

144 244

**ÇAĞDAŞ FELSEFEDE AKIL ELEŞTİRİSİ
VE
KANT ETİĞİ**

Taşkırner KETENCİ

Hacettepe Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü

144 244

Lisansüstü Eğitim, Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin
Felsefe Anabilim Dalı için öngördüğü
DOKTORA TEZİ
olarak hazırlanmıştır.

Ankara
Haziran, 2004

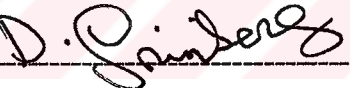
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan 
Doç.Dr. Abdullah KAYGI (Danışman)

Üye 
Prof.Dr. Harun TEPE

Üye 
Doç.Dr. Kurtuluş DİNÇER

Üye 
Doç.Dr. David GRÜNBERG

Üye 
Doç.Dr. Cemal GÜZEL

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

18/8/2004



TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın yürütülmesinde katkıları, yerinde eleştirileri ve uyarılarıyla bana yol gösteren danışmanım, Doç. Dr. Abdullah KAYGI'ya; Tez İzleme Komitesi'de yer alan hocalarım Prof. Dr. İoanna KUÇURADI'ye, Prof. Dr. Harun TEPE'ye, Doç. Dr. Kurtuluş DİNÇER'e ve Doç. Dr. Cemal GÜZEL'e; arkadaşlarım Ahmet KAVLAK'a Hamdi BRAVO'ya ve Yavuz KILIÇ'a; son olarak da Alman Kültür Merkezi Kütüphanesi müdiresi Ulrike GÜLDALI'ya candan teşekkür ederim. Eşim Arzu Püren KETENCİ'ye sabrından dolayı minnettarım. Bu çalışmayı babaannem Sona KETENCİ'ye ithaf ediyorum.

Taşkiner Ketenci

ÖZET

Çağdaş felsefede kimi filozoflar aklı “modern” dünyanın yaşamak zorunda kaldığı sorunların başlıca kaynağı olarak görüyorlar. Bu filozoflara göre, Aydınlanma döneminden bu yana Batı kültüründe gelişen akıl ve rasyonalite anlayışı, bugün yabancılaşıma, silahlanma, sömürgecilik, üçüncü dünyanın geri kalmışlığı... gibi sorunların ortaya çıkmasının ardındaki belirleyicidir. Bu çalışmada “Aydınlanma aklı” denen ve bu “modern” sorunları yarattığı öne sürülen akıl anlayışının ana özelliklerinin belirlenmesi ve Aydınlanma dönemi akıl anlayışına yöneltelen eleştirilerin değerlendirilmesi amaçlanıyor.

Çağdaş felsefedeki akıl eleştirilerinde, akıl, öncelikle amaçlarla araçlar arasındaki bağlantıları kurma yetisi olarak kabul ediliyor ve bu anlamdaki aklın dünyadaki herşeyi salt bir araç haline dönüştürmesi eleştiriliyor. Günümüzde akıl eleştirilerinin dayandığı kabullerden bir diğeri ise, “aklın” Batı uygarlığının kültürel özelliklerinin evrensellik adı altında başka kültürlerle tek doğru yaşama biçimi olarak dayatılmasının meşrulaştırılmasına hizmet ettiği savıdır. Akıl, bu eleştirilerde, baskıcı, kültürler çoğulluğunu ortadan kaldıran bir ilke olarak görülüyor. Bir diğer eleştiri ise, bu eleştirilere dayanarak, kültürlerin, yaşama tarzlarının çoğulluğuna olanak tanıyan bir akıl anlayışı talep ediyor. Kültürlerin ve yaşama tarzlarının çoğulluğunu talep eden akıl eleştirisi aynı zamanda göreciliğin de savunusunu üstleniyor. Birbirinden farklı bağlamlara yönelen bu akıl eleştirilerinde ortak öge ise bütün bu sonuçlara yol açtığı düşünülen akıl anlayışının Aydınlanma döneminin ürünü olduğu kanısıdır. Aydınlanma döneminin din olgusunu akıldan hareketle ele alması da günümüzde akıl eleştirilerinin başlıca konularından biridir.

Locke Hume ve Kant aklı, araç haline getirilemeyecek şeyleri —örneğin insanın değerini— görme yetisi olarak kabul ederler. Aydınlanma döneminde akıl, toplumsal baskıları meşrulaştırıcı bir aracın değil, tam aksine dinsel ve yönetsel egemenliğin etki alanlarını bireyler lehine azaltıcı ilkenin adıdır. Aydınlanma aklı dinsel ve kültürel hoşgörüyü savunurken bu hoşgörünün sınırlarına da işaret eder.

Kant'ın bilgi ve etik görüşlerinde dile getirilen akıl kavramını incelendiğinde aklın birkaç anlamda kullanıldığını görüyoruz. Kant'ın bilgi görüşünde akıl, ilk anlamıyla, sadece deney bilgisi ortaya koyabilen yetinin adıdır. Dolayısıyla bu anlamdaki akıl deneyin ötesinde kalan nesnelerin kendileri hakkında bilgi ortaya koymak için kullanılamaz. Akıl diğer anlamıyla ideleri tasarlayan yetinin adıdır. İdeler ise bilgisel değil, ahlaksal bir anlam taşırlar. Kant'a göre ahlaksal olmak, insanı araç olarak değil, insanın evrende bir "değeri" olduğunu görerek eylemde bulunmak anlamına gelir. Böylece Kant'a göre aklın gerçek anlamı insanın değerini görme ve bu değere uygun olarak eylemi belirleme yetisidir. Aklın asıl belirlenimini amaçlarla araçlar arasında bağlantı kurmak değil, ahlaksallığı ortaya çıkartmak oluşturur. Kant bu düşünceleriyle aklın insanın değerine zarar verecek şekilde bilgisel, siyasal ve etik alanda bir araçlaştırma ya da baskı kurma yetisi olamayacağını gösterir.

Sonuç olarak çağdaş felsefedeki akıl eleştirisinin, Aydınlanma aklının araçsal akıl olduğu, baskı kurma mekanizmalarını meşrulaştırdığı savları Aydınlanma dönemi düşünürlerine gidildiğinde doğrulanamıyor. Aydınlanma dönemi düşünürleri akıl kavramıyla dinsel ve siyasal baskı merkezlerinin karşısına insanın evrendeki biricikliğini, onun araç haline getirilmemesi gerekliliğini koyar, bu gerekliliği temellendirirler. Üçüncü eleştiri olan çoğulcu-göreci eleştiri ise, sınırlarını yine Aydınlanma aklında bulur. Kùltürler adına yapılp edilenlerin insanın değeriyle, bu değeri korumayı amaçlayan insan haklarıyla sınırlandırılması, tektip bir yaşama tarzı yerine farklı yaşama tarzlarının biraradalığına olanak tanıyabilir.

SUMMARY

In contemporary philosophy, some philosophers see the reason as the main source of the problems the modern world faces. According to these philosophers, the understanding of reason and rationality developed in the Western culture since the Enlightenment is the element behind the problems such as alienation, militarization, imperialism and the underdevelopment of third-world countries. This research aims to determine the main characteristics of the “Enlightenment reason” which is asserted to create these “modern” problems, and to assess the criticisms oriented to the understanding of Enlightenment reason.

In the criticism of reason in contemporary philosophy, the reason is assumed to be the ability of making connections between goals and means and in this context, the reason is criticised for transforming things into means. Today, the other concept on which reason criticism is based is the claim that “reason” serves to legitimize the imposition of characteristics of Western culture on other cultures as the only way of living for the sake of universality. In this criticism, reason is regarded as the oppressive principle and destroys the plurality of cultures. Another criticism, based on these criticisms, demands a kind of understanding of reason that enables the plurality of cultures and ways of living. The criticism demanding the plurality of cultures and ways of living also undertakes the defence of relativity. The common factor for all these criticisms —each of which orients to a different context— is the belief that the understanding of reason that is thought as the source of all these results is a product of the Enlightenment. Handling the fact of religion in relation with reason in the Enlightenment period is also one of the subject matters of reason criticisms today.

Locke, Hume and Kant suppose the reason as an ability that shows the things —like value of human — things that cannot be transformed into means. In the Enlightenment period, reason is the name of the principle of reducing the domain of religious and administrative sovereignty in favour of individuals, but not of the

means of legitimizing social oppressions. Although the Enlightenment reason defends religious and cultural tolerance, it also points out the limits of this tolerance.

As observed, reason has more than one meaning in Kant's views of knowledge and ethics. In Kant's view of knowledge, reason is the name of an ability that can produce only empirical knowledge. Thus, reason, cannot be used for producing knowledge about things in themselves which are beyond experiment. On the other hand, reason is the name of the ability of representing ideas. These ideas have moral meanings, but they do not have epistemological meanings. For Kant, being moral means to act through the understanding that human beings have a "value" in the universe and they cannot be used as means for actions. Thus, according to Kant, the real meaning of the reason is the ability of understanding the human value and determining the actions appropriate to this value. Accordingly, reason's essential determination is to make morality apparent, but not to connect means with goals. Kant shows the reason is not an ability for creating means or for oppressing people in epistemological, political and ethical fields damaging the value of human being.

Consequently, the claim in the reason criticism of contemporary philosophy that the Enlightenment reason creates means and legitimizes the mechanisms of oppression cannot be confirmed when the thinkers of the Enlightenment period are considered. With the reason concept, the thinkers of the Enlightenment period put forward the uniqueness of human being and the necessity that human being should never be considered as a means religious and political oppressions. The third criticism, that is called pluralist and relative criticism depends on the Enlightenment reason. The value of human and human rights should be the determining factor behind any cultural action to give opportunity to the coexistence of multiple ways of living.

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa No</u>
TEŞEKKÜR	i
ÖZET	ii
SUMMARY.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	vi
GİRİŞ.....	1
 1. BÖLÜM: ÇAĞDAŞ FELSEFEDE AKIL ELEŞTİRİLERİ.....	 16
1.1 Frankfurt Okulu’nda Akıl Eleştirisi.....	16
1.1.1 Aydınlanma Eleştirisi ve Egemenlik Olarak Akıl.....	19
1.1.2 Araçsal Akıl ve Kendini Koruma Olarak Akıl	25
1.1.3 Öznel Akıl—Nesnel Akıl.....	29
1.1.4 Aydınlanma Aklı ve Ahlak.....	38
1.2 Çoğulcu—Göreceli Akıl Eleştirisi.....	46
1.2.1 Feyerabend’in Akıl Anlayışı.....	56
1.2.1.1 Akla Veda.....	56
1.2.1.2. Ne Olsa Gider.....	63
1.2.2. Baumann.....	66
1.2.2.1 Modern Akıl’dan Postmodern Akla Geçiş.....	67
1.2.2.2 Modern Etikten Postmodern Etiğe Geçiş	75
1.2.3 Feminist Akıl Eleştirisi	81
 2. BÖLÜM: AYDINLANMANIN AKIL ANLAYIŞI VE ARKA PLANI.....	 85
2.1 Antikçağda Akıl	85
2.2. Ortaçağda Akıl.....	88
2.3 17. Yüzyılda Akıl.....	90
2.3 Aydınlanmanın Aklı.....	93
2.4.1 Locke’un Akıl Anlayışı.....	103
2.4.2 Hume’un Akıl Anlayışı	114

3. BÖLÜM: KANT.....	:121
3.1 Ön Hazırlık.....	:121
3.2 Metafiziğe İlişkin Sorgulama.....	:124
3.2.1 Duyusallık: Görünün Saf Biçimleri Olarak Uzam ve Zaman	:125
3.2.2 Anlama Yetisi: Kategoriler ve İlkeler	:127
3.2.3 Transzendental Dialektik: İdeler.....	:134
3.2.4 Saf Aklın Paralojizmi: Psikolojik İdeler:.....	:140
3.2.5 Saf Aklın Antinomisi: Kozmolojik İdeler:.....	:142
3.2.6 Saf Aklın İdeali: Teolojik İde.....	:143
3.2.7 “Bilim Olarak Metafizik Nasıl Olanaklıdır?” Sorusunun Çözümü.....	:144
3.2.8 Saf Aklın Sınırları ve Diyalektiğin Anlamı.....	:144
3.3 Saf Aklın Eleştirisi’ne Genel Bir Bakış.....	:152
3.4 Kant Etiğinde Akıl Kavramı.....	:159
3.4.1 Saf Aklın Eleştirisi -Pratik Aklın Eleştirisi.....	:159
3.4.2 Akıl ve Ahlak Yasası.....	:162
3.4.3 Ahlak Yasası ve İnsanın Değeri.....	:169
3.4.4 İnsanın Değeri ve Saygı Duygusu.....	:172
3.4.5 Akıl ve Gereklik.....	:176
SONUÇ.....	:184
KAYNAKÇA	:193

GİRİŞ

Bu çalışma, adından da anlaşılabilirceği gibi, çağdaş felsefede Aydınlanma dönemi akıl anlayışına yöneltile eleştirileri Kant'ın akıl kavramıyla, özellikle de onun etik görüşünde dile getirilen akıl kavramıyla sınamayı amaçlıyor.

Aydınlanma döneminin akıl anlayışının eleştirisi uzunca bir süredir günümüz filozoflarının ana konularından biri haline geldi. 1940'lı yıllarda Frankfurt Okulu ile başlayan bu yöndeki eleştiriler, bugün postmodern akıl eleştirisi olarak hala devam ediyor. Çağdaş felsefedeki akıl eleştirisi —öncüleri olan Hegel, Nietzsche ve Heidegger gibi— Aydınlanmayı ve Aydınlanma ile başlayan aklın merkeze alınmasını eleştirir. Ama genel olarak “Aydınlanma aklı”na yöneltile akıl eleştirisi özellikle Kant'ın akıl görüşünün eleştirisidir.

Neredeyse 2500 yıllık felsefe tarihi boyunca övgülere konu olan akıl, günümüzde ise özellikle eleştiriye konu oluyor. Daha yüzyılın başında Husserl Logos'a övgüler düzüyor ve onu Batı uygarlığının temeli sayıyordu (Husserl 1994). Ama bugün “Logosentrisizm” (Derrida 1994) Batı bunalımının kaynağı olarak görülüyor.

Elbette akla yönelik tartışma yalnızca günümüze özgü değildir. Akılla nelerin yapılabildiği filozofların en eski konularından biridir. Felsefe tarihine akıl kavramının tarihi olarak bakılırsa, bütün felsefe tarihi akıl kavramı hakkındaki bir tartışmanın tarihi olarak da okunabilir. Çünkü Herakleitos'tan bu yana insan, eylem ve toplum bağlamlarına yönelen bütün düşünsel çabaların, bir biçimde “aklın doğası” (Whitehead 1995:5) sorununa da yönelmek zorunda kaldığı görülüyor. Aklın ne olduğu ve aklın taşıyıcısı bir varlık olmanın insansal yaşam üzerindeki etkilerinin neler olduğu konusundaki tartışmalar neredeyse başlangıcından günümüze kadar felsefenin bütün disiplinlerinde temel bir yer tutuyor.

Akıl, hem felsefede hem de günlük yaşamda çok farklı bağlamlarda kullanılıyor: Söz gelimi akıl ve inanç, akıl ve otorite, akıl ve anlama yetisi, akıl ve

imgelem, akıl ve eylem, akıl ve deneycilik, akıl ve rasyonalizm, akıl ve kuşkuculuk... Bu ifadelerin her biri ilişkili olduğu şeylerin çeşitliliği açısından aklın yapısını ve sınırlarını belirlemenin ne kadar güç olduğunu da gösteriyor (Whitehead 1995:5).

Filozoflar, felsefe tarihi boyunca akıllı araştırma konusu edinse de, akıl kavramından kaynaklanan güçlükler nedeniyle onun hakkında tek biçimli bir yapı ortaya konamadı. İnsanın ayırıcı özelliği olarak aklın (veya akla uygun ya da akla aykırı olanın) ne olduğu ve değeri hakkında filozoflar arasında tarihsel dönemlere ayrılabilirlik farklılıkları vardır. Hatta aynı dönemde, aynı akıma yerleştirilen filozoflar arasında bile önemli görüş farkları olduğu kolayca görülebilir. Sözelimi Antikçağda akla bakış ile Ortaçağda akla bakış arasında önemli farklar olduğunu görebilmek hiç de zor değildir. Antikçağda akıl insanın tanrısal olandan pay alması olarak görülüyordu. Ortaçağda ise akıl insanın dünyaya fırlatılmışlığının kanıtı olarak sınırlı bir bilme yetisi olarak görülür. Aynı şekilde Ortaçağ ile 17. ve 18. yüzyıllarda akla bakış arasında da önemli farklılıklar söz konusudur. 17. ve 18. yüzyıllarda da akıl bilme gücü bakımından sınırları olan bir yeti olarak kabul edilir. Ama aklın sınırları olması insanın ilk günah nedeniyle dünyaya fırlatılmışlığının kanıtı değildir. Akıl insanın evrende biricik olmasını sağlayan yanıdır. Bu ortaklığa rağmen 17. ve 18. yüzyıllar arasında da önemli bakış açıları farklılıkları vardır. 17. yüzyılda akıl tanrısal yaratımın işaretleri olan doğuştan kavramların taşıyıcısı olarak kabul edilir. Ama 18. yüzyıl bütün kavramlarımızın insan aklın kendisinin ürünü olduğunu savunur. Yine 18. yüzyılın akla bakışı ile 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın akla bakışı arasında da önemli farklılıklar olduğu görülüyor.

Bu söylenenleri biraz daha ayrıntılı olarak ele alabiliriz. Sözelimi, bir yandan 18. yüzyılda Kant, “aklını kendin kullanmak cesaretini göster” (Kant 1984:211) çağrısı yaparken, diğer yandan Kant’ın çağdaşı Goethe insanın akla “her hayvandan daha hayvanca olmak için” (Goethe 2000:17) ihtiyaç duyduğunu söylüyordu. Bir yandan insanın kültür(ler) yaratması, toplumsal yaşama geçmesi doğal hukuk görüşleri çerçevesinde “akıl yasası”na bağlanırken, öte yandan da aklın insanları, yaşamakta oldukları altın çağdan çıkardığı, insanın mutlu yaşama olanağının elinden alınmasına yol açtığı söylenmektedir. Bir yandan bütün insanlığı

seslenecek normların ancak iletişim kurmaya açık bir akılla elde edilebileceği söyleniyor (Benhabib 1999, Habermas 1991), diğer yandan da “akıl adına ilan edilen kuralları, talimatlarını uygulatmak için zor araçlarıyla donanmış otoritelerin koydukları yasalar gibi düşünmeliyiz” (Baumann 1988:41) deniyor. Daha çoğaltılabilecek bu birbirini çelen yaklaşım farklılıkları ilk bakışta aklın neliği hakkında açık bir fikre ulaşılamayacağı düşüncesini uyandırıyor.

Doğrusu felsefe tarihinde akıl kavramının anlamındaki dönüşümleri incelemekten bile çeşitli dillerde akıl sözcüğünün anlamlarını ele almak istiyoruz.

Yunanca *Logos* sözcüğü konuşmak, söz etmek anlamındaki “lego” fiilinden gelir. “lego” (konuşuyorum) günlük dilde ya tek bir ifade ya da şeyler arasında bağlantılar kuran konuşma (Rede) anlamına gelir. Bu fiil tek bir ifade için kullanıldığında bu ifadenin anlamının akla uygunluğunu dile getirirken, ifadeler arasında bağlantı kuran konuşma anlamında ise eldeki ifadenin hangi ifadeden geldiğinin ve nereye bağlandığını gösterilmesi (düşüncenin bağlantısallığı) anlamına gelmektedir (Natorp 1921:13-14). Bu anlamları taşıyan bir fiil kökünden gelen Logos tutarlı akıl yürütme, söz, yasa anlamlarına geliyor.

Latince *Ratio* sözcüğü ise, hesaplamak (rechnen), ifade etmek (meinen) anlamında “rerı” fiilinden geliyor. Felsefe tarihine bakıldığında ratio sözcüğünün Roma dönemi felsefesinde önemli bir yer tuttuğunu görüyoruz. Sözgelimi Cicero bu sözcüğü hesap yapma, hesap vermek, dikkat etmek, ilişki, bağlantı, tasarı, kuram, yöntem, kural, temel ilke, tarz, durum, çıkarım yapmak gibi çeşitli anlamlarda kullanır. Ratio sözcüğünün taşıdığı bu anlamların hepsi Latince’de Logos’un çevirisi olarak kullanılır. Ratio gökyüzünde ve yeryüzünde bulunan en tanrısal şeydir. İnsan da “animal rationale”dir. Bu bakımdan ratio insan ve tanrı arasındaki bağlantıyı sağlar. Seneca’da ise ratio insandaki en iyi şeydir. Ancak ratio insanla ilgisinde normatif bir özellik de taşır. Ratio iyi ve kötü hakkında yargıda bulunur. Erdem ise yalnızca ratio’ya uygun bir yaşamda (“secundum rationem”) ortaya çıkabilir.

İngilizce’de *akıl* sözcüğünün karşılığı olarak kullanılan reason ise Locke tarafından şöyle açıklanır:

“İngilizce’de akıl (reason) sözcüğünün değişik imlemleri vardır: kimi kez doğru ve açık ilkeler anlamına gelir; kimi kez böyle ilkelerden yapılan açık ve sağlam çıkarımları, kimi kez de nedeni, özellikle de ereksel nedeni anlatır” (Locke 1999a:404).

Almanca’da *Vernunft*, nesneleri bütün olarak, kökten kavramak anlamına gelen Vernehmen fiilinden gelir. Bu kavrayış nesnelerin açık algısına, açık ve doğru duymaya, algılamaya işaret eder.

Batı dillerindeki içeriğiyle akıl, nedensel bağlantıları doğru kurma ve bağlantılara bağlı erekler belirlemek anlamına gelirken, Arapça akıl, köstek, develerin kaçmasını önlemek için ayaklarına vurulan kilit anlamına gelen bir kökten türer. Akıl sözcüğünün Arapça kökeninde böyle anlamları olmakla birlikte, onun da bağlantı kurma yetisi anlamına geldiği bilinmektedir.

Akıl sözcüğünün etimolojileri bakımından farklı kaynaklardan beslenen dillerdeki birbiriyle örtüşmezliği elbette çağdaş felsefede bir sorun olarak görülmüyor.

Bu çalışmanın başlığının bir kısmını oluşturan “çağdaş felsefe” ifadesi genellikle Descartes’tan bu yana gelen felsefeyi anlatmak için kullanılır. Çağdaş felsefe, Descartes’ın akıl sahibi varlık olarak insanı töz olarak belirleyip, tanrıdan değil de insandan hareketle bilginin olanaklı olduğunu gösterme çabasıyla başlar. Çağdaş felsefede bugün Frankfurt Okulu öznenin ölümünü ve postmodernizm de aklın ölümünü ilan ediyor.

Ancak bu çalışmada “çağdaş felsefe” ifadesi daha da sınırlı bir anlamda ve bu sürecin belli başlı filozoflarıyla sınırlı olarak kullanılıyor. Bu çalışmadaki “çağdaş felsefe” ifadesi İkinci Dünya savaşı sonrası gelişerek bugüne kadar gelen Frankfurt Okulu’ndan Horkheimer, Adorno ve Marcuse ile Postmodernizm görüşü içinde yer

alan Lyotard, Baumann, Feyerabend ve Foucault gibi filozoflar için kullanılıyor. Bu filozofların hemen her biri çağdaş felsefedeki akıl eleştirisinin birbirinden oldukça farklı yönlerini temsil ediyorlar.

Çağdaş felsefedeki akıl eleştirilerinin özelliklerine baktığımızda üç farklı eleştiri “tipi¹” olduğu söylenebilir. Burada birbirinden ayrı olarak ele alınsa da filozofların eserlerine bakıldığında, bu üç eleştiri bir arada, iç içe geçmiş olarak buluyoruz. Bu nedenle bu çalışmada yapılan sınıflandırma bir “ideal tip” olarak kabul edilmelidir.

Bu eleştirilerden ilki, aklın doğaya yönelik olarak ve toplumsal alanda bir tür baskı kurma yetisi olduğunu dile getirir. Frankfurt Okulu’nun bu çalışmada ele alınan temel kitaplarından “Aydınlanma’nın Diyalektiği”nde bulabileceğimiz başat temalardan biri budur.

Horkheimer ve Adorno, çalışmalarında Batı uygarlığında baskın belirleyici haline gelen amaç-araç rasyonalitesini de eleştiri konusu yaparlar. “Öznel (araçsal) aklın” eleştirisi akıl eleştirisinin ikinci tipidir. Öznel akıl, genel olarak bakıldığında, belirli bir amaca uygun araçları bulma yeteneğidir. Bu anlamdaki akıl amaçların kendi başına taşıdığı değer ne olduğunu sorgulamaz bile.

Okulun temsilcilerine göre baskıcı ve araçlaştırmacı akıl anlayışı Aydınlanma Döneminin ürünüdür. Aydınlanma döneminin dünyaya bakış açısı ve bugünün sorunlarla dolu dünyasının arkasındaki ilke olarak “akıl”, karşılıklı olarak birbirini meşrulaştırırlar.

Frankfurt Okulu’nda bulduğumuz akıl eleştirisinin iki tipi, postmodern akıl eleştirisinin de ana izlekleridir. Postmodern akıl eleştirisi Nietzsche ve Frankfurt Okulu’nun akıl eleştirilerinden büyük oranda etkilenmiştir. Postmodern akıl eleştirisi de aklı hem amaç-araç ilişkisi kurma yetisi, hem de baskı altına alma yetisi olarak kabul eder. Ancak bu eleştiri “tipi”nde, Frankfurt Okulu’nun akıl eleştirilerinde

¹ Max Weber’in “ideal tip” kavramı anlamında

bulunmayan bir özellik vardır. Postmodernizmde aklın baskıcılığının ve araçlaştırmacılığının eleştirisi aynı zamanda bir çoğulculuk talebi beraberinde taşır. Postmodern akıl eleştirisi görecilik ve çoğulculuk açısından “evrenselci” ve “baskıcı” “modern” aklın eleştirisidir. Postmodern akıl eleştirisi, aklı “modernizmin” tekbiçimliliğinin kanıtı sayarken, çoğulculuğa olanak tanıyan “postmodern akıl” kavramını dile getirir. Postmodern aklın çoğulculuk talebi akıl eleştirisinin üçüncü tipidir. Bu çalışmada bu nedenle “postmodern akıl eleştirisi” adı bir alt bölüm başlığı olarak kullanılmadı. Bunun yerine postmodern akıl eleştirisinin özgün yanına dikkat çekmek amacıyla “Çoğulcu (pluralist)—Göreci (relativist) Akıl Eleştirisi” adı kullanıldı.

Postmodernistler buradan hareketle akıl tarafından belirlenmeyen, kaotik olana, düzensizliğe, kültürlerin çoğulluğuna olanak tanıyan “postmodern” bir dünya tasarımı dile getiriyorlar. Postmodern bakış açısına göre akıl dünyayı belirli bir biçime sokmayı amaçlar. Dünyaya belirli bir biçim verilmesi ahlaksal alandan başlayan evrensel bir normlar düzeni anlamına gelir. Oysa onlara göre akla dayalı, evrensel geçerli bir normlar düzeni gerçekten olanaklı değildir: Sözelimi “herkesin uyması anlamında herkes açısından kabul edilebilecek bir ahlak biçimi arayışı, bana ölümcül gelmektedir” (Foucault 2000:261). Bu düşünürler akıldan hareketle “evrensellik” adı altında yaşam biçimlerinin bireysel farklılıklarına karşı zor kullanılacağından korkuyorlar ve “aklın doğasından kaynaklanan baskıcılığın” (Sarup 1995:128) önüne geçmeye çalışıyorlar. Bu düşünürlere göre, bir geleneğin kurumlarını ve uzlaşılarını evrensel akıl ölçütlerine vurarak ölçme girişimi tehlikeli bir girişimdir. Hatta bu düşünürlerin izinden giden “Latin Amerika Özgürlük Felsefesi” görüşünün bazı temsilcileri bir Avrupa aklı, Latin Amerikan aklı, bir Asya aklı ve düşünme biçimi olduğu görüşünü dile getirirlerken, etik taleplerin kültürlerarası farklılıklara göre düzenlenmesi gerektiğini savunuyorlar¹.

Feyerabend’e göre akıl, batının yayılışını entelektüel açıdan saygın kılmakta kullanılan “ide”lerden biridir. Akıl bugün Batının bunalımı denilen

¹ Bkz. Raul Fornet Betancourt (Hrsg.): Positionen Lateinamerikas Frankfurt a. M.: Materialis Verlag, 1988, Enrique Dussel: Philosophie der Befreiung, Argument Verlag, 1989

sorunların kaynağını oluşturmaktadır (Feyerabend 1995a:14). Ona göre “A” harfi ile yazılan “Akıl” ve “Akılcılık” “bilgi ve eylemin evrensel geçerli standartları olduğu varsayımı”ndan hareket ederek, tüm dünyaya “doğru” sayılan “bir yaşam tarzı”nı dayatmaya çalışır. Feyerabend buradan akla dayandırılan “yasalar” yerine göreciliğe olanak tanınması gerektiği sonucuna varır. Görecilik akla dayalı evrensellik talebinin reddi ve “kültürel çeşitlilik olgusuna anlamlı bir yer bulma girişimi”dir (Feyerabend 1995a:30).

Günümüzde “Postmodern Etik”in önde gelen temsilcilerinden sayılan Baumann ise, etikte “aklın hesaplayıcı ve yasa koyucu çabalarıyla ahlâkî meseleler”in bir çözüme kavuşturulamaz olduğunu, insanlığın ahlâksal yaşamının akılla garanti altına alınamayacağını savunuyor. Ona göre ahlaksal alanda aklın varacağı tek yer nihilizmdir (Baumann 1988:298-299).

Baumann, Lyotard, Foucault, Derrida, Betancourt, Dussel gibi postmodernizmi savunan düşünürlere göre, Aydınlanma ve akıl gibi “büyük anlatılara” dayanan modernizm dünyayı krize sokmuştur. Bu, “logosentrisizm” ile temsil edilen “batılı aklın” krizidir. Bu düşünürler bu tanımlarının bir sonucu olarak “aklın öldüğünü” savunuyorlar.

Günümüzde aklın cinsiyetinden bile söz ediliyor. Örneğin Feminist eleştiri Nietzsche, Freud ve Frankfurt Okulu’nun eleştirilerinden esinlenerek, aklın “hem erkeklerde hem de kadınlarda aynı biçimde bulunup bulunmadığına ilişkin bir karara varılamadığını” (Türcke 1997:7) savunuyor. Hatta feminist eleştiri açısından aklın “erkek” olduğu, “erkekler için doğru veya mantıklı olanın kadınlar için hiç de öyle olmayabileceği”, akla dayalı olarak dile getirilen “evrensellik” ve “nesnellik” savlarının aslında “cinsel farklılıkların ötesine geçemeyeceği” ileri sürülüyor. Akla feminist eleştiri açısından bakan düşünürler, erkek olmanın akılla özdeşleştirilirken kadınlığın da “akıl”ın dışında kaldığı varsayılan şeylerle –yer tanrıçalarının karanlık güçleriyle, duygusallıkla veya doğayla– eş tutulduğunu söylüyorlar (Lloyd 1986:18).

Bütün bu eleştiri sürecinde yaşanan sorunlara bakılarak, artık aklın insanlığa hizmet etmediği, insanlığın akla hizmet ettiği söyleniyor: “çağın tini akla karşı iyi niyetli değil... Akıl egemen, baskıcı, yok edici ya da basitçe Avrupa merkezli olarak veya önemsiz görülerek eleştiriliyor”(Welsch 1996:139). Feyerabend’in ünlü kitabı “Akla Veda” çağımızda akla karşı genel tutumu simgeleyen bir motto halini almış görünüyor. Günümüzde felsefede moda akımlara bakılırsa belki de akla uygun olan tek şey, aklın ölümünü ilan etmek dışında akıl hakkında konuşmamaktır.

Kant’ın üçyüz yıl önce metafizik için söyledikleri bugün akıl için kolaylıkla dile getirilebilir:

“Hecuba gibi: herkesin en yücesi,
Damatlarım ve torunlarımla çok güçlü olan ben...,
Şimdi kovuluyorum,
ve bir sürgün gibi itilip kakılıyorum”. (Kant 1960a: AVII)

Çağdaş felsefede akıl yalnızca “eleştiri” konusu yapılmıyor. Çağdaş felsefe içerisinde akli savunan, aklın ne olduğunu kavramaya çalışan düşünürler de var. Sözgelimi Bergson’un zeka ve akıl arasında yapmaya çalıştığı ayrım, Popper’in “açık toplumu” ve Habermas, Apel ve Benhabib tarafından temsil edilen Tartışım Etiği çağdaş felsefedeki akli savunan yaklaşımlar olarak karşımıza çıkıyorlar. Ancak yine de ‘çağdaş felsefede akıl’ ifadesi bugün akli savunan yaklaşımlarla değil de, daha çok akli eleştiren görüşlerle ıralanıyor.

Bu çalışmada, insanı akıl sahibi varlık olarak “tanımlama”nın yetersiz olduğundan hareketle insan olmaya ilişkin yeni bilgiler ortaya koymaya çalışan Cassirer (Cassirer 1997), Whitehead (Whitehead 1995) gibi filozofların “eleştirileri” değil, akli kendi başına eleştiri konusu yaparak, akli reddetmeye varan filozofların “eleştirileri” ele alınıyor

Böylece felsefe tarihine bakıldığında ‘akıl eleştirisi’nin iki anlama geldiği görülüyor.

Aklın neliğini aydınlatmak, bu konuda bilgiler ortaya koymak isteyen filozofların düşünceleri “eleştiri” sözcüğünün ilk anlamını oluşturur. Bu eleştiri aklın varlığını kabul ederek, akı “içerden” eleştirir. “İçerden” yapılan akıl eleştirisinin örneklerini sözgelimi Aristoteles’in Nikomakhos’a Etik’inde, Kant’ın akıl hakkında bilgiler ortaya koyan “eleştiri”sinde, Locke’un “Araştırma”sında buluyoruz. Kant “eleştiri” sözcüğünü aklın sınırları hakkında (dolayısıyla aklın bilgileri ve “kuruntuları” hakkında) bilgiler ortaya koymak anlamında kullanır. Burada “eleştirinin nesnesi eleştiren öznenin kendisidir. Akıl, Kant’n dilinden kendi kendisinin eleştirisini yapar, kendi kendisinin sınırlarını bilmek ister. Bu eleştiride aklın meşru olmayan taleplerini meşru taleplerinden ayırmak, düşünme alanında yanlış çıkarımları ve usavurmaları açığa çıkartmak, bilgi alanında sahte bilgileri hakiki bilgilerden ayırmak; eylem alanında iyiyi kötüden ayırmak böyle bir akıl kavramının ödevini oluşturur (Gloy 2001:13-14).

İkinci tür “eleştiri” ise, aklın neliğini ortaya çıkartmayı amaçlamaz. Bu eleştiri ilkin günümüzde insan hakları ihlallerinden çevre sorunlarına, ırkçılıktan, gelişmemiş ülkelerin ekonomik olarak sömürülmesine kadar ortaya çıkan sorunları aklın ürünleri olarak kabul eder. Ardından da bu sorunların kaynağını göstermeyi amaçlar. Burada yine aklın yapısına ilişkin belirlemeler yapılır. ‘Akıl dır’ denir. Ama aklın özellikleri olarak gösterilen nitelikler tümüyle olumsuzdur. Burada “dışarıdan”, sonuçlardan hareketle eleştiri yapan özne artık kendini nesneleştiren akıl değildir. Akıl, akıl olmak istemeyen bir özne; “öteki” tarafından “eleştiri” konusu yapılır (Gloy 2001:16). Ancak bu eleştiri de yine iki bakımdan ele alınabilir. Bir yandan Frankfurt Okulu düşünürleri gibi aklın ve Aydınlanmanın kendi kendini aydınlatması olarak akıl eleştirisi ve akı reddetmeye varan akıl eleştirileri.

19. yüzyılda Nietzsche’ye kadar felsefede akı konu edinen çalışmalar genellikle aklın kavramsal içeriğine bir katkı yapmak amacını taşır. Akıl hakkındaki bu eleştirel görüşler birinci türdeki, “içeriden” akıl eleştirileri olarak görülebilir. Sözgelimi, Aristoteles, Descartes, Hobbes, Locke, Hume ve Kant aklın neliğine ilişkin doğru saptamalarda bulunmayı amaçlarlar. Kant sonrasında Aydınlanmanın akıl anlayışının en önemli eleştirmenlerinden Hegel ve Schopenhauer de bu anlayışın

temsilcileri olarak anılabilirler. Ancak Nietzsche akıllı toplumsal baskı mekanizmalarıyla özdeşleştirerek eleştiri konusu yapar. Nietzsche bu özdeşleştirmeden hareketle aklın olmadığını söylediğinde ise yeni (ikinci türdeki) bir akıl eleştirisi tipinin de ilk örneğini vermiş olur. Nietzsche, toplumsal düzenliliğin sağlanmasında Tanrı'ya ve hükümdara değil de, akla dayanarak meşruluk kazanmanın yollarının öğrenilmeye başlandığı bir dönemde akıl sözcüğünün bu yeni egemenlik tipini meşrulaştırmanın dayanağı haline getirildiğini gören ilk filozoftur. Akıl, Nietzsche'ye göre, ahlaksal ve yönetsel anlamda toplumsal baskı mekanizmalarının meşruluğunun dayandırıldığı kurmaca bir sözcüktür. İşte bu saptamayla Nietzsche felsefe tarihindeki aklın geleneksel ele alınış tarzından da kopar. Akıl kavramının yanlış içeriklendirilmesini gösterdikten sonra akıl kavramının doğru içeriğine ilişkin bir saptamada bulunmak yerine aklın, tıpkı Tanrı gibi, öldüğünü ilan eder (Nietzsche 1996).

Çağdaş felsefedeki akıl eleştirisi de, Nietzsche'nin gösterdiği yoldan, tek tek toplumlarda ve bütün olarak dünyada yaşanan sorunlardan hareket eder. Eleştiri konusu da tıpkı Nietzsche'de olduğu gibi Aydınlanma Döneminde (özellikle Kant'ta) ortaya konulduğu düşünülen akıl anlayışıdır.

Bu açıdan Frankfurt Okulu'ndan başlayarak çağdaş felsefede karşımıza çıktığı biçimiyle akıl eleştirisinin “yeni” bir eleştiri sayılamayacağı söylenebilir. Bugün akıl eleştirisi, Nietzsche'nin 19. yüzyılda yaptığı gibi, gerçeklikte yaşanan sorunlardan, dünyayı yok etmeye varan eğilimlerden hareketle yapılan bir eleştiridir. Çağdaş felsefedeki akıl eleştirisinde akıl, “gerçeklik içinde ve gerçeklikteki olumsuz niteliklerden sorumlu ilke” (Welsch 1996:37) olarak görülüyor. Burada akıl, Hegel'in sistemindeki Geist gibi, tarihe ilişkin —ama yalnızca negatif ögelere ilişkin — bir açıklama aracı olarak kullanılıyor.

Çağdaş felsefede “dışardan” yapılan akıl eleştirisinin ayırıcı özelliği, akıl kavramının bilgisel olarak içeriklendirilmesi ve bu yolla, daha doğru bir akıl kavramına ulaşmak amacıyla yapılmaması, insan türünün bazı üyelerinin yeryüzünde yol açtığı bazı etkilerden hareketle insan olmanın ortak paydası sayılan aklın

suçlanmasıdır. Sözelimi, kapitalizmden çevre sorunlarına, faşizmden insan hakları ihlallerine, animizmin yerini tek tanrılı dinlere bırakmasına kadar her türlü insansal sorundan” ya da belirli bir çağa (çağımıza) ait etkilerden akıl sorumlu tutuluyor (Feyerabend 1988:14; Böhme ve Böhme 1983:9).

“Dışarıdan” yapılan eleştirilerde akıl, tarihe ilişkin bir açıklama aracı haline getiriliyor. Akıl eleştirisi tam da bu noktada bir Aydınlanma eleştirisine dönüşüyor. Çünkü günümüzde yaşanan bu sorunların arkasındaki akıl idesinin Aydınlanma dönemi düşünürleri tarafından oluşturulduğu düşünülüyor.

Bu eleştirilerde, sorunların kaynağı olarak Aydınlanmadan bu yana Batı kültüründe gelişen bir akıl ve bunun ürünü olan bir akılsallık anlayışı görülüyor. Gerçi bu eleştiriler sırf Frankfurt Okulu’na ya da Postmodernizme özgü değil; daha dünyanın büyük bir kesiminin modernizme özlem duyduğu, daha “modernizm krizi”nin ortaya çıkmadığı günlerde Husserl, aklın Avrupa’ya teleolojik bir ödev yüklediğini savunduğu bir konuşmasında Aydınlanma’yı kastederek, “Avrupa krizinin yanlış yoldaki bir akılcılığın [Rationalismus] içinde kök saldıgını” ileri sürüyordu (Husserl 1994:73).

Günümüzde dile getirilen eleştirilerde akılla ve akılsallıkla özdeşleştirilen Aydınlanma dönemi ve bu dönemde ortaya çıktığı düşünülen “akıl” anlayışı hakkında birbirini çelen iki imge bulunduğunu görüyoruz: Aydınlanmanın ilk imgesinde, Aydınlanma “batıl inançlar karşısında aklın bir zaferi... bütün insanların eşitliği ve özgürlüğüne yönelik bir hareket” olarak görülüyor. “Bu altın gibi parlayan imgede akıl ve bilim, ilerleme ve hukuk, özgürlük ve demokrasi Aydınlanmanın çocuklarıdır” (O’Neil 1996:206). Buna karşılık Aydınlanma hakkında oluşan ikinci imge karanlık bir imgedir.

“Bu imge Aydınlanmanın yüksek ideallerini yanlış bir ussallığın ve saçma bir insan-merkezciliğin semptomları olarak, tanrısız, büyüden arındırılmış ve yalnızca öznel değerler içeren bir dünyayı.... temsil eder”. (O’Neill 1996:206)

Bu karanlık imgeye göre, aklın ve bilimin zaferinin yalnızca dini değil ahlâkı da, yalnızca geleneği değil, insansal bağları da yok ettiği söyleniyor. Akıl çağı olarak kabul edilen “aydınlamanın mirası, yalıtılmış ve yabancılaştırılmış, nihilizmin, terörün, egemenliğin, doğanın tahrip edilmesinin... dünyasıdır” (O’Neill 1996:206).

Hatta kimi düşünörlere göre Aydınlanmadan bu yana “akıl kendini gerçeğin kendisi sandığı için, kendi kendini tanrılaştır[mış] ve kendi kendini tanrılaştırdığı için de delir[miştir]” (Morin 1995:109). Ancak Aydınlanmanın akıldan hareket ederek dini sorgulamadan geçirmesine, dünyayı “büyüden arındırmasına” çok yoğun bir eleştiri yöneltilirken, hem politik hem de ekonomik alanlarda çok yoğun etkisi olan Pragmatizm ve Faydacılık hemen hiç eleştiriye tabi tutulmuyor. Oysa bugün içinde yaşadığımız dünyanın önde gelen ölkelerinin kurucu ilkeleri doğrudan bu iki akımdan etkilenmişlerdir.

Faydacılık ve Pragmacılık tarafından getirilen “doğruluk kuramı” önermelerin doğruluğunun gerçeklikte bir değişiklik meydana getirip getirmedileriyle ölçölmesini savunur. Doğru olan değerli olandır da. Dolayısıyla epistemolojik alanda geçerli bir doğruluk kuramı etik alana da aynen aktarılmaktadır. Faydacılık ve Pragmacılık bu bakış açısından her türlü insansal ürünün değerinin yaşamda bir değişiklik meydana getirip getirmemesiyle, bu değişikliğin ne kadar yararlı olduğu ve ne kadar çok sayıda kişiye “mutluluk” verdiğiyle ölçölmesini savunurlar. Pragmacılık ve Faydacılık ile çağımızdaki sorunlar arasında açık bağlantılar kurulmaması, “Aydınlanma aklı”ndan önce Faydacılığın ve Pragmacılığın “aklının” eleştiriye konu olmaması son derece ilginç bir olgudur.

Akla yönelik bu eleştiri ya da mahkum etme süreci, bu noktada rasyonalite eleştirisi biçimine bürünüyor. Günümüzdeki *moda* bakış açısı, bu yaklaşımıyla akıl hakkında konuşmayı neredeyse bir tür *ayıp* haline getirdi. Akıl yerine rasyonaliteden söz etmek daha geçerli bir hale geldi.

Çünkü, aklı rasyonalite ile eşleştiren filozoflara göre, şu anda karşımızdaki baskıcı, otoriter, tek biçimliliğe eğilimli dünya, akıl tarafından belirlenmiştir.

Dünyanın bugünkü durumunun ardında amaç araç ilişkisi kurmayı amaçlayan akıl, yani belirli bir anlamdaki rasyonalite bulunur. Çağdaş felsefede aklın rasyonalite ile özdeşleştirilmesi, akıl eleştirisi ile rasyonalite eleştirisinin de iç içe geçmesine neden oluyor. Dolayısıyla akıl eleştirisi, günümüzde, genellikle rasyonalite eleştirisi olarak. Karşımuza çıkıyor. Çağdaş felsefede aklın rasyonalite ile özdeşleştirildiği ve akıl eleştirisi adı altında çeşitli rasyonalite tiplerinin (en başta da araçsal rasyonalitenin) eleştirisinin yapıldığı söylenebilir.

Bu çalışmada çağdaş felsefedeki bu akıl “nefretinin” (misoloji) (Kant 1995b:10) ana hatları ortaya konmaya çalışılıyor. Çalışma bu bakımdan **bir yanıyla** sadece yalın bir betimleme, durumu ortaya koyma çabası olarak bile kabul edilebilir. Çünkü bütün bu eleştirilerin tek tek incelenmesinin bir doktora tezinin çok ötesinde bir çaba gerektireceği söylenebilir.

Bu çalışmada, **diğer bir yandan da**, akla yöneltilen eleştirilerin 18. yüzyılda Kant tarafından ortaya konan akıl idesiyle karşılaştırılması ve sınanması amaçlanıyor. Elbette bu çalışmada ana hatlarıyla özetlenen çağdaş felsefedeki akıl eleştirileri ile Kant’ın etik görüşü arasındaki bağlantı rastlantısal değildir. Çağdaş felsefede akıl eleştirisi “Aydınlanma aklı”nın eleştirisi başlığı altında Kant’ın bilgi ve etik görüşlerinde dile getirilen akıl kavramının eleştirisi olarak yürütülüyor. Bu karşılaştırmayla, genel olarak Aydınlanma döneminin (özellikle Kant’ın) akıl görüşüne yöneltilen eleştirilerin ne oranda karşılığı olduğu da ortaya konmaya çalışılıyor.

Çağdaş felsefedeki akıl eleştirilerinde “akıl” ve “Aydınlanma aklı” kavramlarının neyi karşıladığı en baştan açık seçik biliniyor sayılıyor. Bu çalışmayı benzeri çalışmalardan (Welsch 1996a, Gloy 2001, Böhme ve Böhme 1996) ayıran nokta, güncel “akıl” ve “Aydınlanma aklı” kabullerinin benimsenmemesidir. Bu çalışmada akıl ve “Aydınlanma aklı” denilen akıl anlayışı doğrudan felsefe tarihine ve Aydınlanma döneminin önde gelen filozoflarına gidilerek araştırılıyor. Böylece çağdaş felsefede eleştiri konusu yapılan bu akıl anlayışının özelliklerinin, yapısının ne olduğunun saptanması ve buradan hareketle çağdaş felsefedeki akıl eleştirilerinin

incelenmesi amaçlanmaktadır. Böylece bu çalışmada 18. yüzyılda ortaya konduğu ve günümüze kadar dünyayı etkilediği düşünülen akıl *kavramı imgesi* ile yetinilmiyor. Bu çalışmada 18. yüzyılda tek tek filozofların (Locke'un, Hume'un ve ağırlıklı olarak Kant'ın) akıldan ne anladıklarının ortaya konması, ve 18. yüzyılda ortaya konan *akıl kavramının kendisinin* elde edilmesi amaçlanıyor.

Locke, Hume ve Kant'ın içeriklendirdiği ileri sürülen biçimiyle akıl kavramından hareketle Aydınlanma dönemine yöneltlen eleştirilerde, Aydınlanma dönemi genellikle yıkıcı bir dönem olarak ıralanıyor. Oysa Aydınlanma dönemi filozofları **yalnızca** yıkıcı bir dönemi temsil etmiyorlar. Geleneklerin, dinsel kanıların-inançların ve önyargıların yaşamın tek belirleyicisi sayılmasının eleştirilmesinin, insanın —geleneklerin, kanıların, inançların taşıyıcısının değil, sırf insan olmak bakımından insanın— hakları ve ödevleri olduğu düşüncesine geçişi de sağlayan şey olduğu genellikle gözardı ediliyor. İnsan türünün kendi başına değerli bir varlık olduğu, bu değeri nedeniyle korunması gereken hakları ve yerine getirmesi gereken ödevleri olduğu düşüncesi Aydınlanma dönemi düşünürlerinin ortak noktalarından biridir. Aydınlanma döneminde dine ve toplumsal düzene getirilen eleştirilerin dayanağı olan insanın kendi başına değerli olduğu, dünyada bulunuşunun onu günahkar, değersiz kılmadığı düşüncesi Aydınlanmanın yıkıcı değil, yapıcı yanını gösterir.

Aydınlanmadan hareketle akla yöneltlen eleştirilerde, yalnızca bugüne ait bir bakış açısının kullanıldığını görmek son derece kolaydır. Bu eleştirilerde Aydınlanma dönemi adı verilen dönemin hangi koşullarda, hangi gereksinimlerle ortaya çıktığı, neden dolayı “dünyayı büyüden arındırmayı” amaçladığı, neden dolayı insanı kendi başına değerli bir varlık olarak ortaya koyduğu soruları hesaba katılmıyor. Aydınlanmaya sanki, bir filozoflar topluluğunun bir tür düşünme egzersizi olarak ortaya konmuş gibi bakılıyor. Aydınlanma dönemi düşünürleri genellikle dine karşı eleştirel bir bakış taşırlar. Ama bu bakış, dinin inkar edilmesi anlamına bile gelmemektedir. Tam aksine, Aydınlanma dönemi düşünürleri, dinde yer bulan din dışı geleneklerin ayıklanarak dinin tanrı ile kişi arasında bir bağ olarak kalmasını, dinin kamusal bir baskı aracı olmaktan çıkarılmasını sağlamaya çalışırlar.

Bu, Nietzsche'nin yürüdüğü yolun, Nietzsche'den yüz yıl önce yürünmüş olduğunu gösterir. Oysa bugün Aydınlanma dönemi, sanki din karşıtı bir grup filozofun dini ortadan kaldırmaya çalıştığı bir dönem olarak görülüyor.

Bu çalışmada Aydınlanma dönemine yönelik bu olumsuz bakışa bir yanıt verilmesi umulmaktadır.

Bu çalışma gerçek sorunun aklın kendisinde değil, aklın unutulmuşluğunda olduğunu göstermeyi amaçlıyor. Günümüzde felsefe, Cassirer'in işaret ettiği gibi, aklın özünün, temelleri, arkheleri görmeye yönelik bir kavrayış olduğunu unutmuş görünüyor.

Bu söylenenlerden sonra, Ernst Cassirer 1930'lu yıllarda yazdığı "Aydınlanma Felsefesi" başlıklı kitapta söylediklerini daha da dikkatli okumamız gerekiyor:

"Kendimizi bugün hala sistematik ve objektif olarak Aydınlanma felsefesinin temel amaçlarına bağlı hissetsek de, ne yazık ki bizler için "akıl" sözcüğünün anlamı ve belirleme gücü uzun süredir zedelenmiş, zarar görmüş. Bu sözcüğü hala sık sık kullanmaya devam ediyorum; fakat onun *tarihini* içimizde yaşatmadan yapıyoruz bunu.... Çünkü günümüzde olup bitenler, "akıl" teriminin, "rasyonalizm" teriminin, sadece saf tarihsel karakteristiğinden kaynaklanan önemiyle bile ne kadar az etkili olduğunu gösteriyor. Akıl kavramı tarihsel etkisinden bağımsız bir şekilde ele alınırsa, ne kadar yüceltilirse yüceltilsin, bu haliyle sadece kof ve belirsiz bir kavram olarak kalır" (Cassirer 1994:16).

I. BÖLÜM: ÇAĞDAŞ FELSEFEDE AKIL ELEŞTİRİLERİ

I.1 Frankfurt Okulu'nda Akıl Eleştirisi

Günümüzde, özellikle postmodernizmin “akla” ve “ilerleme paradigmasına” yönelttiği eleştiriler, bütün olarak Aydınlanmayı ve Aydınlanma döneminde dile getirilen akıl anlayışını tartışma konusu haline getirdi (Auer 1998:21). Ancak aklın ve Aydınlanma Döneminin tartışma konusu yapılması, ilk kez postmodernizm tarafından gündeme getirilmiş değildir. Aklın ve Aydınlanmanın yaşanan toplumsal sorunlarla —dünyanın içinde bulunduğu durumla— ilişkili olarak eleştiri konusu yapılması ilk kez İkinci Dünya Savaşı öncesinde ve hemen sonrasında Frankfurt Okulu düşünürleri tarafından gerçekleştirildi. Gerçi aklın ve Aydınlanma Döneminin salt felsefi bir sorun olarak eleştirilmesi süreci 19. yüzyılda Hegel, Schopenhauer, Nietzsche ve Dilthey tarafından başlatılmıştı. 19. yüzyıldan gelerek 20. yüzyılda II. Dünya Savaşı öncesinde Bergson, Whitehead, Scheler, Hartmann ve Heidegger tarafından dile getirilen akıl eleştirileri, sorunu daha çok akademik bir düzlemde tartışma konusu yapıyordu.

Ancak, akıl eleştirisinin, 19. yüzyıldan farklı olarak, doğrudan toplumsal bağlamda yaşanan sorunlardan hareketle yapılması ilk kez Frankfurt Okulu düşünürleri tarafından gerçekleştirildi. Frankfurt Okulu'nda eleştiri, 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın ilk yarısında anlaşılan biçiminden farklı olarak, akademik düzlemde değil, toplumsal düzlemde dile getirilir. Frankfurt Okulu düşünürlerinin akıl eleştirisi, Kant'ın 18. yüzyılda yapmaya çalıştığı gibi, insana özgü bir bilme yetisi olarak ya da istemeyi belirleyebilen bir yeti olarak aklın sınırlarının bilincine varmak anlamına gelmez. Frankfurt Okulu düşünürlerinin akıl eleştirisi, sanayi ve tüketim toplumunda olup bitenlerin sorumlusu olarak görülen akla karşı duyulan memnuniyetsizliği, bir hayal kırıklığını dile getirir¹.

¹ Minima Moralia'nın alt başlığı olan “Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar”, tam da bu hayal kırıklığına işaret eder (Adorno 2000).

Frankfurt Okulu düşünürlerinden Horkheimer, Adorno ve Marcuse'un II. Dünya Savaşı sırasında ve savaş sonrasında "akıl" ve "Aydınlanma" kavramlarından hareketle ortaya koydukları Batı uygarlığının toplumsal yapısına yönelik eleştiriler, daha sonraki pek çok eleştiri için esin kaynağı olmuştur. Ancak Frankfurt Okulu düşünürlerini, esin verdikleri daha sonraki pekçok düşünürden yine de ayırmak gerekir. Çünkü Frankfurt Okulu düşünürleri akıl eleştirileriyle aslında "irrasyonalizme karşı aklın savunmasını" üstlenirler (Wellmer 1985:99).

Bu, aklın faşizme varmasının bir eleştirisi ve totaliter olmayan, görünür yüzeyin altına inerek düşünmeyi gerçekleştirebilen bir aklın savunusu; bir anlamda Aydınlanmanın ulaşmayı amaçladığı hedeflerin değerlendirilerek akılla bağlantılarının unutulmasını engelleme girişimidir.

Horkheimer ve Adorno tarafından yazılan ve çağdaş akıl eleştirisinin temel kitapları (Welsch 1996:74) arasında gösterilen *Aydınlanmanın Diyalektiği*¹, Aydınlanma döneminin hedefleri ile varılan sonuç —çağımız— arasında bir hesaplaşmayı amaçlar. Bu hesaplaşma Batı toplumu ve düşüncesini merkeze alan "radikal bir uygarlık ve akıl eleştirisi" anlamına gelir (Wellmer 1985:10; Jay 1989:369). Ancak *Aydınlanmanın Diyalektiği* Frankfurt Okulu düşünürlerinin bu sorunu ele alan tek yapıtı değildir. *Akıl Tutulması*² ve *Minima Moralia*'da³ akıl ve Batı uygarlığında egemen rasyonalite anlayışı, kaynakları ve yol açtığı sorunlar bakımından ele alınır. *Otoriteriyen Kişilik Üstüne*⁴ faşizmin taşıyıcısı olan kişilerin akıl yürütmelerinin psikolojik yapısını belirler. *Tek Boyutlu İnsan*⁵ ise, Batı uygarlığının aşırı rasyonelleşme sonucunda vardığı irrasyonel durumu ortaya koymayı amaçlar.

"Toplumsal politik ihtiyaçları endüstriyel ihtiyaçlar ve istekler haline dönüşüyor; bu ihtiyaç ve isteklerin doyurulması ticareti ve genelin refahını talep ediyor ve her şey sadece aklın vücut

¹ Horkheimer ve Adorno

² Horkheimer

³ Adorno

⁴ Adorno

⁵ Marcuse

bulması olarak görünüyor. Fakat bu toplum bütün olarak usdışıdır (irrational)” ... “Bu toplumu bütün olarak kuşatan ussallık, verimlilik, ve zenginlik, bu toplumun usdışı olmasını da talep ediyor” (Marcuse 1988:9-11) .

“Okul”u temsil eden bu yapıtlardan Aydınlanmanın Diyalektiği ve Akıl Tutulması, akıl eleştirisinin en açık dile getirildiği kitaplar olduklarından, bu çalışmada merkeze alınarak inceleneceklerdir.

Frankfurt Okulu düşünürlerinin akıl eleştirilerini özgün kılan diğer bir nokta da toplumsal sorunlar bağlamıyla sınırlı kalmamaları, bu tür sorunların yaşanmasına yol açan bireylerin psikolojik yapısını, —tek tek kişilerin akıl yürütmelerini— çözümlemeye girişmeleridir. Horkheimer ve Adorno’nun eserlerinde faşizmin ve antisemitizmin taşıyıcısı olan bireylerin dayandıkları rasyonalitenin psikolojik dayanaklarının incelenmesi önemli bir yer tutar. Adorno ve Horkheimer, rasyonalite ve cinsel güdüler, beğenilme, kabul görme arzuları gibi psikolojik belirleyiciler arasındaki bağları kurmada büyük ölçüde Freud’un çözümlemelerinden yararlanırlar.

Freud’dan başka Frankfurt Okulu düşünürlerinin akıl eleştirilerine ilham veren kaynaklardan bir de Nietzsche’dir. Nietzsche’nin aklın kendi çağında otorite ve toplumsal baskı mekanizmalarıyla eş anlamlı hale geldiği saptamasının Horkheimer ve Adorno’nun akıl eleştirilerinde temel motif haline geldiği söylenebilir.

Horkheimer, Adorno ve Marcuse Aydınlanma’nın Diyalektiği, Tek Boyutlu İnsan ve diğer kitaplarındaki eleştirilerinde bir yandan Nasyonal Sosyalizmin barbarlıklarını göz önünde bulundurlar. Diğer yandan da II. Dünya Savaşı sırasında “Okul”un ABD’ye taşınması nedeniyle kapitalizmin bu ülkedeki görünümüne ve “kültür endüstrisine” yönelirler. Frankfurt Okulu akıl eleştirisiyle batı uygarlığında ortaya çıkan fenomenlerden hareketle “batı uygarlığına özgü aklın eleştirisi”ni yapmayı amaç edinir (Welsch 1996:74).

Horkheimer ve Adorno, 20. yüzyılda artık tamamlanmış olması, ya da en azından beklentilere ilişkin bir umut vermesi gerektiğini düşündükleri Aydınlanma

sürecinin sonuçlarından hareket ederek, 18. yüzyılda dile getirilen iyimser öngörülerini sınamayı ve bir bilanço çıkarmayı amaçladılar. Bilmek istedikleri “insanlığın doğru bir insansal duruma ulaşmak yerine neden yeni türden bir barbarlığa gömüldüğü”dür (Horkheimer ve Adorno 1995:11). Bu bakımdan Marxist bir perspektiften hareket eden Frankfurt Okulunun, ilerleme düşüncesini dile getiren 18. yüzyıl düşünürleri kadar, öncelleri olan Marx’ın tarih görüşünün eleştirisini *de* yaptığı görülüyor.

Frankfurt Okulu’ndaki akıl eleştirisi iki ana bağlama yöneliktir. İlk insan ve doğa arasındaki ilişkinin yapısındaki dönüşüm ve bu dönüşümün “şeyleşme” olarak ortaya çıkışına yol açan anlayışı olan “öznel aklın”, “kendini koruma” olarak aklın eleştirisi. Bu anlamdaki “akıl” antisemitizm biçiminde en üst aşamasına varır. İkinci olarak yine “öznel aklın” etkin olduğu Batı uygarlığında “egemenlik” ve “baskı” kurma aracı olarak aklın eleştirisi. Bu iki yönlü eleştiri, “artık anlamı unutulmaya yüz tutmuş bir akıl,” “nesnel akıl” ölçüt alınarak gerçekleştirilir. “Öznel akıl ve “nesnel akıl” kavramları Horkheimer’in *Akıl Tutulması* adlı kitabında dile getirilen kavramlardır. Ama bu iki kavram, aynı adla olmasa da, içeriği aynı kalarak diğer Frankfurt Okulu filozoflarınca da kullanılır. Bu bakımdan akıl kavramının bu iki anlamı arasındaki ayrım Okulu ıralayan temel bir ayrım olarak kabul edilebilir.

1.1.1 Aydınlanma Eleştirisi ve Egemenlik Olarak Akıl

Frankfurt Okulunun ve çağdaş felsefenin önemli yapıtları arasında gösterilen *Aydınlanmanın Diyalektiği*, “Aydınlanmanın kendini tahrif edişinin” (Selbstzerstörung der Aufklärung) nedenlerini araştırır (Horkheimer ve Adorno 1995:12-13). *Aydınlanmanın Diyalektiği*, Aydınlanmanın yirminci yüzyılın hemen başlarında açık faşizm nedeniyle “birdenbire gerilemeye dönüşmesi” olgusu karşısında, bu geriletici öge üzerine bir düşünmedir.

Horkheimer ve Adorno’nun bu kitaplarında kullandıkları “Aydınlanma” kavramı *yalnızca* 18. yüzyıla özgü felsefi akım anlamına gelmez. “Aydınlanma”, Horkheimer ve Adorno’ya göre, “ilerleyen düşünme”, tarihte insansal olanın gelişmesi biçiminde bir ilerleme bulunduğu düşüncesi (fortschreitenden Denken)

anlamına gelir (Horkheimer ve Adorno 1995:19). Horkheimer ve Adorno Aydınlanma (Aufklärung) kavramını bütün bir insanlık tarihi anlamında kullanırlar.

“Aydınlanma kavramı burada 18. yüzyıl felsefesinin ötesine geçer. Aydınlanma burjuva ruhunun süreci demektir. Bu süreç (Aydınlanma) şehir uygarlıklarının başlamasından bu yana Batı Uygarlığının tarihinde kendini gösterir.” (Demirović1999:47)

Kitabın bütünü göz önünde bulundurulduğunda, eleştiri konusu yapılan “ilerleme” düşüncesinin yalnızca 18. yüzyıla ait olmadığı, Odysseia’ya kadar geri götürüldüğü görülür. Ama yine de eleştirilerin hedefi genellikle 18. yüzyıl Aydınlanma filozofları, özellikle de Kant’tır.

Horkheimer ve Adorno’ya göre, Aydınlanma, insanları geleneksel, yönetsel ve dinsel bağımlılıklardan kurtararak özgürleştirmek istiyordu. Bu amaçla başvurulan temel araç, akla dayalı “aydınlatıcı düşünme”dir (aufklärenden Denken). Ancak Horkheimer ve Adorno’ya göre, akla dayalı aydınlatıcı düşünme kavramı “bugün her yerde meydana gelen gerilemenin nüvesini kendinde barındırır” (Horkheimer ve Adorno 1995:14). Horkheimer ve Adorno bu “geriletici öge” üzerinde düşünerek, Aydınlanmanın bu “kadere” yenik düşmesinin önüne geçmeyi amaçlar.

Horkheimer ve Adorno’ya göre, ilerlemeyi amaçlayan düşünmenin insanları despotluğa ve ırkçı “paranoya”ya götürmesi olgusu, dayanılan kuramsal anlayışın bozukluğunu göstermektedir. Adorno’ya göre, Aydınlanmanın içindeki geriletici “nüve” Auschwitz’de “barbarlık” halini alır. Horkheimer ve Adorno’ya göre, ilerlemeyi amaçlayan Aydınlanma ve barbarlık birbirine karşıt kutuplar oluşturmaz. Hatta onlara göre Aydınlanma barbarlık potansiyelini içinde barındırır. Bu nedenle Auschwitz tarihin hümaniteye doğru ilerleyişinde yanlışlıkla sapılmış bir yol olarak görülemez. Adorno, milyonlarca insanın yok edilmesinin modern uygarlığın tam ortasında olup bitmesi olgusundan hareketle “vahşilikten hümaniteye giden evrensel bir tarih olmadığı” sonucuna varır. Ona göre yalnızca “sapandan megabombalara giden” bir tarih söz konusudur (Auer 1998:23). Eğer tarihte içkin bir “ilerleme”

ilkesi varsa, bu zorunlu olarak “cehenneme doğru bir ilerleme”dir. İlerlemenin vardığı yer özgürlük ve adalet değil, yıkımdır. Burada gerçek suçlu “özellikle gerileme amacıyla icad edilmiş” milliyetçilik gibi “modern mitolojiler” değil, bu “hakikat karşısında donup kalmış Aydınlanmanın kendisi”dir (Horkheimer ve Adorno 1995:14): “Hesaplama yapan aklın güneşi mitin karanlık ufkunu aydınlatmıştır; şimdi bu güneşin buz gibi ışıkları altında yeni barbarlık tohumları olgunlaşmaktadır” (Horkheimer ve Adorno 1995:50)

17. yüzyılda Descartes Aklın Yönetimi İçin Kurallar’da akli bilme gücünün insana sağlayacağı olanakları ‘parlayan bir güneş’ metaforuyla anlatmaya çalışıyordu. Descartes’tan üç yüzyıl sonra Horkheimer ve Adorno ise akılla özdeşleştirdikleri Aydınlanma için şöyle söylüyorlar. Aydınlanma

“insanlardan korkuyu kaldırmak ve onları kendilerinin efendisi durumuna getirmek amacını gütmüştür. Ne var ki, tamamen aydınlatılmış yeryüzü bugün muzaffer bir felaketin belirtilerini taşıyor.” (Horkheimer ve Adorno 1995:19)

Horkheimer ve Adorno’ya göre, İngiliz deneycilerinden ve Fransız Ansiklopedistlerden, Alman Aydınlanmacılarına kadar hemen bütün Aydınlanma dönemi düşünürlerinin ana temalarından olan akılla “dünyanın büyüden arındırılması”, mitlerin ve imgelerin egemenliğinin “bilgiyle” ortadan kaldırılması çabası tam aksi bir sonuç doğurmuştur. Bacon’dan başlayan, mitlerin egemenliğine karşı çıkarak bilimin ve bilginin en üstün “güç” olduğunu, dünyanın akla göre düzenlenmesini savunan görüşler, sonunda propaganda aracı olarak radyoya, pike yapan savaş uçağına ve atom bombasına ulaşmıştır. Bu gelinen noktada kendini bir akıl çağı olarak tanımlayan Aydınlanma

“kendi bilincinin son kırıntılarını da kendine acımadan yakıp, kül etmiştir. Mitleri parçalayacak kadar dayanıklı olan düşünme sadece kendini tahrif eden düşünmedir” (Horkheimer ve Adorno 1995:20).

Horkheimer ve Adorno’ya göre, insan ve doğa arasındaki ilişki Aydınlanmaya paralel olarak değişiklik göstermiştir. Bu değişiklik insanın doğanın

bir parçası olduğunun bilincinde olduğu, doğayı animist bir tarzda kavradığı dönemden başlayarak, doğanın sadece sömürülen bir araca dönüştüğü akılla yönlendirilen “aydınlanmış” çağlarda tamamlanmıştır.

Horkheimer ve Adorno’ya göre, insanın doğayı araçlaştırmacı bu bakışının ardında tek tanrılı dinlerin insan ve doğa arasında kurduğu ilişki yatmaktadır. Örneğin Tevrat’ın 1. Bap 27. ayetinde “Semereli olun ve çoğalın, ve yeryüzünü doldurun, ve onu tabi kılın; ... hareket eden her canlı şeye hakim olun” biçiminde dile getirilen, dünyanın insana hizmet etsin diye yaratıldığı düşüncesi, doğanın sömürülmesinde; “şeyleştirilmesinde” başlıca dayanak noktası olmuştur.

Aydınlanmış bir çağdan bakıldığında, nesnelere canlılık atfeden büyüye dayandığı için küçümsenen animizm ise, doğanın şeyleştirilmesine olanak tanımaz. Horkheimer ve Adorno’ya göre, bugün doğanın şeyleşmesinin temelinde animizmin ve antropomorfizmin ortadan kalkmış olması yatmaktadır. Çünkü animizmi yadsıyan tek tanrılı din inancının bir sonucu olarak “özne konumundaki insan, doğaya ait olan nesneleri ve doğallıkları, kendinden daha alt konumda ve dışarıdaki “diğerleri” olarak görmeye başlamıştı” (Jay 1989:376) Böylece “animizm şeylere ruh kazandırmıştır (beseelt), endüstriyalizm ise ruhları şeyleştirmektedir” (Horkheimer ve Adorno 1995:46).

Horkheimer ve Adorno’ya göre, bu yöndeki bir bilim, bilgi ve akıl anlayışına dayanan Aydınlanma, dünyaya ve insanlar arası ilişkilere –Aydınlanma öncesi dönemin animizmine karşıt olarak–, “hesaplanabilirlik ve yararlılık” ölçütleriyle bakma ilkesini yerleştirir. Bu iki temel ölçüt, daha sonra Horkheimer’in “özel akıl” (Horkheimer 1998) adını vereceği düşünme tarzının da ana nitelikleridir. Aydınlanmanın beraberinde getirdiği “rasyonellik” bu iki ilkeye dayanır. Doğaya ve insana bu “rasyonellik” ölçütleriyle bakmak totalitarizme, dolayısıyla çağımızda çeşitli biçimleriyle yaşanan faşist ilkelere dayalı yönetimlere kapıyı açar. Tek tanrılı dinlerle başlayan, 18. yüzyılda tepe noktasına ulaşan Aydınlanma, öncelikle antropomorfizmi ve animizmi öldürmekle işe başlar, ardından “hesaplanabilirlik ve yararlılık” ölçütleriyle insanın doğanın efendisi olduğu, doğanın insana hizmetle

yükümlü olduğu fikrinin sonuna kadar işletilmesi gelir (Horkheimer ve Adorno 1995:22). Ancak insanlar,

“otoritelerindeki artışın bedelini egemenlikleri altına aldıkları şeylerden yabancılaştırmakla ödüyorlar. Aydınlanmanın şeylere karşı tutumu, diktatörün insanlara karşı tutumu gibidir. O, insanları davranışlarını yönlendirebildiği kadarıyla tanır” (Horkheimer ve Adorno 1995:25)

Dışarıdaki doğa üzerinde egemenlik kurmaya çalışan insan, kendi içindeki doğayı da boyunduruk altına alır. Aydınlanmanın akıl anlayışı egemen olmanın kendisini bir amaç haline getirir: “Egemenlik için egemenlik içselleştirilir”.

Horkheimer ve Adorno’ya göre, bu durum Aydınlanmanın “totaliter” ırasına işaret eder. Aklın giderek daha fazla öznelleşmesi, biçimselleşmesi karşısında “nesnel” yapısını koruyan tek insansal etkinlik de egemenlik kurma halini alır (Horkheimer 1998:120). Bu boyunduruk altına alma sürecinin sonunda hedef olarak gösterilen “mutluluk, sağlık gibi terimler”, “düşünsel ve maddi üretim için elverişli koşullar”ın sağlanmasından başka bir anlam taşımaz. Hayatın yüksek amaçlarını belirlemesi engellenen akıl, sonuçta öznenin özerkliğinin ortadan kaldırılışına ve öznenin dünyanın bir parçası, bir “şey” haline gelmesine yol açar. İnsanın dışındaki doğanın “köleleştirilmesinde” anlamlı bir amaç güdülmediğinden, içteki doğa aşılmış ya da kazanılmış değil, “bastırılmış” olur. (Horkheimer 1998:120)

Aklın hesaplamaya dayalı dünyayı şekleştirmeye yönelik kullanımı, doğa üzerindeki egemenliği güvence altına almadığı gibi, ahlâkın ve hukukun dinsel–metafizik kökenleriyle bağlarını da koparır (Auer 1998:26). Aydınlanma halk dinlerinin ve “göksel” olduğu iddia edilen şeylerin değerini düşürmeyi amaçlarken, kendisi de değerini düşürdüğü öğelerin yerine *geist*, *hakikat*, *akıl* gibi yeni mitler yerleştirir. Hatta Aydınlanma kavramının kendisi bile bir mittir artık. Aydınlanmanın mit üretir hale gelmesi “mitlerin Aydınlanmayı gerçekleştirmeleri gibi Aydınlanmanın da attığı her adımla iyiden iyiye mitolojiye karışma[sı]” sonucunu doğurur (Horkheimer ve Adorno 1995:28).

Tarihin varacağı noktaya ilişkin olarak önceden yapılan hesaplamalarla dünya “matematikleştirilirken”, Aydınlanma mitlerin karşısına yeni, bilgilere dayanan bir görüş koyduğu sanısına kapılıyordu. Böylece ulaşılan sonuç bakımından “düşünme ile matematik” özdeş hale getiriliyordu. Bu özdeşleşme düşünmeyi “şeyleştirir”, bir “alet haline getirir” (Horkheimer ve Adorno 1995:43). Düşünmenin şeyleşmesi, salt bir araç haline gelmesi, gerçeklik tarzında varolmayı tek varolma tarzı haline getirir (Horkheimer ve Adorno 1995:44).

Horkheimer ve Adorno’ya göre, aklın Aydınlanma yolunda vardığı yer, “düşünmenin sınırlandırılması” ve her türlü “karşı düşüncenin egemenler tarafından yasaklanmasıdır”. Çünkü bu tarz karşıt sonuçlara da varabilen düşünme olmadığında dünya bir şeyleşme durumunun ortasına atılmıştır. Artık insanlık, makineleşmiş dünyadan, gelecek ve toplum için yararlılık bekleyemiyor, bu durum artık yalnızca sistemin devamlılığını amaçlıyor, sistemlerin insanların yararına olmaları değil, insanların sistemlerin yararına olmasına çalışılıyor. Böylece artık “makinelere besledikleri insanları sakatlayıp tahrif etmektedir.” (Horkheimer ve Adorno 1995:56)

Oysa bunların olmasına neden olan akıl bir görüntüden (Schein) ibarettir. İnsanlık baştan sona “aydınlatılmış” böyle bir görüntünün içinde kaybolmuş durumdadır. Bu görüntü tek tercih seçeneği emir ve boyun eğiş olan ve bir tür egemenlik aracı haline dönüşen akıl tarafından ortadan kaldırılamaz. Çünkü “kendi baskı mekanizmasında doğayı yansıtan ve devam ettiren düşünme... kendisini... baskı mekanizması olarak yansıtmaktadır.” (Horkheimer ve Adorno 1995:58). Horkheimer ve Adorno’ya göre, ilkin doğaya egemen olmada karşımıza çıkan egemenlik fenomeni “aklın varoluş nedenidir” (Horkheimer ve Adorno 1995:59)

Horkheimer ve Adorno’ya göre, insanla doğa arasındaki ayrışmayı güçlendirmesi, kalıcı hale getirmesi bakımından “Aydınlanmanın kendini gerçekleştirmekten vazgeçtiği” söylenebilir. Aydınlanma ancak bu durumu “uygun bulmayı reddettiği ve sahte mutlaka, bulanık egemenlik ilkesini ortadan kaldırmaya cesaret ettiği zaman kendine gelir” (Horkheimer ve Adorno 1995:61). Böylece “ilerlemenin ruhu” hedefinden çevrilebilir. Doğa üzerinde egemenlik kurmaya

alışan bilim, doğayı “başlangıçtaki doğa olarak” hatırladığında ise “Aydınlanma kendini yetkinleştirir ve yüceltir” (Horkheimer ve Adorno 1995:62)

Sonuç olarak Horkheimer ve Adorno’ya göre “akıl” kavramının anlamlarından biri, bir egemenlik kurma yetisi olarak akıldır. Bu anlamdaki aklın, Horkheimer ve Adorno’ya göre insanın doğayı egemenliği altına alma çabasından başlayarak günümüzde bütün toplumsal süreçlerin baskıcı, otoriter bir karakter kazanmasının nedeni olduğu söylenebilir.

I.1.2 Araçsal Akıl ve Kendini Koruma Olarak Akıl

Frankfurt Okulu’nun akıl eleştirilerinde araçsal aklın eleştirisi çok önemli bir yer tutar. Burada “araçsal akıl” kavramı ile anlatılan akıl yürütme tarzı, Weber’in rasyonalite biçimlerini zmlediği yapıtında (Weber 1995) “amaçsal rasyonalite” (Zweckrationalitaet) olarak adlandırılır. Weber’e göre amaçsal rasyonalite toplumsal etkinliğin belirleyicilerinden biridir. Bir eylem

“dış dünyadaki nesnelere ya da başka insanların davranışlarına ilişkin beklentiler, iyice düşünülüp taşınılmış özel amaçlara ussal olarak ulaşmak için koşul ya da araç olarak kullanılarak” (Weber 1995:44)

belirlendiğinde amaçsal rasyonalite tarafından belirlenmiş olur.

Weber’e göre, eylemlerini amaçlara, araçlara ve sonuçlara göre yönlendiren kişi, amaç bakımından rasyonel davranıyor demektir. Bu kişi ne duygularına ne de geleneklere uygun olarak davranır. Eylemlerini amaçsal rasyonaliteye göre yönlendiren bir kişi için duygular ya da gelenekten gelen “değerler” ancak bir engel anlamıgelir. Böyle kişiler için “değer bakımından rasyonel” olmak (Wertrationalitaet) her zaman irrasyoneldir (Weber 1995:44-45).

Horkheimer ve Adorno alışmalarında Batı uygarlığında tek tek kişilerin eylemlerinde baskın belirleyici haline gelen amaçsal rasyonaliteyi eleştiri konusu yaparlar. Horkheimer ve Adorno’nun eleştirilerinde “amaç rasyonalitesi” “araçsal

akıl” adını alır. Yani belirli bir düşünme tarzı genel olarak düşünme yetisini nitilemekte kullanılır. Horkheimer ve Adorno “amaçsal aklın” eleştirisini “kendini koruma olarak akıl” kavramından hareketle yaparlar.

“Kendini koruma” (Selbsterhaltung) kavramı Horkheimer ve Adorno’nun hem ortak çalışmalarında hem de tek tek yürüttükleri çalışmalarda merkezi rol oynayan, Batı uygarlığında akıldan genel olarak ne anlaşıldığını göstermek için başvurdukları kavramlardan biridir. Horkheimer ve Adorno’ya göre, Spinoza’nın Ethica’da dile getirdiği “kendini koruma (Selbsterhaltung) çabası, erdemin biricik temelidir” (Spinoza 1984:240) düşüncesi Batı uygarlığının temelini oluşturur. Ayrıca Machiavelli, Hobbes ve Mandeville de eserlerinde aynı ilkeye dayalı eylemleri yüceltirler.

Horkheimer’e göre insanın, gereksinimlerini hayvanlarda olduğu gibi içgüdü yardımıyla doyuramaması insanı toplumsal bir varlık kılar. Bireyin gereksinimlerini toplumsal yapılar içerisinde doyurması “bireyin bütüne uyum sağlamasıyla” olanaklıdır. Bireyler ve toplum arasındaki ilişkiyi düzenleyen ölçüt ise “yararlılıktır” (Horkheimer 1987:323). Akıl, bu bağlamda “bireyin eylemlerinde kendi yararı ve toplumun yararı arasındaki dengeyi bulması” anlamına gelir (Horkheimer 1987:324).

Horkheimer ve Adorno’ya göre, günümüzde sanayi kültürü tarafından norm haline getirilmiş davranış tarzları bireylere biricik makul (vernünftig) davranış olarak dayatılır hale gelmiştir. Çünkü bireylerin kendine bakışı bu sanayi toplumu tarafından belirlenir: birey artık bir “şey”dir, istatistik bir ögedir. Bireylere dayatılan makul davranış ölçütü de kendini korumak, işlevinin nesnelliğiyle başarılı yada başarısız şekilde uyum sağlamak ve bu uyuma ilişkin karşısına konmuş modelleri örnek almaktır. Bu modellerin dışına çıkmak ise, toplumsal yapıyı kuşatan sendikalar, meslek örgütler, dernekler gibi mekanizmalar nedeniyle olanaksız hale gelmiştir. (Horkheimer ve Adorno 1995:46). Doğanın öğelerinin bir araç konumuna indirgenişi gibi, toplumsallığın öğeleri de birer işlev ilişkisine indirgenirken, biricik doğru eylem ölçütü bireylerin “kendini koruması” haline gelir. Kendini koruma

toplumsal yapının üst katmanlarına çıkıldıkça faşist iktidarı ele geçirme mücadelesi olarak ortaya çıkarken, alt katmanlarda “ne pahasına olursa olsun haksızlığa uyum sağlamak” olarak kendini gösterir (Horkheimer ve Adorno 1995:109). Böylece dünyanın nesneleşmesi süreci, kişiler arası ilişkilere de yayılarak tamamlanmış olur. Günümüzde

“Akıl, inatla amaca yönelmiş şekilde ve sonucu insanlar için her çeşit tahminin dışında kalan maddi üretimin tam olarak hesaplanmış işleyişi gibi ciddi sonuçlar yaratacak diğer aletlerin yapımına yarayan bir alet hizmeti görmektedir.” (Horkheimer ve Adorno 1995:48).

Bireyin toplumla özdeşleşme –uyum içinde bulunma- zorunluluğu burjuva bireyinin öznel çıkarlarını (Selbstinteresse) rasyonel eylem ölçütü haline getirir. Horkheimer burada, Locke’un İngilizce’de aklın anlamlarına ilişkin olarak yaptığı çözümleme ile burjuva bireylerinin akli kendini korumaya dönüştürmesi arasında sıkı bir bağ olduğu düşüncesindedir (Horkheimer 1987:326).

Bugün çağımızda kişilerin karakter özelliklerinin çeşitliliği bile yalnızca bir kaynaktan, “kendini koruma” olarak akıldan gelir. Çağımızda egemen akıl biçimi olarak kendini koruma kişi olmanın özelliklerini de belirler. Kibarlık, tutum, görgü, doğruluk, tümüyle bireyin toplumsal duruma uyumunun –kendini korumasının– yaşamsal biçimleridir (Horkheimer 1987:328).

Ancak Burjuva aklının kalıcı hale gelen biçimsel genelliği, gelişen evrensel dayanışma bilinci anlamına gelmez. Bu akıl doğruca düşünce ve nesne arasındaki kuşkucu ayrılmayı dile getirir. (Horkheimer 1987:327) Çünkü düşünme burjuvazinin elinde basit bir “araç” haline gelir. Düşünme Locke ve Kant’ta bir şeyi somut olarak düşünmek değil, şeylerin düzenlenmesi ve sınıflandırılmasıyla, yetinmek anlamına gelir. Bu da şeylerin yalnızca bir değişim değeri içerisinde düzenlenmesine, herşeyin değerinin pazar fiyatına göre para ile ölçülmesine varır. Burada Horkheimer ve Adorno’ya göre Aydınlanmanın aklını temsil ettiği düşünülen Kant’ın biçimselciliği ve Locke’un deneyciliği aynı şeye, kendini korumaya yönelir.

Aydınlanma, kendini korumayı amaçlayan kavramsal yapılar ve yapıp etmeler dışındaki bütün insansal etkinlikleri mite özgü bir “karanlık” içinde görür. Aydınlanmaya göre “kendini koruma ile rasyonel bir ilişki kurmadan” yaşamaya çalışan kişi tarih öncesi çağlara geri dönmüştür (Horkheimer ve Adorno 1995:47). Her şeyi, kişinin kendisini de şeyleştirebilen bu bakış açısı aklı (Vernunft) da “şeyleştirerek” ekonomik aygıtın araçlarından biri haline getirmiştir (Horkheimer ve Adorno 1995:48).

Horkheimer ve Adorno’ya göre, Kant’ın bilgi görüşünde ortaya konan akıl —genel olarak dile getirildiği biçimiyle: “Aydınlanma aklı”—, anlama yetisine sistemli bir bütünlük, —“totalite”— verme yetisidir. Aydınlanmamış bireyi temsil eden “ergin olmamışlık” ise, aslında yapıp edilenlerde bu sistemli bütünlüğe —totaliteye— ulaşamamışlık durumudur. Horkheimer ve Adorno’ya göre, bu bütünlüğe ulaşmanın ilkeleri “kendini korumanın ilkeleridir”. Böylece Kant’ın insanların içinden çıkarılması gerektiğini savunduğu “ergin olmama” durumu bir “kendini koruma acizliği” olarak ortaya çıkar (Horkheimer ve Adorno 1995:101). Horkheimer ve Adorno’ya göre, 18. yüzyılın Aydınlanmadan anladığı şey, sonuçta, Spinoza’nın dile getirdiği “kendini koruma” ilkesini yeniden güncel kılmaktan öteye geçemez.

Horkheimer ve Adorno’ya göre, özellikle Kant’ın bilgi görüşünde temsil edildiği biçimiyle Aydınlanma aklı, bu güçlüğü aşmak üzere dünyanın “kendini koruma amacına” göre yönlendirilmesini savunur. Bu tarz bir yönlendirme ise ancak nesneleri boyunduruk altına alma malzemesi haline getirmeye yarayan işlevlerden başka hiçbir işlevi kabul etmeyen “hesaplayıcı düşünme merciini” oluşturur (Horkheimer ve Adorno 1995:101). Horkheimer ve Adorno’ya göre, Aydınlanmada baskın anlayışa göre akıl “hesaplama ve, plan yapma organıdır, hedeflere karşı tarafsızdır” şeyler ve arasında “koordinasyon” sağlamayı amaçlar (Horkheimer ve Adorno 1995:106).

Horkheimer ve Adorno’ya göre, Kant’ın bilgi görüşünde akıl iki ayrı anlama gelir. İlk “Transzendental bireyüstü ben” olarak akıl, insanların gelecekte

“özgürce bir arada yaşaması düşüncesini içerir”. Horkheimer ve Adorno’ya göre, Kant’ın bu düşüncesi bir “ütopya”dır. İkinci anlamda, şeyleştirme yetisi anlamında, “hesap yapan düşünme mercii” anlamındaki akıl ise, “dünyayı kendini koruma amacına göre düzenler (Horkheimer ve Adorno 1995:101). Dolayısıyla Horkheimer ve Adorno’ya göre, Aydınlanmanın akıl anlayışı denen düşünme tarzı, toplumsal yapı üzerinde egemen olduğunda toplumları ya da grupları oluşturan tek tek bireyleri herbirini kendini korumaya yönelik olarak programlayarak yalnızca birer işlev, birer işleyiş ögesi haline getirmektedir.

1.1.3 Öznel Akıl—Nesnel Akıl

Horkheimer “öznel akıl” ve “nesnel akıl” kavramlarını “Araçsal Aklın Eleştirisi”¹ adlı kitabında kullanır. Ancak bu kitapta yer aldığı biçimiyle bu iki kavramı ele almadan önce, Horkheimer’in, çağında akıl kavramına biçilen değer hakkındaki saptamalarına kısaca değinmek gerekiyor

Horkheimer’e göre, Batı uygarlığının kökenine ait olan özgürlük, demokrasi, insan hakları gibi en temel kavramlar parçalanmış bir durumdadır. Ona göre yeni kuşakların artık bu kavramlara güvenmeyişinin temelinde, faşizmin insanları bu kavramlara karşı kuşku içinde bırakması yatar. Çağın, güvenilirliğinden kuşku duyduğu, daha ne kadar ayakta kalabileceği sorgulanan kavramlardan biri de, “biricik merkezî kavram” olan akıldır (Horkheimer 1987:320). Öyle ki bugün akıl sözcüğü “bir dil alışkanlığı gibi görünüyor” (Horkheimer 1987:322).

Bir zamanlar dünyayı karmaşadan, kaostan, bilinmezlikten kurtararak düzene kavuşturması, toplumsal yapıyı “doğal durum”dan çıkararak doğru yönde —uygarlığa doğru— harekete geçirmesi beklenen akıl, faşizm çağında artık anlamsız bir öge haline gelmiştir (Horkheimer 1987:324). Aklın değerce böyle bir konuma düşmesiyle birlikte verili gerçekliğin ötesine işaret eden bütün ideler de değerini

¹ “Zur Kritik der instrumentellen Vernunft”

kaybeder. Böylece insan onuru, insancılık ve özgürlük daha az değer taşır hale gelir. Hatta bu nedenle bu sözcükler artık güven vermek yerine kuşku uyandırıyorlar.

Horkheimer bu noktada, Locke'un İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme'de akıl kavramının anlamları üzerine yaptığı çözümlemeyi ele alır.

“İngilizce’de ‘reason’ (us) sözcüğünün değişik imlemleri vardır: kimi kez doğru ve açık ilkeler anlamına gelir; kimi kez böyle ilkelerden yapılan açık ve sağlam çıkarımları, kimi kez de nedeni, özellikle de ereksel nedeni anlatır.” (Locke 1992:426)

Horkheimer’e göre, Locke’un bu çözümlemesi aklın dört tür etkinliğini gösterir: yeni hakikatlerin bulunması, onların bağlantılarının düzenlenmesi ve saptanması ile sonuçlar çıkartmak. Ancak Horkheimer’e göre, Locke’un bu çözümlemesi doğru olmakla birlikte eksiktir. Çünkü Locke’un bu işlevleri yerine getirebilecek bir yeti olarak akıl hakkındaki düşüncelerinde bütün bu işlevleri düzenleyecek bir “erek neden” düşüncesi eksiktir.

“Erek neden görmezden gelinirse bu işlevler bugün için de rasyoneldir. Bu anlamdaki akıl işletmelerin yönetilmesi kadar modern savaş teknikleri bakımından da vazgeçilmez oldu. Aklın belirlenimleri... amaç ve araç arasındaki doğru uyumdur, bu da iş tasarrufu yapan işlev olarak düşünme demektir. Akıl bir araçtır ve bir yararı vardır: erdem olarak soğukluk ve ölçülülük” (Horkheimer 1987:323).

Faşizmin dünyayı içine düşürdüğü durum karşısında aklın konumunu bu şekilde betimleyen Horkheimer, Aydınlanmanın Diyalektiği’inde Adorno ile birlikte dile getirdiği, aklın insanlığın ilerlemesi ile paralel bir şekilde biçimselleşmesi, dünyayı ve insansal öğeleri şeyleştirilmesi olgusunu Akıl Tutulması’ında kendi başına bir sorun olarak inceler. Aydınlanmanın Diyalektiği’ndeki “biçimsel akıl”, “kendini koruma” olarak akıl, Akıl Tutulması’nda “özel akıl” adını alır ve daha ayrıntılı olarak betimlenir.

Horkheimer sınıflandırma, çıkarsama ve tümdengelleme yeteneğine dayanan, araçlar ve amaçlarla ilgili olan ve belirlenmiş amaçlara ulaşmak için seçilen

araçların yeterli olup olmadığıyla ilgilenen akla “öznel akıl” adını veriyor. Bu, “düşünme yetisinin soyut işleyişi”dir. Horkheimer başka bir bağlamda “öznel akı” insansal bir yeti olarak değil de, bir “tutum” olarak da ele alır. Ona göre öznel akıl

“sorumsuzluğa, keyfiliğe düşmekten ve basit bir zihin oyununa dönüşmekten korkan bilincin kendini özne ile nesne arasındaki yabancılaşmaya, toplumsal şeyleşme sürecine uydurmasıyla ortaya çıkan bir tutumdur” (Einstellung) (Horkheimer 1998:177)

Burada akıl, öznenin (ve bağlı olduğu grubun) varlığını sürdürmesi için olanaklı en uygun araçların bulunup kullanılması anlamını taşır (Horkheimer 1998:55). Öznel akıl, genel olarak bakıldığında, belirli bir amaca uygun araçları bulma yeteneğidir. Bu anlamdaki akıl amaçların kendi başına taşıdığı değer ne olduğunu, yani amaçların kendilerinin de akla uygun olup olmadığını sorgulamaz bile. Horkheimer’e göre bu tanım yukarıda aktarıldığı biçimiyle Locke ile başlayan Aydınlanma geleneğinin akıldan anladığı şeye uygun görünmektedir.

Horkheimer’e göre, öznel akıl düşüncesi Batı düşünce yapısında temelden bir dönüşümü gösterir. Çünkü Horkheimer “Batı düşüncesinde” uzun süre bu akıl anlayışının tam tersi bir anlayışın egemen olduğunu savunur. Ona göre bugün artık etkisini yitirmiş olan bu anlayış, araçlara değil de amaçlara önem veriyordu ve akıllı öznenin dışında, insanlar ve sınıflar arası ilişkilerde, toplumsal kurumlarda ve doğada varolan bir güç olarak görüyordu. Belirli bir kişinin yapıp ettiklerinin “akla uygunluk derecesi”ni belirleyen ölçüt de, kişinin “bu bütünlükle arasındaki uyumdu”. Böylece bütün evrene yayılmış bulunan akıl, yapılacak eylemlerin de ölçütü oluyordu. Bu akıl anlayışının ardından gelen akıl anlayışı, —öznel akıl— ise, aklın sadece insan zihninde bulunan bir yeti olduğunu savunur. Öznel akıl açısından, akıl bir nesneye, bir eyleme ya da bir düşünceye ilişkin olarak kullanıldığında, anlatılmak istenen, ‘akıllıca’, ‘akla uygun’ bulunanın “bir başka şey için iyi olduğudur” (Horkheimer 1998:57). Öznel akıl açısından kendi başına “nesnel” bir amaç yoktur, “bir amacın öbürüne üstünlüğünü tartışmak anlamsızdır.”

Nesnel akıl ise, öznenin düşünme yetisinin araçlaştıramayacağı kendinde-nesnel amaçlar bulunduğu düşüncesine dayanır. Horkheimer'a göre

“Aklın bugünkü bunalımının temelinde, düşüncenin belli bir noktadan sonra böyle bir nesnelliği ya hiç kavrayamaması ya da bir sanrı olarak reddetmesi yatmaktadır. Bu süreç giderek bütün rasyonel kavramlara yayılmış, sonunda hiçbir gerçeklik kendi başına akla uygun olarak görülmez olmuştur. Akıl öznelleşirken biçimselleşmektedir de” (Horkheimer 1998:58).

Dünyada ortak bir payda bulunduğunu, bazı şeylerin kendi başlarına da değeri olduğunu savunan “nesnel akıl”, çıkarların çatışmasından başka hiçbir şeyin göze görünmediği dünyamızda, artık ikinci plana itilmiştir. Nesnel anlamdaki akıl hiçbir zaman toplumsal gerçekliği bütün olarak belirlememiştir ama, aklın bugün her türlü “eğilim ya da tercihten” arındırılması, aklın insan eylemleri ve hayat tarzları hakkında yargıda bulunma hakkını da ortadan kaldırmıştır. Akıl eylemler ve yaşam tarzları hakkında yargıda bulunma görevini “çatışan çıkarlara” bırakmak zorunda kalmıştır. Bu noktada Adorno'nun *Minima Moralia*'sına göz atmak aydınlatıcı olabilir. Adorno'ya göre “nesnel doğrunun ne olduğuna” karar vermek konusunda yaşanan sıkıntıların ardında yatan asıl neden, öznel ve nesnel kavramlarının yer değiştirmiş olmasında yatar. Günümüzde nesnel kavramı “olguların tartışma yaratmayan yönü”, sorgulanmamış, sınıflandırılmış veriler —çoğunluğun onay verdiği şey— için kullanılıyor. Öznel kavramı ise bütün hazır yargıları reddederek bu genel mutabakata aykırı düşen, “nesnenin kendisiyle bağlantılı” olmanın karşılığında kullanılıyor. Oysa Adorno'ya göre, nesnel ve öznel kavramları yer değiştirmelidir (Adorno 2000:72).

Bugün akıl, hayatın “en yüksek amaçlarını belirleme” yetkisini kaybetmiştir. Günümüz toplumunda aklın görevi “karşısına çıkan herşeyi basit bir araca indirgemek” ve bu indirgemeyi süregelen duruma getirecek düzenleyici bir etkinliği yerine getirmektir (Horkheimer 1998:119). Hayatın rasyonel kılınması artık toplum plancılarının görevidir. Böyle bir ortamda birey de bütün gücünü şeylerin hareketine uyum sağlamak yönünde kullanmak zorundadır. Bu uyumlu olma zorunluluğunu bireylere duyuran öznel-biçimselleşmiş akıldır. Horkheimer'e göre, doğaya egemen

olma araçları geliştikçe, kendini korumak adına bu araçlara hizmet etme zorunluluğumuz da artmıştır (Horkheimer 1998:121-122).

Horkheimer'e göre, öznel aklın baskın hale geldiği günümüzde eylem ve inançlarımızın ölçütleri, ahlâk ve siyasetin temel ilkeleri ve bütün önemli kararlar, yalnızca ve yalnızca yarar zarar ilişkisine göre belirlenir. Böylelikle de "korkunç eylemler ve insanlık dışı durumlar diye bir şey kalmaz". Oysa "akıl kavramı doğduğunda" ondan amaçlar ve araçlar arasındaki ilişkiyi düzenlemesi değil, amaçları anlaması, hatta belirlemesi bekleniyordu. "Nesnel akıl" insan eylemleri için değişmez, "mutlak doğru" niteliği taşıyan ölçütler bulunduğunu, eş deyişle "erek nedeni" dile getirir. Böylece Horkheimer'e göre, nesnel akıl ikili bir anlam kazanır: Nesnel akıl bir yandan gerçekliğin içinde bulunan ve bizi belirli bir davranışta bulunmaya çağıran bir yapıya işaret ederken, diğer yandan da, bu çabanın kendisini ve bu türden bir yapıyı yansıtmaya yeteneğini belirtir (Horkheimer 1998:61). Horkheimer'e göre "zeki" bir insan olmak amaçlarla araçlar arasında doğru bağları kurmanın ötesinde bir anlam taşır. Ona göre zeki bir insan, sadece doğru akıl yürüten değil, "zihni nesnel içerikleri algılamaya açık, onların özsel yapılarından etkilenebilen ve bunları sözle ifade edebilen insan demektir" (Horkheimer 1998:92).

Horkheimer'e göre "Aydınlanma filozofları", aklın biçimselleşmesinde önemli suçlular arasında sayılmalıdır. Horkheimer'in gözünde Aydınlanma felsefesi aklın nesnel yanının zayıflaması ve biçimselleşmesini hızlandırmış, geri dönülemez bir noktaya getirmiştir. Çünkü Aydınlanma döneminde (Locke, Hume ve Kant gibi) filozofların eleştirileri dinin bilim, sanat, politika ve bütün insanlık için geçerli olduğu düşünülen "hakikatle ilişkisinin" ortadan kaldırılması anlamına gelir (Horkheimer 1998:65). Horkheimer'e göre, akli özek kılmak amacıyla dine yöneltilen eleştiriler tam aksi bir sonuç vermiş ve "özerkliği kalmayan akıl bir araç haline gelmiştir" (Horkheimer 1998:67). Aklın dinden ayrılması nesnel yanının zayıflamasında ve biçimselleşmesinde yeni bir adım oldu.

"Aydınlanma filozofları dine akıl adına saldırıyorlardı; sonuçta öldürdükleri, kendi çabalarının güç kaynağı olan metafizik ve nesnel

akıl kavramı oldu. Gerçekliğin doğasını algılama ve hayatımıza yön verecek ilkeleri belirleme aracı olarak akıl kavramı bir yana atılmıştı. ...Aklın ya da Aydınlanmanın tarihi, akıl sözcüğünün bile mitolojik bir çağrışım taşıdığı bir durumla sonuçlanmıştır. Ahlâkî ve dinsel bir kavrayış etmeni olarak akıl kendini yok etmiştir.” (Horkheimer 1998:65)

Horkheimer’e göre, Aydınlanmanın dinin “mutlak hakikati”nin yerine geçirmeye çalıştığı “hoşgörü” ilkesi de aklın öznelleşmesine giden süreci kolaylaştırmıştır. Ona göre dinsel hoşgörü bir yandan dogmatik otoritenin baskı mekanizmalarından kurtulma anlamına gelirken, diğer yandan da her türlü” zihinsel içeriğe karşı” bir tarafsızlık durumuna yol açar ve bu da göreciliği doğurur (Horkheimer 1998:66).

Horkheimer’e göre, nesnel aklın yerine öznel aklın geçmesi sürecinde Aydınlanma felsefesinin din eleştirileri tek neden değildir. Aydınlanma dönemi sonrasında, 19. yüzyılda ortaya çıkan pozitivizm, akli nesnel içeriklerden koparıken, pragmatizm de akli kendi dışında belirlenmiş içeriklere teslim etmiştir. Böylece akıl iki ayrı yönden gelen etkiyle tümüyle toplumsal sürece boyun eğmiştir. Pragmatizm W. James’ten devraldığı doğruluk kuramıyla, şeylerin değerini onların bir işe yarayıp yaramamalarına indirgemıştır. Doğruluğun yapılıp edilenlerin sonucuna, “başarısına” bağlı olduğu düşüncesi, “anımsamaya ve derin düşünmeye vakti olmayan bir toplumu yansıtır”. Ama “doğrunun belirli bir tarihsel anda mutluluğun tam tersini verebileceği, insanlık için çok şiddetli bir sarsıntı anlamına gelebileceği” pragmatizmi temsil eden filozoflar tarafından kabul edilemez bile (Horkheimer 1998:89). Aklın öznelleşmesi öznel aklın bile kendisinden beklenen işlevleri yerine getirememesine varmaktadır artık. Biçimselleşmiş akla göre, despotizm, zulüm ve baskı kendi başlarına kötü değildir; eğer kurucularının kazançlı çıkma olasılığı varsa, hiçbir rasyonel merci diktatörlüğe karşı bir yargıda bulunamaz. “Bir grup aydınlanmış insan düşünülebilecek en büyük kötülüğe savaş açtığı anda bile, öznel akıl, savaşı zorunlu kılan kötülükle insanlık arasındaki uyumsuzluğa ilişkin bir şey söylemeyecektir” (Horkheimer 1998:75).

Avrupa’da faşizm rüzgarı olarak en üst aşamasına varan biçimsel akıl, Amerika kıtasında pragmatizm ve bunun doğaya uygulanmış biçimi olan Darwinizm şeklinde kendini gösterir. Horkheimer’e göre evrim kuramının dayandırıldığı “en uygun olanın yaşamaya devam etmesi” ilkesi, biçimsel aklın kavramlarının doğa tarihinin diline aktarılması’ndan başka bir şey değildir. Horkheimer’in yorumuna göre Darwin’in evrim kuramı içerisinde akıl yalnızca sıradan bir organdır ve belirli bir türün belirli koşullarda yaşayabilecek en uygun tür olmasını sağlayan bir el ya da gagadan daha farklı değildir. Hatta ona göre, popüler bir Darwin yorumu, “doğal ayıklanmanın sonuçta akıldışı olandan akla uygun olanı çıkartacağını” dile getirir. Horkheimer’e göre Darwin’in sunduğu biçimiyle evrim, nesnel akıl anlamında bir “erek neden” olan yetkinleşme ilkesi boyunca ilerleme anlamına gelmez, yalnızca hayat koşullarına uyum gösterme anlamına gelir.

Darwin ve ardılları tarafından ortaya konan yaklaşım, dünyanın bir tinin (Geist) ürünü olduğu düşüncesini bir yana bırakır, yerine, tinin doğal süreçlerin ürünü olduğu düşüncesini koyar. Böylece, Horkheimer’e göre, Darwincilik doğanın içinde bir hakikat ya da akıl ögesi bulunduğunu dile getiren her türlü teolojik ve felsefi sistemin yıkılmasına yol açar. Horkheimer’e göre, “aklın alçaltılmasına ve ham doğanın yüceltilmesine yol açan akıl—doğa özdeşliği, rasyonelleşme çağına özgü bir mantık sapmasıdır” (Horkheimer 1998:143)

Artık aklın araçsal değeri, yani doğa ve insan üzerinde egemenlik kurulmasında oynadığı rol, tek ölçüt durumundadır (Horkheimer 1998:67). Bu egemenliğin kurulmasında dayanılacak biricik insansal öge de “olguların sınıflandırılması ve olasılıkların hesaplanması” olarak bilimidir. Horkheimer aklın biçimselleşmesi, yani kendinde taşıdığı nesnel içeriklerin ortadan kaldırılması ve her şeyin ancak bir diğeriyle bağlantısında gördüğü işlevle ele alınmasının sonuçlarını betimlerken oldukça karamsar bir tablo çiziyor:

“Aklın biçimselleşmesinin sonuçları nedir? Adalet, eşitlik, mutluluk, hoşgörü, geçmiş yüzyıllarda aklın doğasında varolduğu ya da gücünü akıldan aldığı varsayılan bütün kavramlar, düşünsel köklerinden kopmuştur. Halâ birer amaçtırlar, ama onları değerlendirecek ve

nesnel bir gerçekliğe bağlayacak rasyonel bir etmen yoktur artık. [bu kavramlar] Modern anlamıyla aklın onayına sahip değildir” (Horkheimer 1998:69)

Horkheimer, 18. ve 19. yüzyılın felsefi ve iktisadi anlayışlarına yönelttiği eleştirilerine rağmen, tüm dünyanın bir araca dönüşmesi sürecinin 19. yüzyılda başladığını iddia etmez. Ona göre “şeyleşme”, alet kullanmayla ya da örgütlü bir toplumun oluşturulmasıyla başlar. Ama insansal etkinliklerin bütün ürünlerinin bir “meta”ya dönüşmesi ancak sanayi toplumunun doğuşuyla gerçekleşmiştir. Çünkü nesnel aklı oluşturan din ya da metafizik yerini ekonomik aygıtı bırakmıştır (Horkheimer 1998:81).

Horkheimer öznel akla ve aklın öznelleşmesinin yol açtığı bütün sorunlara rağmen, nesnel aklın etkisini yitirip öznel aklın güç kazanmasının bir “rastlantı” olmadığı görüşündedir:

“Eğer Aydınlanma biçimindeki öznel akıl, Batı kültürünün ayrılmaz bir parçası olan inançların felsefi temelini yok etmişse, bu temel çok zayıf çıkmasından ötürü yapabilmıştır bunu” (Horkheimer 1998:97).

Araçların üretiminde büyük ilerleme kaydedilmesine, hatta insanın kendisinin de basit bir araç haline dönüşmesine rağmen, asıl belirsiz kalan konu amaçların seçiminde ortaya çıkar. Çünkü “nesnel akıl”, yani ortak ve değişmez eylem ölçütlerini, evrensel bağlayıcı idealleri bulmaya çalışan akıl bir yana bırakılmıştır. İnsanın mutlak davranış ölçütlerine, evrensel bağlayıcı ideallere daha az bağımlı hale gelmesi bireylere bağımsızlık kazandırmamış, tam aksine bir edilginlik artışına yol açmıştır. Çünkü araçlar konusunda giderek yetkinleşen düşünme, amaçlar konusunda aynı özeni gösterme yetisini yitirmektedir (Horkheimer 1998:122). Horkheimer bu durumun nedeni olarak “nesnel akıl mitolojisi de dahil olmak üzere” bütün mitolojilerin yok edilmiş olmasını görüyor. Böylece herşeyin araç olduğu dünyada insanın kendisi de hayatta kalmasının, koşullara hızlı ve doğru bir şekilde uyum sağlayabilmesinin aracıdır. Ancak, burada söz konusu olan uyum sağlama etkinliğinin çağdaş bir pratik olduğu düşünülmemelidir. Uyum sağlama “kuşkusuz geçmişte de vardı”. Günümüzde uyum sağlama ve geçmişteki uyum

sağlama arasındaki fark, “bu tutumun” insanların tüm varlığına egemen olmasında ve kazanılan özgürlüğün niteliğini değiştirmesinde yatar. Özne akıl çağında insan otoriteye “doğal bir güven duyan bir çocuk gibi değil, kazanmış olduğu bireysellikten feragat eden bir yetişkin gibi” teslim olmaktadır” (Horkheimer 1998:125). Otoriteye bu kolayca teslim olma, otoriteyle hiçbir sıkıntı duymadan uyum içinde bulunma, faşizmin en önemli dayanaklarını oluşturur.

Aklın biçimselleşmesi sürecinde bireye verilen önemin mutlaklaştırılması da önemli bir basamak oluşturmaktadır. Horkheimer’e göre akıl bireyde benliğin bir aracıdır.

“Ama bugün “araç, sürücüyü üzerinden atmış körçesine koşmaktadır: boşluğa doğru. Akıl en yüksek noktaya ulaştığı anda, dumura uğramakta akıl dışına sürüklenmektedir”. (Horkheimer 1998:145)

Özne akıl kaba maddeciliğe ve nihilizme düşme tehlikesini beraberinde taşımaktadır. Bu tutuma karşı olarak

“bugünkü nesnel akıl sistemleri, varoluşun rastlantısallığa ve kör talihe teslim olmaktan kaçınma çabalarını temsil etmektedir. Ama nesnel aklın yandaşları da sinai ve bilimsel gelişmelerin gerisinde kalma, aslında birer yanılsamaya dönüşmüş anlamlara bel bağlama ve gerici ideolojiler yaratma tehlikesiyle karşı karşıyadır” (Horkheimer 1998:177).

Aralarındaki ayrılıklara, insan ve topluma ilişkin bakış açılarındaki farklılıklara rağmen, “bu iki akıl kavramı zihnin (Geist) iki ayrı ve bağımsız hareket tarzını temsil etmez”. Felsefenin görevi bu iki akıl arasındaki eleştiri sürecini oluşturmaktır. Çünkü bu iki “kavram” aslında içiçe geçmiştir. Birinin sonucu sadece ötekinin yokluğu değil, varlığıdır da. “Yanlışlık ögesi bu kavramların özünde değildir; yanlışlık birinin ötekine karşı çıkarılıp mutlaklaştırılmasındadır.” (Horkheimer 1998:177). Çünkü bir yandan doğayı denetim altına alma zorunluluğu özne aklın işleyişine bağlıdır. Ama öte yandan benlik de toplumun bile bastıramayacağı bir güçle kişisel çıkarı aşan daha büyük bir şeyin var olduğu düşüncesinin peşinden gider. Akla yönelik eleştiri bu iki karşıt kavramın

sınırlılıklarını ortaya çıkarmalıdır (Horkheimer 1998:178). Ona göre sağ kalma, varlığını sürdürme düşüncesi öznel aklın çılgınlıklarının kaynağıdır (Horkheimer 1998:178).

I.1.4 Aydınlanma Aklı ve Ahlak

Horkheimer ve Adorno Aydınlanmanın ahlak anlayışına yönelttikleri eleştirilerde yalnızca 18. yüzyılı, özellikle de Kant'ı hedef alırlar. İnsanlığın Antikçağdan bu yana bütün “ilerlemesine” Aydınlanma adını veren Horkheimer ve Adorno'ya göre, Aydınlanmanın ahlak anlayışını en iyi şekilde ortaya koyan filozof Kant'tır. Ancak Horkheimer ve Adorno Aydınlanmanın ahlak görüşünü Kant'tan hareketle eleştirirken, Kant'ın etik görüşünü ortaya koyduğu eserlerinden değil de, bilgi görüşünü anlattığı eserlerinden yola çıkarlar.

Horkheimer ve Adorno, eleştirilerinde özellikle Kant'ı hedef seçer. Horkheimer ve Adorno'ya göre, Kant etiğinde karşımıza çıktığı biçimiyle, Aydınlanmanın etik görüşü aslında Musevi tektanrıcılığının “laikleştirilmiş” biçimidir. “Musa ile Kant duygu tellallığı yapmamıştır, onların duygusuz yasası ne sevgi ne de insanların üzerinde yakıldığı odun yığını tanır.” (Horkheimer ve Adorno 1995:133). Kant'ın etik görüşü İngiliz kuşkuculuğu tarafından hasara uğratılan Avrupa uygarlığını kurtarmak için tanrısal yasayı “özerk bir hale getirme” girişiminden başka bir şey değildir.

Aydınlanmanın akıl anlayışını bu şekilde gören Horkheimer ve Adorno'ya göre, Aydınlanmanın ahlak öğretisi “çıkardan vazgeçildiğinde topluma katlanmak için güçten düşmüş dinin yerine entelektüel bir temel bulmak için harcanan umutsuz bir çaba” anlamına gelir (Horkheimer ve Adorno 1995:103). Onlara göre, Aydınlanma döneminin etik öğretilerinin en önemlisi olan Kant'ın etik görüşü, aslında “burjuva düşüncesinin” saygıyı maddi çıkar ya da zorbalıkla değil de felsefeyle temellendirmesi anlamına gelir (Horkheimer ve Adorno 1995:103).

Horkheimer ve Adorno'ya göre, kendini koruma ilkesini temel ölçüt sayan Aydınlanmanın eylemler alanında ne gibi sonuçlar vereceğini Marquis de Sade eserlerinde ortaya koyar. Onlara göre Sade'ın eserlerinde çizdiği karakterler, “başkasının yönetimine ihtiyaç duymayan anlama yetisinin” tam bir örneğini oluşturur. Sade'ın romanlarındaki karakterler, salt birer hesap yapma organı olarak akla dayanarak yaşamlarını sürdürürken, “kendini koruma” ilkesinin gerçek bir uygulayıcısı olarak karşımıza çıkarlar. Akıl bu anlamda yalnızca araçların amaçlara uygunluğunu sağlayan yetidir. Böyle bir yeti olarak aklın yapısını açıkça ortaya koyan da yine Sade'dır. Onlara göre böyle bir yeti olarak akla dayanıldığında “uyum ve yetkinlik” düşünceleri dinsel anlamlarından kopartılarak “sistem” biçiminde insansal yapıp etmelerin ölçütü haline getirilmiştir. Böylece akıl “amaçsız bir amaca uygunluk (zwecklosen Zweckmässigkeit) haline gelmiştir ve işte bu yüzden kendisinden her amaç doğrultusunda yararlanmak mümkün olmaktadır” (Horkheimer ve Adorno 1995:107).

Horkheimer ve Adorno'ya göre “biçimselci aklın” en güzel örneğini Sade'ın yapıtlarından birinin kahramanı olan Juliette sergiler. Çünkü rasyonel düşünme organını mükemmel olarak kullanan Juliette'in sergilediği eylemlerdeki tutarlılık Aydınlanmanın Diyalektiğinin dile getirdiği akıl eleştirisinin en önemli örneğidir (Horkheimer ve Adorno 1995:113). Juliette isteklerine ulaşabilmek için herşeyi yapabilir. Çünkü “biçimselci akıl karşısında vicdan azabından özgür olmak, sevgi ya da nefretten özgür olmak kadar öze ilişkindir” (Horkheimer ve Adorno 1995:114). Horkheimer ve Adorno'ya göre, ahlaksal olana ulaşmak için her türlü duyguyu, “coşkuyu” bir yana bırakmak gerektiğini söylediğini farzettikleri Kant'ın söylediklerinin izinden gidilirse, Juliette'in yaptıklarına karşı hiçbir şey denemez.

Kant'ın ve dolayısıyla Aydınlanmanın eleştirmeni Sade, yapıtlarında On Emir'in, baba otoritesinin, mülkiyetin mitolojik karakterini açığa çıkarır. Aydınlanmanın ortaya çıkışını kolaylaştırdığı ve ideolojik yönden desteklediği “biçimsel akıl” karşısında, On Emir'in her biri hükümsüzlüğünün kanıtlanışını bulur. Horkheimer ve Adorno buradan hareketle on emir ve dolayısıyla Kant'ın gösterdiği

ahlaklılık ilkesinin, yalnızca bir ideoloji olduğu sonucuna varırlar (Horkheimer ve Adorno 1995:135).

Horkheimer ve Adorno'ya göre, Sade'in ve akıl eleştirilerinde onun izinden giden Nietzsche'nin düşüncelerinin ardında Aydınlanmanın "doğanın nesnel düzeni"ni ortadan kaldırması yatar. Doğada nesnel bir düzen bulunduğu fikri ortadan kalktığında, doğadan ve doğayla aynı yapıdaki insandan geriye yalnızca bir "malzeme yığını" kalır.

"Akıl, doğa karşısında duyulan boş inançsal korkudan kaçmak için nesnel etki birimlerini (objektiven Wirkungseinheiten) ve biçimlerini (Gestalten) hiçbir artık bırakmadan kaosa özgü bir malzemenin maskeleri olarak küçük düşürmüş ve öznel düşünce gereği tamamen tek mutlak, anlamsız bir otorite haline gelene kadar bunun insani aşamalar üzerindeki etkisini kölelik diye lanetlemiştir." (Horkheimer ve Adorno 1995:108)

Artık insanlar arası ilişkilerin ve toplumsal yapıların biricik ilkesi "kendini koruma"dır. Artık vicdan, iyi niyet, iyilik gibi önyargılardan arınmış, "aydınlanmış" bir kişilik olarak Juliette'in "suçun çekici dehşetine hayranlık" duymasının önünde hiçbir engel kalmamıştır (Horkheimer ve Adorno 1995:119). Aklın biçimselleştirilmesiyle tüm hedefler "zorunluluk ve nesnellik" niteliklerini "kuruntu" haline gelerek kaybettikten sonra haksızlık, nefret ve yıkım bile sıradan bir etkinlik haline gelmektedir. Juliette aklın biçimselleşmesiyle "suç" diye bir şeyin kalmadığını kavramış bir Yeni Çağ karakteridir (Horkheimer ve Adorno 1995:122-123).

Horkheimer ve Adorno'nun içinde bulundukları dönemde insanlığı ilgilendiren sorunlardan hareketle nesnel ve öznel akıl ayrımlarına ulaştıkları görülüyor. Horkheimer ve Adorno'ya göre, şu an içinde bulunduğumuz çağ bir öznel akıl çağı olarak adlandırılabilir. Bu çağ ardılı olduğu nesnel aklın egemen olduğu çağdan sonra, "erek neden" bilgisinin yitirildiği, bu nedenle herşeyin araçlaştırılabileceği ilkesine dayanan bir çağdır. Horkheimer ve Adorno dünya üzerindeki bütün varolanları önce "şey", sonra da "araç" haline getiren bu bakış

açısından, ilerleme anlayışını ve bu anlayışı destekleyen düşünceler ortaya koyan Aydınlanma dönemi düşünürlerini sorumlu tutuyorlardı.

Horkheimer ve Adorno bir yandan aklın belirli bir çağdaki anlamını kavramaya çalışırken kavramsal bir etkinlik gerçekleştiriyorlar. Ama diğer yandan da, diğer yandan da aynı aklı gerçeklikte etkin bir ilke olarak görüyorlar. Kavramsal olarak incelenen akıl kavramı ile sosyolojik bir araştırmanın ürünü olabilecek belirli bir akıl anlayışının gerçeklikteki etkisi sanki aralarında bir fark yokmuş gibi iç içe ele alınıyor. Horkheimer ve Adorno aklı, bu karıştırma nedeniyle farkında olmadan tıpkı Hegel'in "Geist"i gibi Batı uygarlığında egemen bir gizli güç gibi görüyorlar.

Belirli bir akıl anlayışının gerçeklikteki etkilerinin eyleyen, düşünen, üreten özne(ler)den bağımsız olarak ele alınması yine Batı uygarlığında üretilmiş olan insansal başarıların da göz ardı edilmesi sonucunu doğuruyor. Aklı bir yandan gerçeklikte etkin bir neden olarak konumlandırmak, diğer yandan da onu eyleyen, düşünen, üreten özneler üstünde bir belirleyici olarak konumlandırmak, tek tek öznelerden yapıp ettiklerinin sorumluluğunu da alır.

Ayrıca aklı böyle bütünsel bir düşünme ve tarihsel açıklama ilkesi haline getirmek başka sorunlar da doğurur. Horkheimer ve Adorno yalnızca belirli bir akıl anlayışının izleri sürdüklerinden herşeye yalnızca bu akıl anlayışı penceresinden bakıyorlar. Söz gelimi yalnızca araçsal-totaliter aklın gerçeklikteki izlerini sürdüklerinden olsa gerek Batı uygarlığında bu anlayışa karşıt geleneklerin de olduğunu göremiyorlar. Batı uygarlığını araçsal-totaliter bir akıl anlayışından hareketle eleştirmek akıl kültürü olarak nitelenen Batı'da ortaya konan insansal başarıları görmezden gelmekle sonuçlanıyor.

Ayrıca Aydınlanma dönemi düşünürleri pek de Horkheimer ve Adorno'nun düşündüğü gibi durumdan "sorumlu" değildirler. Hatta tam aksine bugünkü

durumun Aydınlanma döneminde ortaya konan ilke bilgilerinin¹, Aydınlanma dönemi akıl anlayışının umursanmamasının bir ürünü olduğu söylenebilir.

Adorno ve Horkheimer Aydınlanmanın Diyalektiği'nde Aydınlanmanın önyargılara karşı yürüttüğü “savaş”ın (Hume 1976:8-9) dünyayı “büyüden,” nesnel” anlamda akıldan uzaklaştırdığını, öznel anlamda aklın yaygınlık kazanmasını olanaklı kıldığını savunuyorlardı. Adorno ve Horkheimer Aydınlanmanın Diyalektiği'nde “önyargıdan arındırılmış bilgi bugünün otoriter toplumsal yapısını olanaklı kılan mekanizmayı oluşturur. Bu mekanizmanın hareket ettiricisi ise kendini korumadır” diyorlardı (Horkheimer ve Adorno 1995:46-47). Adorno önyargılar ve faşizm arasındaki bağlantıyı incelediği Otoritaryen Kişilik Üzerine adlı çalışmasında ise, “önyargılar” ile dünyaya bakmanın yol açtığı sonuçları inceler. Bu inceleme Aydınlanmanın ana hedeflerinden biri olan “kendi aklını (Verstand) başkasının kılavuzluğu olmadan” (Kant 1984:213) kullanabilen bireylerden oluşan bir toplumun ne kadar değerli olduğu sonucuna varır.

Adorno'ya göre “önyargılı öznel” ırk ayrımı konusunda başkalarının yaptığı saptamaları “sanki genel olarak kabul edilen şeylermiş gibi” kabul eden kişilerdir (Adorno: 2003:19). Bu bireyler araçsal aklın temsilcileridir. Böyle bireylerde “önyargılar” ırkçılığa yönelmeyi teşvik ederler. Antisemitizm bu nedenle kişiye belirli gruba aidiyet ve buna bağlı “mutlak güvenlik duygusu” kazandırır” (Adorno: 2003:44).

Adorno'nun eleştirdiği bu uyumluluk, “Aydınlanma nedir? Sorusunun Yanıtlanması” başlıklı yazısında Kant'ın eleştirdiği bir davranıştır. İnsanların akıllarını kamusal kullanması cesareti, bir tür “uyumsuzluk” gösterme cesaretidir aynı zamanda (Adorno: 2003:49). Oysa hem Aydınlanmanın Diyalektiği'nde hem de Akıl Tutulması'nda bu savın önemine ilişkin olarak tek bir cümle bile kullanılmaz. Buna karşın Otoritaryen Kişilik Üstüne İncelemeler, kendi akıllarını kullanamayan,

¹ Şeylerin “fiyatı” vardır, ama insanın “değeri” vardır (Kant)... gibi

kamusal alanda etkin güçlerin kontrolüne açık bireyler yetiştirmenin açık sonuçlarını açıkça göz önüne serer.

Ayrıca, daha sonra ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, Aydınlanma dönemi düşünürlerinin temel vurgusu, insan olmanın dinler, diller, uluslar üstü olduğudur. Aydınlanma dönemi düşünürlerine göre belirli bir dinin ya da ulusun üyesi olmak kimseyi suçlu ya da kutlu kılmaz. Onlara belirli bir kişinin değeri yapıp ettiklerine ve eylemlerini dayandırdığı ilkelere bağlıdır. Dolayısıyla aklın amacı da hedefler arasında ayırım yapmaksızın belirli hedeflere ulaşmakta başarılı olmak ya da olmamak değildir. Akıldan yerine getirmesi beklenen “işlev” de başarıya ulaşmakta yapılması gerekenleri bulmak ve yapmak için kişileri yönlendirmek değil, kişiyi insanın değerini karşısındaki (“ötekinde”) koruyacak eylemlere yönlendirmektir. Locke’un ifadesiyle

“bir insan yahut kişi olarak ona ait bütün hakların bozulmaz bir şekilde korunması gerekir. İster bir Hristiyan ister bir putperest (pagan) olsun, ona hiçbir şiddet yöneltmemeli ve kötülük edilmemelidir. ... aklın buyurduğu budur ve içinde doğduğumuz doğal ortaklığın bizden talep ettiği budur” (Locke 1998:24). (Adorno 2003:71).

Locke’un İngilizce’de akıl kavramı hakkındaki çözümlemesi tek başına ele alındığında, kolayca Aydınlanma döneminin akıl anlayışı hakkında yanlış sonuçlar çıkartılabiliyor. Frankfurt Okulu düşünürleri ve bu çalışmada gelecek bölümlerde ele alınan düşünürler Locke’un ya da Kant’ın akıl kavramı hakkındaki saptamalarından çıkan insancıl sonuçları, aklın getirdiği etik yükümlülükleri görmezden geliyorlar.

Adorno, faşist kişilikleri saptamak için düzenlenen anketlerde düşük puan alan deneklerde “empatik rasyonellik” bulunduğu sonucuna varır. Bu anketten düşük puanlar alan öznelere “nesnel akıl” temsil ederler. Adorno bu kişileri betimlerken sanki Kant’ın ahlak yasasından esinlenmiş gibidir:

“...sempati ile rasyonellik arasındaki halka, belli insanlarda kendiliğinden, adeta igüdüsel olarak iş gören adalet düşüncesidir. Düşük puanlı açısından, ırksal ayrımcılık bütün insanların eşitliği temel ilkesini zedeler. İnsan hakları adına, kendilerine karşı ayrımcılık yapanlarla ve

bu yüzden, ezilenlerle dayanışmaya ilişkin kendiliğindenci duygularına seslenen kişilerle kendisini özdeşleştirmeye yatkındır” (Adorno 2003:96).

Adorno bu noktada söyledikleriyle, daha sonra Aydınlanma döneminin incelendiği bölümde ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, aklın neyi yapabilecek bir yeti olarak kabul edilmesinin yol açtığı sonuçlara işaret eder. Eğer akıl yalnızca başarıyı, çıkarı elde etmeye götürecek en uygun araçları bulma yetisi olarak kabul edilecek olursa, kişilerin yapıp ettiklerinin değerini sorgulamasına gerek kalmaz. Dolayısıyla, başarıya götürecek araçlar dışında politik¹ konularla ilgilenmek gerekmez. Oysa Kant’ın etik görüşünde akıldan ve buna bağlı olarak “rasyonel” olandan beklenen

“her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun[maktır]” (Kant 1995:46).

Sonuç olarak, Frankfurt Okulu’nun akıl eleştirisi son derece doğru saptamalardan hareket etmekle birlikte eleştirilen “Aydınlanma aklı”nın ne kadar önemli olduğunu gösterir. Çünkü Aydınlanmanın asıl hedeflerinden birinin dünyaya *bilgilerle* bakabilen, eleştirel sorgulamaya ve sorgulanmaya açık, eylemde karışıkında “değerli” bir türün üyesini gören bireylerin yetişmesini “rastlantıya” bırakmamak olduğu unutuluyor. Adorno’nun psikolojik yapısını açığa çıkartmaya çalıştığı “faşist karakter” Aydınlanma döneminin yetişmesi için çaba harcadığı “aydınlanmış” kişinin tam zıt bir örneğidir. “Faşist karakter” dünyaya “önyargılarla bakar”, “çarşaf liste halinde” düşünür, politik konularda bilgisiz ve ilgisizdir. Buna karşın Adorno’nun övdüğü “düşük puanlı öznel” politik konularda bilgilerle düşünmeye çalışırlar, “içgüdüsel” olarak adalete inanırlar, bütün insanların eşitliği temel ilkesini savunurlar, insan hakları adına ezilenlerle dayanışmaya yatkındırlar. Düşük puanlı öznel “Aydınlanma aklı”nın ulaşmayı bir “proje” olarak ortaya koyduğu, gelecekte ortaya çıkacağına inandığı kişilik özelliklerini gösterir.

¹ Aristoteles’in anladığı şekilde “insan için iyi” olanı gerçekleştirme etkinliği olarak politika (Aristoteles 1997:2– 1094b5)

Horkheimer ve Adorno Aydınlanmanın Diyalektiği ve Akıl Tutulması'nda çağımıza ilişkin doğru saptamalarda bulunurlar ama birer sonuç olan bu saptamaları yanlış nedenlere bağlarlar. Söz gelimi 19. yüzyılda kapitalizmin gelişim sürecini, Weber'in vurguladığı “Batıya özgü rasyonellik” biçiminin köklerini ve Pragmatizm ve Faydacılığın saptadıkları olgular üzerindeki etkisini yeterince ele almazlar.

Gerçi Akıl Tutulması'nda Horkheimer Pragmatizm'in aklın öznelleşmesiyle bağlantısını inceler. Ama bu inceleme pragmatizmi Aydınlanma döneminin akıl anlayışıyla karşılaştırılmadan yapılır (Horkheimer 1998:89). Dolayısıyla da Pragmatizm eleştirisi gerçekte yapması gereken işlevi yerine getiremez.



1.2. ÇOĞULCU-GÖRECİ AKIL ELEŞTİRİSİ

Günümüzde akıl eleştirisi, büyük oranda çoğulcu (Pluralist) ve göreci (Relativist) bir bakış açısından dile getiriliyor. Felsefe tarihi boyunca etikte, siyaset ve bilim felsefesinde akıl kavramına çok önemli işlevler gördürüldüğü için çoğulcu-göreci bakış açısı öncelikle bu alanlarda etkindir. Bu bölümde felsefenin bu disiplinlerinde söz sahibi iki filozofun, Feyerabend ve Baumann'ın akıl eleştirileri ele alınacaktır.

Çağdaş felsefedeki çoğulcu ve göreci eleştiri, öncelikle insan türü için ortak özellikleri olan bir akıl bulunmadığını savunur. Böyle bir akıl olmadığı için, herkes için aynı anlamı taşıyan akılcılık ölçütleri de yoktur. Bu bakış açısına göre, akıl kavramı ve bu kavrama göre belirlenen akılcılık ölçütleri kişiler, toplumlar ve kültürler tarafından birbirinden farklı farklı oluşturulur. Çoğulculuk açısından yapılan eleştiriye göre, dünya üzerinde birbirinden farklı yaşam tarzlarının olması, birbirinden farklı “akıllar” ve akılcılık ölçütleri olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla dünya üzerinde eş zamanlı olarak bir arada yaşayan farklı kültürler bulunması olgusu, eşzamanlı olarak farklı akıllar varolduğu anlamına gelir.

Çoğulcu eleştirinin, akıllar çoğulluğu düşüncesine varması, aslında felsefe tarihinde ciddi bir kavramsal anlam kaymasına işaret eder. Bu anlam kayması, akıl kavramının yerine rasyonalite kavramının geçirilmesi sonucunda iki kavramın eş anlamlı olarak kullanılmasıyla karşımıza çıkar. Günümüz felsefesinde geçmişten farklı olarak, akıldan (Vernunft, Reason, Logos) söz edilirken aslında genellikle rasyonalite kastediliyor. Burada hesaplama yetisi anlamında ratio'dan gelen rasyonel sözcüğü akıl kavramının yerine konuyor. Akıl ve rasyonalite arasındaki bu dönüşüm klasik metinlerle bağlarını koruyabilen düşünürler dışında, neredeyse olağan bir şey olarak kabul ediliyor.

Rasyonalite, en genel, en çok kullanılan anlamıyla “sorunların olanaklı olduğunca en uygun şekilde çözülmesi” (Rescher 1993:1) demektir. Belirli bir durumda rasyonel davranmak, kişinin kendi olanakları çerçevesinde mevcut araçları

en iyi sonucu elde etmek için kullanmasıyla ortaya çıkar. Rasyonel bir varlık olarak insan, “hedefleri bilinçli bir şekilde izleyen” bir varlıktır. (Rescher 1993:2) Burada hedefleri değerli kılan biricik ölçüt “yararlılık”tır. Böylece rasyonalite, belirli bir hedefe ulaşmak için en uygun araçların bulunup kullanılması anlamına gelmektedir.

Akıl kavramındaki bu dönüşüme öncelikle Max Horkheimer işaret eder. Horkheimer, akıl kavramının nesnel olandan başlayarak, nasıl öznel ve sonunda da yalnızca araçsal bir anlam kazandığını gösterir. Nesnel, kuşatıcı bir akıl anlayışı sonunda her şeyi araçlaştırmaya olanak tanıyan bir akla dönüşmüştür. Bu durum özellikle doğa bilimlerinde ve teknik uygulamalarda kendini gösterir. Bu dönüşüm insanın düşünmek, bilmek ve eylemek gibi bütün yapıp ettiklerini salt biçimsel, dünyaya egemen olmanın yöntemli araçlarına döndürür. Horkheimer’e göre nesnel anlamdaki aklın öznel ve araçsal akla dönüşümü aklın (Vernunft) rasyonaliteye dönüşmesidir (Gloy 2001:24).

Aklın, felsefe tarihinde açığa çıkartılan yapısı ile düşünsel bağlar kopartıldıkça, geriye yalnızca rasyonaliteler –kültürlere göre farklılıklar gösteren, ama hepsi de eş değer sayılan rasyonaliteler– kalıyor. Lyotard, akli betimleyen bir imge olarak “takımada” (“Archipel”) ifadesini kullanır. Yani Lyotard için akıl sözcüğü, birbirinden farklı rasyonalitelerin biraradalığından oluşan yığın anlamına gelir. Ama bir arada olsalar da rasyonaliteler arasında gerçek bir uyum söz konusu değildir (Aktaran:Welsch 1996:45).

Çoğulcu-göreci bakış açısından dile getirilen akıl eleştirisiyle kastedilen, dünyada birbirinden *farklı rasyonalitelerin* bulunduğu ve bu rasyonaliteler arasında bir ayrım yapılamayacağıdır. Çünkü bu rasyonalitelerin elde edildiği her bir kültür, kendi rasyonalite ölçütleriyle ayakta kalabilmektedirler. Varlığını sürdürebilen her kültür, sahip olduğu rasyonalite ölçütlerinin doğruluğunun da kanıtıdır. Böylece çoğulculuk açısından yapılan akıl eleştirisi, rasyonalitelerin eşdeğer olduğu ve kültürler arasında karşılaştırmalı bir değerlendirme yapılamayacağı –Feyerabend’in ifadesiyle “geleneklerin karşılaştırılmazlığı”– sonucuna varır.

Çoğulcu-göreci akıl eleştirisine göre, Aydınlanma dönemi düşünürleri — özellikle Kant— “akıl birliği”ni savunarak, Antikçağ Yunan felsefesinden gelen belirli *bir* akıl anlayışını temsil ederler yalnızca. Çoğulcu-göreci açıdan yapılan akıl ve “akılcılık” eleştirisinde temel vurgu, bugün felsefede akıl ve akılcılık sözcükleriyle kastedilenin Batı uygarlığına özgü olduğudur. Bu eleştiriye göre başka kültürlerle ilişkin olarak yürütülen antropolojik çalışmalar farklı “akılcılık” ölçütleri ve “akıllar” bulunduğunu ortaya koyar. Hatta akıllı Batı uygarlığı ile özdeşleştiren çoğulculuk eleştirisi öyle boyutlara ulaşır ki, ‘aklı, beyaz ırktan olan insanlara, duyguları da siyah ırktan gelen insanlara’ paylaştırır (Habermayer 2001).

Akla yönelik çoğulcu-göreci eleştiri, insan türüne özgü ve her bir insan teki tarafından eş biçimli olarak taşınan bir akıl bulunduğu düşüncesini Batılı dünya görüşünün bir ürünü sayar. Bu yaklaşıma göre, Antikçağdan gelerek 18. yüzyılda olgunlaşan akıl anlayışı, Batının üçüncü dünya üzerinde egemenliğini meşru kılma araçlarından biridir yalnızca. Çoğulcu bakış açısı, sonuçtan (sonuç diye kabul edilen bir gerçeklikten onu doğurduğu farz edilen) nedene giden bir çıkarım yapar: böyle bir egemenlik “meşru” değildir, o halde insan türünde eş yapıda bulunan bir aklın varolması da olanaksızdır.

Çağdaş Felsefedeki çoğulcu-göreci açıdan yapılan akıl eleştirilerinde dile getirilen savların temel dayanak noktalarından bir türünü Levi Strauss ve Malinowski gibi antropologların çalışmaları oluşturur. Çoğulcu-göreci akıl eleştirisinde “ilkel” toplulukların hem çevreleriyle kurdukları ilişkileri hem de bilimsel diyebileceğimiz uğraşlarını konu alan sosyal-antropoloji çalışmalarına çok sık göndermede bulunulur.

Strauss ve Malinowski yapıtlarında, Batı kültüründe “ilkel” olarak adlandırılan toplulukların, *genel olarak kabul gören imgeye* aykırı olarak, “ilkel” olmadığını, aksine son derece karmaşık sosyal yapıları olan gruplar olduklarını betimlediler. Ayrıca bu antropologlar, bizim “bilimsel” etkinlikler olarak adlandırdığımız pek çok etkinliğin “ilkel” topluluklarda farklı *tarzlarda* başarılı bir şekilde yerine getirildiği savını da önesürdüler (Sahlinns 1994:111). Söz gelimi Staruss’un “Yaban Düşünce” adlı kitabında “ilkeller”in, -kullandıkları sınıflandırma

ilkeleri batılı biyoloji bilimi için tümüyle anlaşılmaz olsa bile- karşılaştıkları bitkileri şaşmaz bir tutarlılıkla tanımlayabildikleri anlatılır.

Hatta Strauss'a göre "ilkel" olarak adlandırılan gruplardaki biçimiyle "bilim", bugün Batıda gerçekleşen biçimdeki bilim karşısında kimi üstünlüklere sahiptir. İlkel kabilelerde karşımıza çıkan biçimiyle bilimin "ilk amacı pratiğe yönelik değildir. Gereksinimleri karşılamadan önce, ya da gereksinimleri karşılamak yerine, düşünsel gereklilikleri karşılar" (Strauss 2000:35).

Strauss ve Malinowski'nin vardıkları sonuçlar, Batı kültürüne özgü akla uygunluk ölçütlerine başvurulmadan da dünya üzerinde yaşanabildiğini dile getirir. Dolayısıyla Çoğulcu-göreci akıl eleştirisi, bu sonuçlardan hareketle aklın kültürlere göreliliği olarak ele alınması gerektiği sonucuna ulaşır. Aynı nesneler hakkında farklı kültürlerde farklı kategorilere dayanılarak farklı —ama hepsi aynı anda doğru— bilgiler ortaya konabildiğine göre, bilgiler ortaya koyan bir yeti olarak akıl da göreliliği zorundadır.

Ancak çoğulcu-göreci akıl eleştirisinin vardığı bu sonuç ilk bakışta *doğru gibi görünse de*, bu durum yeni sorunların ortaya çıkmasına yol açar. Sözgelimi, birbirinden farklı geleneklerce temsil edilen rasyonalitelerin birarada yaşayabilmesi için ortak bir ilke ve böyle *ortak* bir ilkenin kaynağı olarak da ortak *akıl* düşünmek gerekmez mi? Bu sorudan hareketle, ortak evrensel bir aklın varlığını, çoğulculuğun karşısına koymak, genellikle tek tek gruplara özgü farklı yaşam tarzlarının ortadan kaldırılması girişimi olarak görülüyor. Çoğulcu bakış açısından dile getirilen akıl eleştirisi bu noktada evrensellik eleştirisine dönüşür. Çünkü akıl ve evrensel geçerlilik her zaman bir arada düşünülmektedir. Evrensellik ile akıl arasındaki bağlantı, bu noktada akıl ile zorunlu —genel geçer normlar arasındaki bağlantı halini alır. Bu türden "evrensel" normlar ise kültürel çoğulluğa karşı güç uygulamaları olarak görülüyor.

Hermann Lübke ve Odo Marquard gibi Almanya'daki muhafazakar yeni Aristotelesçiler, gelenekleri ortak ölçütlere vurarak ölçme girişimlerini tehlikeli

görüyorlar. Çünkü gelenekleri bu türden ölçütlerden bir olarak kabul edilen insan haklarını temele alarak değerlendirmek bile, bu filozoflar tarafından aklın zorlayıcılığı olarak görülüyor (Apel 2003). Baumann'a göre ise “evrensel insani değerler adına”, hareket etmek “bütün *tikellikleri*” yok etmekten başka bir anlam taşımaz. (Baumann 2003:163).

Oysa felsefede akıllı savunmanın farklı yaşama biçimlerinin çoğulluğunu ortadan kaldırmaya götürmesini gerektirecek zorunlu bir neden var görünmüyor. Felsefe tarihinin akıl hakkında bize öğrettiği şeylerin en başında insanların birbirlerine karşı yapabilecekleri her şeyin doğru olmadığıdır. Eş deyişle akıl, kişiler eyleirken ve devletler normlar-yasalar koyarken gözetilmesi, korunması gereken bir temel vardır demektir. Akıl felsefe tarihinde genellikle —ama Aydınlanma döneminde özellikle— bu temeli görme yetisi olarak kabul edilir. Aydınlanma dönemi felsefesinin üzerine inşa edildiği bu temel, insanın evrendeki biricikliğidir.

Günümüzde akıl eleştirisi, bu temelin yapısı hakkında bilgiler ortaya koymaya çalışan Aydınlanma döneminin akıl anlayışını ve özellikle de Kant'ın akıl anlayışını hedef alıyor. Oysa, bu bölümde görüleceği gibi, çoğulcu-göreci akıl eleştirisinin kimi saptamaları doğrudan Aydınlanma dönemi düşünürlerinin, özellikle de Kant'ın kaygılarını haklı çıkartmaktadır.

Çoğulculuğu ve göreciliği savunan akıl eleştirisi, gerçekte yaşanan —çevre kirliliği gibi, canlı çeşitliliğinin giderek azalması gibi— sorunlardan ve farklı kültürlerin birarada yaşamak zorunda kalması gibi olgulardan hareket eder. Ancak bu sorunların çözümü için önerdikleri yol —görecilik—, kişilerin kültürler adına yapıp ettiklerinin —tek tek kişilerin eylemlerinin— ve tek tek kültürlerin normlarının¹ doğru değerlendirilebilmesinin olanağına zarar verir. Oysa Nietzsche'nin ifadesiyle “değerlerin yeniden değerlendirilmesi” insan olarak yaşamaya devam edebilmenin en temel koşuludur.

¹ Genellikle “değerler” sanılan eylem ve değerlendirme ilkelerinin

Çağdaş felsefede çoğulcu-görececi akıl eleştirisi, en katı şekliyle postmodernizm(ler) içerisinde karşımıza çıkar. Post-yapısalcılık post-rasyonalizm, post-empirisizm, postmodern mimari, postmodern edebiyat... gibi kullanım alanlarına bakılınca, sanat, mimari, edebiyat ve toplumsal kuramların “niteleyicisi” olarak postmodernizmin sınırlarının belirsizleştiği, kavramın içeriğinin her bir kullanım bağlamında yeniden oluşturulması gerektiği düşünülebilir. Ancak yine de bu kullanım çeşitliliğe rağmen postmodernizm(ler)in bütün bu bağlamlarda yine de ortak bazı özellikler taşıdığı görülüyor. Postmodernizm(ler)in ortak özelliği Wellmer tarafından şöyle belirleniyor:

“...postmodernizmin, ortak bir deneyimi —aklın ölümünü — tarihsel bir projenin kesin sonu olarak yorumladığı görülüyor: bu modernliğin, Avrupa ya da Yunan-Batılı Aydınlanmasının uygarlık projesidir. (Wellmer 1985:48)

Postmodernlik, alışlagelen “hakikat, akıl, kimlik ve nesnellik nosyonlarından, evrensel ilerleme ya da kurtuluş fikrinden,... büyük anlatılar ya da nihai zeminlerden kuşku duyan bir düşünce tarzıdır” (Eagleton 1999:9). Wellmer’e göre ise postmodernizmde, Aydınlanma aklının ölümünden sonra, “Aydınlanmanın kendini aydınlatması” anlamında “post rasyonalist bir akıl kavramının keşfi” söz konusudur (Wellmer 1985:48).

Çağdaş felsefede akıl hakkında yürütülen tartışmada, önemli konulardan biri de, yaşadığımız “modern” -ama sorunlarla dolu- dünyanın ana ıralayıcısı olarak kabul edilen aklın eleştirisidir. Postmodern akıl eleştirisinde öncelikli konu modernizmin ne olduğunu belirlemek ve modernizm ile akıl arasındaki örtüşmeyi göstermektir. Postmodernistler, ikinci dünya savaşı öncesi yükselişe geçen faşist eğilimlerden başlayarak, İkinci Dünya Savaşında atom bombalarının kullanılması ve savaş sonrası kapitalizmin gösterdiği yayılmacı eğilimlerin yol açtığı sorunları akla bağlayarak ele alırlar. Postmodernistlere göre bütün bu sorunların kaynağı akıldır. (Appignanesi-Garrat 2000)

Günümüzde, modernizm “projesinin” başlamasından üç yüzyıl sonra, akla ilişkin şikayetler sınırın öte tarafından, “öteki akıldan” geliyor. Artık “yasalılık”, “birlik”, “evrensellik”, kendine egemen olma, yani toplumsal yaşamın yasalarla düzenlenmesi, ekonomik ve politik sistemlerin birliği, biçimlerinde akıl garip bir şey olarak görülüyor. Çünkü postmodernistlere göre, dünyanın bugünkü durumu bu “evrenselcilik” arayışının artık iflas ettiğini gösterir. Artık bu dünya, “evrensel tikeliliğin geç modern ya da postmodern dünyası” olarak farklılıktan pek rahatsız olmayan ve ikircime teslim olan, farklılıkları aracılığıyla bütünleşen bir dünya’dır (Baumann 2003:209)

Bir zamanlar “akıl batı uygarlığının en üst değeri” olarak kabul ediliyordu. Sözgelimi, akıllı olmak, eski Yunanlılarca tanrısal olana katılmak olarak görülüyordu. Postmodern bakış açısına göre ise günümüzde insanın akıl sahibi olması artık “yaşam koşullarının rasyonelleştirilmesi, sosyal yaşamın devlete tabi kılınması, iş yaşamının, ulaşımın, iletişimin teknik hale getirilmesi” anlamına gelir. Böhme’ye göre bu, aklın gerçekliğe aktarılmasıdır (Böhme ve Böhme 1996:10).

Modernizmi ve postmodernizmi “iki farklı söylem türü” olarak gören Lyotard için modernizm, “üstanlatı” ya da “büyük anlatı” söylemlerine dayanan bir söylemdir. Modern çağın ana ıralayıcılarından modern bilim de yine bir söylemden ibarettir ve “Aydınlanma” ve “spekülatif felsefe” “üstanlatılarına” dayanır.

Lyotard, Batı’da yaşanan “krizi”, “anlatı” kavramı ile ele alır. Ona göre Batıda yaşanan krizin temelinde öncelikle bilimsel bakış etkilidir. Bilim, her zaman anlatılarla çatışma içinde olmuş ve anlatıları genellikle “masal” olarak nitelemiştir. Fakat bilim kendini “yararlı düzenlilikler koymak ve hakikati aramakla” sınırladığı sürece, kendi oyun kurallarını “yine kendisi meşrulaştırmak” zorunda kalır (Lyotard 2000:11). Lyotard “modern” olanın ne olduğunu da bu bağlamda dile getirir. Ona göre “modern”, “tinin diyalektiği, anlamın yorumbilimi, akılsal ya da çalışan öznenin özgürleşimi gibi büyük anlatılara (grosse Erzählung)” açıkça başvuran “üstanlatıların” adıdır. (Lyotard 2000:11-12). Sözgelimi çağımızda bilim ve felsefe meşruluklarını bu şekilde akılda bulan üstanlatılardır.

Lyotard, “üst anlatılara karşı duyulan kuşku”nın kendisini ise postmodern olarak adlandırır. Bu kuşku bilimlerdeki ilerlemenin bir sonucudur. Meşruluğu sağlayan üst anlatılar bir kriz içindedir. Bu aynı zamanda metafizik felsefenin ve üniversitenin krizidir.

Lyotard’a göre modernizmin karşıtı olarak postmodernizmin dünyaya bakışı ilkece “önceden yerleşmiş kurallar tarafından yönetilmez”. Böylece Lyotard’a göre sanat ve düşün alanında yenilik getiren, daha önceden belirlenmiş ilkeleri, kuralları zorlayan her türlü etkinlik için “postmodern” nitelemesi kullanılabilir. Lyotard’ın bakış açısından, sanat, bilim ve günlük yaşamda postmodern nitelemesi, yeniliği arayan, yeni olan etkinlikler için kullanılabilir. Yeni olana, yerleşik kurallardan bağımsız olana yönelik bu arayış “dil oyunları” arasında, Habermas’ın düşündüğünün aksine bir uzlaşma sağlamamaya dayanır (Lyotard 1994:58). Çünkü uzlaşma ile varılacak bir meşruluk dil oyunlarının heterojenliğine karşı şiddet uygulamak anlamına gelir. Burada uzlaşma, aklı temsil eder. Akıl uzlaşma ile vardırıyla dil oyunlarının çoğulluğuna karşı zor kullanmış olur. Lyotard’a göre ise anlatıların çoğulluğunun her ne pahasına olursa olsun teşvik edilmesi gerekir. Çünkü

“Keşfetme her zaman düşünce farklılığından doğar. Postmodern bilgi otoritelerin bir aracı değildir. Postmodern bilgi farklılıklara olan duyarlılığımızı inceltir, karşılaştırılmaz olanı kabul etme yetisini güçlendirir. Postmodern bilgi, temelini uzmanların uzlaşısında değil, kaşifin ayrışıklığında (paralogie) bulur” (Lyotard 1986:16).

Lyotard’a göre, dil oyunlarını bütünsel bir yapı içerisine sokmak, yani onları akıldan hareketle kavramaya çalışmak, dil oyunlarından oluşan “gerçek bir birlik” oluşturmayı tasarlamak “aşkın bir yanılsama” anlamına gelir. Bu yanılsamanın “bedeli” “terör” uygulamaları olarak 19. ve 20. yüzyıllarda kendini gösterir. Lyotard bu durum karşısında yapılması gerekeni şöyle anlatıyor: “Bütüne karşı savaşalım, gösterilmeze tanıklık edelim, ihtilafları şiddetlendirelim, adın onurunu kurtaralım.” (Lyotard 1994:58).

Böylece Lyotard her türlü bilgiyi herhangi bir anlatı konumuna indirger ve akıllı da bir söylemin sıradan bir ögesi haline getirir. Lyotard'ın bakış açısından akıl, Aydınlanma Döneminde ortaya konan anlatıların içerisinde bir masal kahramanı gibidir. Akıl, modern dönemin büyük anlatılarının baş kahramanlarından biri olarak "dil oyunlarının çeşitliliğinin" baskı altına alınmasını meşru kılma aracıdır. Dil oyunlarının çeşitliliğine karşı yürütülen modern mücadele, en önemli meşrulaştırma aracı olarak akıl kavramını icad etmiştir.

Postmodernizmin ülkemizdeki temsilcilerinden Kahraman'a göre ise modernizm ile akıl

"...kişinin yönlendirilmesi, denetlenmesi, toplumun belli bir sıkı düzen içinde tutulması amacıyla her şeyi kuran dizgenin kendisi olmuştur.... Akıl artık yalnızca dizgeyi kurmak, algılamak ve onun içinde kalabilmek için kullanılır" (Kahraman 1995:3)

Kahraman'a göre akıl, bir "sıradüzen sağlama olgusu" olarak "birörnek olmaya" doğru bir gidişi temsil eder. Böylelikle "Akıl tekcileştirici bir olgudur" (Kahraman 1995:3). Akla böyle, kültürleri ve yaşama tarzlarını araçlaştırmayı ve baskı altına almayı olanaklı kılan bir ilke olarak bakan Kahraman için, günümüzde temel sorun Aydınlanmanın getirdiği akıl anlayışının nasıl aşılabacağıdır. Çünkü ona göre, özellikle Kant ile bütünleşmiş olan Aydınlanma hareketi, zaman içinde tekçi bir anlayış halini almıştır. Bu nedenle "onun en büyük silahı olan Akıllı da yeniden ele almanın zamanı gelmiştir... Postmodern kuramın yapmaya çalıştığı da kimi yerlerde odur" (Kahraman 1995:6).

Postmodernizmin akıl kavramına bakışında Lyotard'ın "farklılıklara" ilişkin düşüncesi önemli bir temel oluşturur. Lyotard'ın postmodernizme verdiği kavramsal çerçeve içerisinde farklılıkların çoğaltılmasını teşvik etmesi diğer postmodernist düşünürlerin bakışını da etkilemiştir. Lyotard'ın bakış açısından akıl modern bir kavramdır ve bir tür baskı aracı anlamına gelir. Postmodern akıl kavramı ise modern akıl kavramının bu dayatmacı niteliğini aşma ve yaşam biçimlerinin çoğulluğuna olanak tanıma anlamına gelir.

Çağdaş felsefedeki akıl eleştirisinin ana ıralayıcılarından birisi, bu eleştirinin aynı zamanda Batı kültürünün, ya da batı kültürüne özgü bir fenomen olarak Kapitalizmin eleştirisidir. Felsefede artık “Akla Veda” edilmesini savunan düşünürler bir “akıl uygarlığı” olarak batı uygarlığının dünya üzerinde yol açtığı sorunların eleştirisini dile getirirler. Bu düşünürlere göre, Batı uygarlığı evrenselcilik adı altında kendi dünyaya bakış tarzını tek geçerli bakış ve yaşama tarzı olarak tüm dünyaya yaygınlaştırmayı amaçlar. Batı uygarlığının bu girişimi, filozofların özellikle de 18. yüzyılda oluşturdukları akıl kavramında meşrulaştırılır. Burada karşımıza çıkan akıl yürütmeyi çözümlersek, akıl yürütmenin karşı şöyle işlediğini görebiliriz: Batı kendini akla dayalı bir uygarlık olarak tanımlar. Batı uygarlığının bir parçası olan 18. yüzyılda aklın tüm insanlarda ortak bir yapıda olduğu dile getirilmiştir. Bu yapıya sahip olan bütün insanlar, aynı tarzda eğitimden geçmeli ve aynı tarzda yaşamalıdır. Dolayısıyla, bir akıl kültürü olarak Batı uygarlığı tüm dünyaya yayılmalıdır. Bu yaklaşım aynı zamanda Batının yalnızca kültürel olarak değil, ekonomik olarak da tüm dünyada egemenlik kurmasının yolunu açmıştır. Batı uygarlığı 18. yüzyılda Aydınlanma Dönemi filozofları tarafından dile getirilen ve “modern devlet” tarafından da kabul gören akıl anlayışına dayanarak, diğer kültürler üzerinde baskı kurmuştur. Akıl kavramında meşrulaştırılan bu baskı, söz gelimi, Yahudiler üzerinde bir toplu kıyımla sonuçlanmıştır (Baumann 2003:65-90)

İşte tam da bu noktada, özellikle Postmodernizm akımı içerisinde yer alan düşünürler, bu baskıcılığın aşılması ve dünyanın eski “doğal” durumunu koruyabilmesi için, biricik geçerli yolun görecilik ve çoğulculuk olduğu sonucuna varırlar. Frankfurt Okulu düşünürleri Adorno, Horkheimer ve Marcuse hemen benzer eleştirileri dile getirirler, ama bu sorunun aşılmasının yolu olarak görecilik ve çoğulculuğu önermezler. Hatta Horkheimer göreciliği öznel kalın bir ürünü sayar ve eleştirir. Akıl ve Aydınlanma eleştirilerinin, görecilik ve çoğulculuk sonucuna varması postmodern akıl eleştirisinin ayırıcı özelliğidir. Bu nedenle yalnızca postmodern eleştiride aklın baskı kurucu ve herşeyi araçlaştıran bir yapıda olduğu savları ile çoğulculuk-görelilik talebi her zaman bir arada bulunur. Sonuç olarak denebilir ki, postmodernizm, aklın birliği yerine akıllar çoğulluğunu savunmaktadır.

1.2.1. Feyerabend'in Akıl Anlayışı

Feyerabend çoğulculuk ve görecilik açısından dile getirilen akıl eleştirisinin en önemli temsilcilerinden birisidir. Feyerabend'in akıl ve ussallık eleştirisi iki alana, bilim felsefesi ve toplumsal düzenlemeler alanına yöneliktir. Feyerabend'in bilim felsefesine yönelik eleştirilerini çok sık alıntılanan “ne olsa gider¹” (Feyerabend 1991 ve 1995b) ifadesi ve toplumsal düzenlemelere ilişkin eleştirisini ise “akla veda” (Feyerabend 1995a) ifadesi özetler.

Ancak Feyerabend, akıl eleştirilerinde akıl kavramını bir bilme yetisi olarak kendi başına ele almaz. Feyerabend aklın bir bilme yetisi olarak ne olduğunu soru konusu yapmaksızın, doğrudan, bilim felsefesinde ve toplumsal alanda yaşanan sorunlardan hareketle bir çağ eleştirisine ve bu çağın bu şekli almasından sorumlu tuttuğu aklın eleştirisine girer. Böylece Feyerabend aslında *akıl kavramıyla* değil de, çağımızda yaygın olarak kullanılan *akıl imgesi* ile hesaplaşmaya çalışır.

Feyerabend'in eleştirilerine bir bütün olarak bakıldığında, onun yapıp edilenlerin çoğulluğuna akıl adı verilmesi gerektiğini savunduğu söylenebilir. Ona göre, akıl adına, yapıp edilenlerin çoğulluğuna olanak tanınmalıdır. Onun çok ünlü iki sloganı “akla veda” ve “ne olsa gider”, yapıp edilenlerin çoğulluğuna izin verilmesi gerektiği talebini dile getirir.

1.2.1.1 Akla Veda

Feyerabend'in “çoğulcu” ve “göreci” açıdan geliştirdiği akıl eleştirilerinde, Levi Strauss'tan etkilendiği görülüyor (Feyerabend 1995a:359, 1991:95-dipnot-). Feyerabend, Strauss'tan aldığı esinle, popüler kitabı “Akla Veda”da “kültürel çeşitlilik ve kültürel değişim” konularını akıl kavramıyla ilgisinde inceler. Feyerabend bu kitabında çeşitliliğin “hayırlı”, belirli bir anlamdaki akılla özdeşleştirdiği “tektipliliğin” ise insanların sahip olduğu “neşeyi, coşkuyu ve

¹ Gerçi “anything goes” artık daha çok toplumsal bağlamdaki göreci talepler için kullanılsa da

(düşünsel, duygusal, maddi) kaynakları zayıflatan bir şey olduğunu göstermeyi” amaçlar (Feyerabend 1995a:9).

Feyerabend’in akıl eleştirisi bu amaçla bir saptama ile işe başlar: bugün “sınırlar”¹ olarak dayatılan “batılı yaşam biçimleri” bütün dünyaya yayılarak “onların varlığından habersiz halkların adet ve alışkanlıklarını değişikliğe uğratmıştır” (Feyerabend 1995a:11). Feyerabend bu durumu François Jacob’un bir ifadesiyle değerlendirir: “bir birörneklik ve donukluk tehdidi altındayız” (Feyerabend 1995a:12). Burada karşımıza çıkan ve Batı kültüründeki krizin kaynağı olan “birörneklik tehdidi” bir yandan dünya üzerindeki kültürel çeşitliliğin azalmasına yol açar. Bu tehdit diğer yandan da,

“nehirlerin, okyanusların, havanın, yeraltı sularının kimyasal ve radyoaktif kirlenmesi; ozon tabakasının delinmesi; hayvan ve bitki türlerindeki feci azalma; toprakların çölleşmesi ve bitki örtüsünün yok olması”

gibi küresel etkileri olan, bütün insanlığı ilgilendiren çevre sorunlarını ortaya çıkarır (Feyerabend 1995a:12).

Feyerabend’in toplumsal bağlama yönelik akıl eleştirisi tam da bu saptamadan yola çıkar. Feyerabend’a göre, “A”kıl ve nesnellik “ideleri” Batı’nın kendine özgü yaşama tarzını (“sınırlar”ını) dünyaya dayatmasını meşrulaştırmakta kullandığı araçlardır yalnızca. Birbirleriyle sıkı bağları olan bu iki “ide” “insanları tektip bir hayat tarzına zorlama girişimleri” (Feyerabend 1995a:100) olarak Batının bunalımı denilen sorunların da kaynağını oluşturur (Feyerabend 1995a:14).

Ona göre bir bakış açısının ya da belirli bir usulün ‘nesnel’ olduğunu söylemek, onun insanların beklenti ya da tutumları ne olursa olsun doğru olduğunu savlamaktır. Nesnellik fikrinin kaynağında bir ulusun kendi hayat tarzı ile evrenin yasaları arasında özdeşlik kurması, ve bu özdeşlikten hareketle kendi yaşam tarzını

¹ :“güçlü grup ve kurumların entelektüel, politik desteğini ardına almış tektip bir görüşler ve pratikler manzumesi” (Feyerabend 1995a:11).

tüm dünyaya kabul ettirmeye çalışması yatar (Feyerabend 1995a:21). Ancak böyle bir yaklaşım genellikle farklı kültürlerin karşı karşıya gelmesi sonucunu doğurur. Bu durum, üç farklı tepkiye yol açar. Bunlar: “inatçılık (persistence), fırsatçılık ve göreciliktir”. “İnatçılık” kendi yaşam tarzımızın doğru olduğunu ve değiştirmeyeceğimizi dile getirir. “Fırsatçılık”, çatışan kültürlerin birbirlerinden yalnızca işlerine yarayacağını düşündükleri kurumları almalarını anlatır. “Görecilik” ise, geleneklerin, inançların, kozmolojilerin yalnızca kutsal, haklı ya da doğru olmakla kalmadığını, bunların bazı toplumlar için yararlı, geçerli ve doğru olabileceğini kabul ederken, başkaları için yararsız, hatta tehlikeleri olabileceğini *kabul etmektir*” (Feyerabend 1995a:15-16). Feyerabend akıl eleştirisiyle bu üçüncü yolun savunuculuğunu yapar.

Feyerabend’e göre “Akıl ya da Akılcılık” “düşüncesi” ise nesnellik düşüncesinden sonra Batı uygarlığının “savunulmasında” kullanılan ikinci düşüncedir. Ona göre bu düşünce, akli çoğulluğun ortadan kaldırılmasının meşrulaştırıcı aracı olarak kullanmak anlamına gelir. Bu düşüncenin kökleri de Antikçağ Yunan Felsefesinde bulunur (Feyerabend 1995a:124).

Feyerabend akla ilişkin eleştirilerini daha belirgin kılabilmek amacıyla akıl sözcüğünü iki ayrı biçimde yazar. Bunlardan ilki, büyük “A” harfi ile yazılan “Akıl”dır. Diğeri ise küçük “a” harfi ile yazılan “akıl”dır. Feyerabend bu iki yazılış biçiminden ilkini eleştirirken ikincisini destekler. Feyerabend’in “akla veda”sı yalnızca belirli bir anlamdaki akla “veda” etmek gerektiği talebini dile getirir.

Ona göre büyük “A” ile yazılan “Akıl” dünyaya ilişkin “biçimsel” bazı sonuçlara varmamızı sağlayan, ama “bu biçimsel özellikleri rastlantısal özelliklerin büyük çeşitliliği içinde boğan” (Feyerabend 1991:38) “katı ve düzenli” bir “varlık”tır (Feyerabend 1991:36). Feyerabend’a göre, Akıl ya da akla uygunluk ideallerinin peşinden gidildiğinde “nesnel” ve “evrensel kurallar ya da standartlara” ulaşılabilceği sanısı ortaya çıkar.

Büyük A harfi ile yazılan “Akılcılığın” maddi ve formel olmak üzere iki biçimi vardır. Maddi anlamda akılcı olmak, “belli görüşlerden uzak durup belli görüşlerin yanında yer almak” anlamına gelir (Feyerabend 1995a:20). Formel anlamda akılcı olmak ise, şaşmaz bir tutarlılıkla “belirli bir usulü savunmak, takip etmek” anlamına gelir.

Feyerabend’a göre, akıl ile insan olan *her yerde zorunlu geçerlilik* olarak anlaşılan evrensellik düşüncesi arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Ona göre “A” harfi ile yazılan “Akıl” ve “Akılcılık” “bilgi ve eylemin evrensel geçerli standartları olduğu varsayımı”ndan hareket ederek, tüm dünyaya “doğru” kabul edilen “bir yaşam tarzı”nı dayatmaya çalışır. “Evrensel” standartlar olduğu görüşü tüm önemli konu ve sorunların” tek bir merkeze” bağlı olarak çözülebileceğinin sanıldığı günlerden kalmaz. Öyle ki, o eski günleri anımsatırcasına

“Akıl ve Akılcılığın tanrı, kral ve tiranların, ve onların amansız yasalarının sahip olduğu türden bir hâle (aura) ile kuşatıldığını, ve yine onlarla aynı türden birer iktidar ortağı olduğunu söyleyebiliriz. İçerik gitmiş ama hâle kalmış ve onların iktidarını sürdürmektedir.” (Feyerabend 1995a:21).

“A”kıl baskı ve otorite kurmanın meşrulaştırılmasına hizmet eden bir araç olarak dünyayı tek tipleştirmeye götürmektedir. (Feyerabend 1995:100). Feyerabend’a göre “Akıl” ve aklın bir etkisi olarak “akla uygunluk”, yalnızca toplumsal ve bilimsel baskı mekanizmalarının, —Feyerabend’in ifadesiyle “tiranların”—, meşruiyetlerini kanıtlama çabalarının bir aracıdır (Feyerabend 1991:42). Feyerabend için “aklo-faşistlerin” savunduğu bu anlamdaki akıl “lanet bir şey”dir (Feyerabend 2000:257-58).

Böylece Feyerabend’a göre “ussalcılık”, Aydınlanma dönemi düşünürlerinin iddia ettiği gibi özgür bir toplumun yapısının “zorunlu bir ögesi” değildir. Hatta tam aksine bu anlamdaki “Akıl” toplumsal baskıların meşrulaştırılmasının temel aracı olarak toplumsal özgürlüğün karşısındaki en büyük engeldir. Ona göre “özgür toplum” akıl ve usallık yoluyla getirilen dayatmalara, evrensel olduğu iddia edilen “sınırlara” bağlı kalmayan bir toplumdur.

Aklın diğ er bir biçimi olan, küçük “a” ile yazılan “akıl” ise, b    k A harfi ile yazılan “Aklın” yanında “umut verici”dir. Bu anlamda bir “aklın” varolduğ unun kanıtı ise tektipliliğ e karşı çıkararak, bireylerin “kendi bildikleri gibi yaşama, düşünme ve davranma haklarını savunan” insanların mevcudiyetidir. Feyerabend’a göre “akıllı bir insan, sorunu kendiliğ inden düşünür ve sahipsiz bir köpek gibi otoritelerin peşinden koşmaz” (Feyerabend 2000:258). Feyerabend bu düşüncelerinin dayandığ ı kanıtlarının bazılarını yine Strauss’un eserlerinden alır. Ona göre “  kel kabilelerin de aralarında bulunduğ u birçok toplum bize “Aklın” ilerlemesinin kaçınılmaz olmadığ ını, ilerlemeden vazge  lebileceğ ini ve hatta böylelikle “işlerin daha da iyi olabileceğ ini”   ğretir (Feyerabend 1995a:22). Dünyayı kendileri ve çocukları için daha yaşanılır kılmaya çalışan insanların “aklı”, evrensellik peşinde koşan, ilerleme adına dünyayı sömürgeleştiren ve a lığ a mahkum eden “hakikat ve Akıl” inancından tümüyle farklıdır (Feyerabend 1995a:130). Bu anlamdaki “akl”ın taşıyıcıları, “Akl”ın savunucusu olan “entelektüeller” ya da “tiranlar” gibi evrensellik ve birörneklik dayatmak yerine, g  reciliğ i gözetirler. Görecilik ise akla dayalı evrensellik talebinin reddi ve “kültürel çeşitlilik olgusuna anlamlı bir yer bulma girişimi”dir (Feyerabend 1995a:30). Böylece Frankfurt Okulu’nun akıl eleştirisinin ana öğelerinden biri olan baskı kurma mekanizması olarak akıl, Feyerabend’in düşüncelerinde görecilik ve   oğ ulculuk talebiyle birlikte ele alınır.

Genellikle, egemen olan tek bi  imliliğ i zorlayan, uzmanların kararlarını gözden geçiren “akıl” değ il, tekbi  imliliğ i, baskıcılığ ı savunan “Akıl”dır. Ona göre akılcılar “insanlık aşkı” ile diğ er insanları baskı altına alıp, onları hep belirli bir yöne –Batı uygarlığ ının yaşama tarzı yönüne- doğ ru yöneltmeyi amaçlarlar (Feyerabend 1995a:366). Bu anlamdaki Aklın tek yaptığ ı

“birörneklik görünümündeki o genel itkiye bir kalite havası kazandırmaktır. Aklı bu itkiden kurtarmanın ve   refi Akılcılıkla kurduğ u bu ortaklık tarafından bütünüyle lekelen-diğ i için de, ona elveda demenin zamandır” (Feyerabend 1995a:23).

Feyerabend’a göre, bugüne kadar başarılan pek çok şey “akılla” değ il, “Akla” rağ men başarılmıştır. Aklın tek yaptığ ı, bu başarıları çarpıtmaktan ibarettir. Bu

nedenle “aklın... bize önerebileceği dişe dokunur bir şey yoktur” (Feyerabend 1995a:23). Feyerabend, Aydınlanma döneminden bu yana oluşan akıl anlayışının yeryüzünde yayılmasının, sonuçta kıtlık, birçok insanın hayatını sürdürmesini sağlayan kurum ve kültürlerin tahrip edilmesi olarak kendini gösterdiğini söylüyor.

Aklın insan türünde tek biçimli olarak varolduğu kabulü insan olan her yerde geçerli olduğu düşünülen yasa(lar) bulunduğu düşüncesini doğurur. Akıl ve insan olan her yerde zorunlu olarak geçerli kılınması gereken yasa(lar) kavramı tek tek kültürlerin varlığı için en önemli tehlikedir. Burada belirli bir kültürün kendi kültürel öğelerini evrensel hale getirme çabasından başka bir şey yoktur. Ona göre, Batı uygarlığının başka kültürler üzerindeki baskı uygulamaları akla dayandırılan yasa kavramıyla meşrulaştırılır. Feyerabend, Kant’ın “yasa” kavramını da bir tür şiddet yoluyla dayatılan norm uygulaması olarak gördüğünden olsa gerek ki, şöyle diyebiliyor:

“dünya bağımsız bölgelerden oluşmuş bir toplamsa, her türlü evrensel yasa varsayımı yanlış ve evrensel norm talebi tirancadır: öyleyse ancak kaba kuvvet ... farklı ahlâkları tek bir etik sistemin emirlerine uydurabilir” (Feyerabend 1995:126).

Ona göre, dünyada —özellikle üçüncü dünyada— yaşanan hemen bütün sorunların arkasında Batıya özgü “Akıl inancı” yatar. Evrensel olana ulaşma yetisi olarak “Akıl”, başka kültürler, onların yaşam alanları, yaşam ortamları ve bu ortama uyum sağlama biçimleri olarak yerel bilgiler ve kültürler hakkında hiçbir şey bilmediği gibi bilmek de istemez (Feyerabend 1995a:130). Akıl tektip hale getirme yetisidir. Batılı olmayan kültürler karşısındaki bu baskıcı tutuma karşı çıkan “yerel” yaklaşım tarzlarını —yerel “aklın” savunucularını (Feyerabend 1995a:129)— ise, bir “yıkım” bekler. Feyerabend’in ifadesiyle, her bir geleneğin eşit güçte ve değerde olduğunu kavramaktan uzak “nesnel-Akılcı” yaklaşımın sonucu olarak “birçok değer ve kültürün varlıktan kesildiğini teslim etmek zorundayız; yok edildiler ve bugün onları hatırlayan çok az kişi var (Feyerabend 1995a:362).

Feyerabend'a göre, "Batı akılcılığı"nı hazırlamış olan gruplar, öncelikle bilginin yerel koşullara bağlı olduğunu görmezden geldiler. Ardından da bu koşulların yarattığı kültürler ve yaşam tarzları çeşitliliğini, bu "zengin tabloyu sahiplenmeye yanaşmadılar" (Feyerabend 1995:145). Yerel öncelik ve sorunlardan kopartılarak "nesnel" ve "evrensel" hale getirildiği savlanan bilginin "varoluşu epistemik dayanaklardan yoksun bırakılmaktadır" (Feyerabend 1995a:13).

Feyerabend, bu anlamdaki Aklın ve Akılsallığın "değişmez ve sonul" kurallar koyduğunu kabul eden "idealizme" "dogmatik idealizm" adını verir. İdealizm'in diğer bir türü ise "eleştirel idealizm"dir. Eleştirel idealizm yine kural koyucudur, ama koyulan kuralları "tartışma ve değiştirme olanağı"nı kabul eder. Böylece Feyerabend akıl ve akılsallıkla ilgili olarak yürüttüğü tartışmada kendi yerini "eleştirel idealizm" olarak belirler:

"Ben bütün kuralların sınırları olduğunu ve herşeyi kapsayan "ussallık" diye bir şey olmadığını savunuyorum. Kural ve standartlar olmaksızın yol almamız gerektiğini savunmuyorum. Ben de bağlamsallığı savunuyorum, ama bağlamsal kurallar mutlak kuralların yerini alamayacak, onları tamamlayacaklardır." (Feyerabend 1991:45)

Feyerabend Akla yönelik bu eleştirilerinin vardığı "görecilik" sonucunun "siyasi model" olarak alınmasını da ister. Bu model, "geleneklerin eşitliğini" savunur (Feyerabend 1995a:372). Ona göre dünya üzerinde Akıldan kaynaklanan evrenselciliğin yol açtığı sorunlardan kurtulabilmenin biricik yolu "kültürlerin çeşitliliğine (fikirler, adetler, gelenekler, tutumlar arasındaki çeşitliliğe)" olanak tanımaktan geçer. Çünkü ona göre "insani eylemin hiçbir daimi sınır ve koşulu yoktur" (Feyerabend 1995a:367). Kültürlerin eşdeğerliliğinden hareket eden Feyerabend'in vardığı sonuç, "kültürel çeşitlilik olgusuna" kapıyı açan, bu çeşitliliği gözeten göreciliğe yer verilmesi gerektiğidir (Feyerabend 1995:30).

Ona göre farklı "değerler"i olan "geleneklerin eşitliği" ilkesi görecilik temeline dayalı bir politik yapının temel ilkesi sayılmalıdır. Bu tarzdaki politik bir yaklaşım, "en acayip hayat tarzlarının bize söyleyebileceği bir şeyler olabilir"

(Feyerabend 1995a:54-55) ilkesini gözetir. Ona göre bir gelenek ancak diğer geleneklerle işbirliği içine girer ve onlara “bağlanırsa” başarılı olabilir (Feyerabend 1991:45). Yani gerek günlük yaşamın düzenlenmesinde gerekse de bilimsel etkinliklerde kullanılan standartların ve kuralların “ancak belirli bir yapısı olan evrende anlamı vardır. Bunlar bu yapıya sahip olmayan bir alanda uygulanamaz ya da bir işe yaramaz hale gelirler” (Feyerabend 1991:47). Ona göre toplumsal yaşamda tüm geleneklere yalnızca eşit haklar tanınmakla kalmamalı, eşit fırsatlar da tanınmalıdır (Feyerabend 1995a:56). Feyerabend bütün geleneklere “eşit haklar” tanınan toplumlara “özgür toplum” adını verir (Feyerabend 1991:42).

1.2.1.2. Ne Olsa Gider

Feyerabend bilim felsefesi alanındaki akıl eleştirilerinde toplumsal bağlamdaki “A”kıl eleştirisinin ortaya koyduğu ana izlekleri devam ettirir. Feyerabend bilim alanında geçerli tektip bir akıl ve buna bağlı olarak belirlenen tek bir akla uygunluk ölçütü bulunmadığı düşüncesini savunur. O bilimsel alanda bir rasyoneliter çoğulluğunu ve bakış açılarının —bunlar birbirinden ne kadar farklı olurlarsa olsunlar— eş değerliliğini savunur. Ona göre bilimin temel meşrulaştırma söylemlerinden biri olan akıl ve rasyonellik değişmez “kural ve standartlardan” oluşmaz. Bilimdeki ünlü keşifler akıldan gelmediği gibi, “bunlara ilişkin yargılar da ussal bir biçimde verilmemiştir. (Feyerabend 1991:24). Ona göre “A”kıl bilim yapmaya uygun olmadığı gibi, bilimin gelişmesine katkıda da bulunmamıştır (Feyerabend 1991:226).

Feyerabend’in bilime bakışı “geleneksel” olarak adlandırdığı bakış açısından oldukça farklıdır. Geleneksel bakış açısından bilim, akla dayalı ussal yöntemlerle doğru bilgiler üretme etkinliğidir. Oysa Feyerabend’a göre bilimin nasıl işlediği, ilerlemesinin ne anlama geldiği ve bu ilerlemenin nasıl olanaklı olduğu sorularına bilim felsefesinden hareketle doğru bir yanıt verilemez. Çünkü bilimde geçerli bir tek yöntem olduğunu savunan Pozitivizmin etkisi altındaki bilim felsefesi, bilimin tarihiyle, —tek tek bilim adamlarının keşif ve icatlarını nasıl gerçekleştirdikleriyle— ilgisini kesmiştir (Daşkaya 1995:66-68). Feyerabend’a göre bilim tarihiyle doğrudan

bağlantılar kurmadan bilimde geçerli bir yöntem hakkında konuşulamaz. Bilim tarihi ise bilimin aslında “anarşist bir çaba” olduğunu, akılla ölçülemeyeceğini gösterir (Feyerabend 1995b:21).

Bilimin anarşist bir etkinlik olduğu ifadesi, bilimin salt akla dayalı, doğru bağlantılar kurarak ilerleyen süreçlerin ürünü olmadığı, bilim adamının ruhsal durumundan, hayal gücünden bağımsız olamayacağı anlamına gelir. (Feyerabend 1995b:267). Ruhsal güçler, hayal gücü, imgelem gibi belirleyiciler de bilimsel keşif sürecinin ana belirleyicileri arasında yer alırlar. Dolayısıyla bilim alanında tek belirleyici akıl ya da akılsallık değildir. Ona göre akılcılığın doğru ya da yanlış olmasını tartışmadan önce önce ‘akılcı’ ya da ‘akıldışı’ nosyonlarının muğlaklığını kabul etmek gerekir. Çünkü “akıldışı usuller bizi sık sık (onları “akıldışı” olarak niteleyenlerin düşündüğü anlamda) başarıya götürürken “akılcı” usuller muazzam sorunlara yol açabilir” (Feyerabend 1995a:20-221)

Feyerabend’a göre, günümüzde bilimin ve rasyonalizmin üstünlüğüne duyulan inanç bir “ideoloji” haline gelmiştir. Bu ideoloji bilimin ve bilimsel ussallığın diğer geleneklere (örneğin Çin tıbbına, büyücülüğe, kahinliğe vb...) üstün olduğunu savunur. Feyerabend’a göre ise bu konuda bir kanıt yoktur. Kaldı ki, bir kanıt bulunsa bile, bu kanıttan “bu ideolojilerin herkese dayatılması gerektiği” sonucu çıkmaz (Feyerabend 1991:99). Aralarında ayrımlar yapılmaksızın bütün geleneklerin tam bir eşitliğini kabul etmek gerekir. Çünkü gelenekler “insanların yaşamlarına töz kazandıran fikir ve usullerdir” (Feyerabend 1991:99)

Feyerabend’a göre, “bilimsel olmayan” gelenekler de en az “bilimsel gelenekler” kadar “eşit şansa” sahip olmalıdır. Ancak bilimsel olmayan gelenekler bilim ve akılcılık karşısında tutunamamışlardır. Feyerabend’a göre, bilimsel ve akılcı geleneklerin zafer kazanmasından sonra, kaybeden gelenekler “akıldışı” olarak nitelenmiştir. Bilimsel olmayan geleneklerin bilimsel gelenekler karşısında geri çekilmek durumunda kalması, onları “akıldışı” olarak nitelemek için yeterli sayılmıştır. Ama akıldışı sayılan gelenekler aslında akılcı nedenlerle değil, ekonomik, siyasal ve askeri koşulların bir ürünü olarak “akıldışı” olarak nitelenir.

Dolayısıyla “A”kla dayandırılan ölçütlerin arkasında dönemin egemen ekonomik ilişkileri, ideolojileri ve dünyaya bakış açısı vardır.

Feyerabend bu noktada, akıl eleştirisinden hareketle, bilim alanında göreciliğin savunusunu üstlenir.

Felsefe tarihi¹ Antikçağın önde gelen düşünürlerinden başlayarak bir “birlik” arayışı tarihidir. Filozoflar dünyayı bir bütün olarak kavramaya çalışırlar. Bu ise çoğulluğun baskı altına alınması anlamına gelir. Feyerabend’a göre, filozoflar genellikle “birliği” överken, göreciliğe kapı açan “çokluğu” yermişlerdir. Hatta görecilik “herkesi Tanrıdan korkar gibi korkutmaktadır” (Feyerabend 1991:101). Feyerabend’a göre bu korkunun nedeni psikolojiktir.

“İnsanın, o gelenek içinde yetişmiş olanlar için önem taşıyan, ama öteki insanlar için hiçbir ilginçliği bulunmayan, hatta belki onlara engel bile olan kendi görüşünün, yaşamı düzenleme yollarından yalnızca biri olabileceğini fark etmesi –sorunun kaynağı budur. ... Büyük çoğunluk için yalnızca bir hakikat vardır ve o geçerli olmalıdır.” (Feyerabend 1991:101)

Göreciliği savunan Feyerabend için gelenekleri “doğru ve yanlış” diye sınıflandırmak, dünyaya Akla dayalı olarak bakan belirli bir geleneğin bakış açısını gösterir yalnızca. Oysa gelenekler ne iyidirler ne de kötüdürler –“yalnızca vardırılar”. Belirli bir geleneğe yönelik verilebilecek tüm yargılar olsa olsa “öznel” bir tutumu ifade ederler (Feyerabend 1991:103).

Feyerabend, bu savından hareket ederek, “bilimi ve Batı akılcılığını diğer geleneklere tercih etmek için hiçbir “nesnel” gerekçe olmadığı” sonucuna varır. Çünkü ona göre her kültürün, “geleneğin” kendini haklı gösterecek, “nesnel” olduğunu iddia ettiği gerekçeleri vardır. Feyerabend’a göre, bu gerekçeler arasında bir ayrım yapılamaz (Feyerabend 1995b:359). Burada Feyerabend’ın “A”kıl eleştirisi

¹ kısmen bu tarihin bir parçası olarak görülebilecek bilim tarihi de

bilimsel “A”klın ideolojik anlamda Avrupa-merkezciliği olanaklı kılan bir meşrulaştırma aracına dönüştüğünü öne sürer (Feyerabend 1995a:367).

Feyerabend’in bilim görüşünün vardığı bu sonuç, toplumsal bağlamda dile getirilen göreci tutumun bilim alanına taşınmasını olanaklı kılar. Ona göre batı bilimi ve ussallık ölçütleri bu “gelenekler” çoğulluğunu tek biçimli hale büründürmekle bu geleneklerdeki

“insanların hayatlarına anlam veren manevi değerleri paramparça ettiği gibi, bu değerlere göre oluşturulmuş bir maddi çerçeveye başa çıkma maharetini de -yerine onlara denk etkinlikte yöntemler koymaksızın- tahrip etmiştir.” (Feyerabend 1995:359)

Feyerabend’a göre, toplumsal sorunlara yönelik, yerel koşullardan bağımsız, tek tek durumların özgüllüğünü gözardı eden, “entelektüel çözümler”in ana özelliği “bunların sınırlı bir kültürel arka plandan hareketle oluşturulması, evrensel geçerlilik ile taçlandırılması ve başkalarına dayatılmak üzere güç kullanılmasıdır” (Feyerabend 1995:367-369) Böylece Feyerabend Kant’ın ve Aydınlanma döneminin akıl görüşünü başka kültürlere baskı uygulamanın meşrulaştırıcı ilkesi olarak sunar.

Feyerabend’a göre daha önce Husserl’in de dile getirdiği biçimiyle, aklın Avrupa’ya özgü olduğu, bu nedenle Avrupa’da “içkin bir teleoloji” bulunduğu “Avrupalıların” “sonsuz görevleri, hedefleri, ... doğru değerleri de” olduğu savı Husserl 1994:50) filozofların bir kuruntusundan ibarettir. Çünkü ona göre

“Akla övgüler yağdıran entelektüeller (her defasında aklın ne kadar lanet bir şey olduğunu belirtmem gerek yoktur herhalde), yalnızca aklın kurallarını —ki bunları da onlar belirlemiştir— sürekli olarak ihlal ettikleri için, buluşlar, örneğin, bilimsel buluşlar yaparlar. Entelektüellerin akıl dedikleri şey, bir kenara atılmış olsaydı, yine entelektüellerin ilerleme olarak gördükleri şeyler, hiçbir zaman gerçekleşmezdi.” (Feyerabend 2000:257-58).

1.2.2. Baumann

Çağdaş felsefede postmodernizmin önemli temsilcilerinden biri olan Baumann'ın akıl eleştirisi, birbiriyle ilgili iki temel bağlamda karşımıza çıkar. Bu bağlamlardan ilki toplumsal sorunların akıl kavramıyla ilişkilendirilmesiyle oluşur. Baumann'a göre akıl, kapitalizm, ırkçılık ve günlük yaşamda cemaatlerin ve geleneklerin giderek kaybolması gibi sorunların arkasında duran belirleyici ilkedir. Yani ona göre, akıl olmasaydı bu "sorunlar" hiçbir zaman yaşanmayacaktı. Bu ilkenin belirleyicilik gücü ise Aydınlanma Dönemi filozoflarının akla verdikleri içerikden ve bu içeriğin devlet üzerinden kırılaarak toplum üzerinde etkimesinden gelir.

Baumann'ın akıl eleştirisinin ikinci bağlamı ise "etik" bağlamıdır. Baumann etik eylem olanağının, eylemin bilgiyle aydınlatılmasını sağlayan "akıl"dan değil de, duygulardan, "ahlaki vicdan"dan geldiğini savunur. Baumann bu görüşleriyle "postmodern etik"in önemli temsilcilerinden biridir.

Baumann her iki alana yönelik eleştirilerinden sonra "postmodern akıl" kavramına ulaşır. Postmodern akıl, "modern aklın" hesaplayıcılık ve baskıcı niteliklerinin geride bırakılması, çoğulluğa ve uygulamaya yer açılması anlamına gelir. Baumann'ın eleştirilerinde akıl kavramı rasyonalite kavramı ile eş anlamlı olarak kullanılır. Bu bakımdan Baumann'ın akıl eleştirisi, diğer pek çok çağdaş filozofta olduğu gibi, aslında bir rasyonalite eleştirisidir.

1.2.2.1. Modern Akıl'dan Postmodern Akla Geçiş

Baumann'a göre modernlik, Aydınlanmadan aldığı mirasla "kaos"u düzene kavuşturmayı ve ona belirli bir biçim vermeyi amaçlar. Dünyaya belirli bir düzen vermek Aydınlanmanın saplantısıdır. Modernizm, tanımlanabilirlik, tutarlılık, uyumluluk, bağdaşırlık, mantık ve rasyonaliteyi şart koşarken; tanımlanamaz, tutarsız, uyumsuz, bağdaşmaz, mantıksız ve irrasyonel bulduğu şeyleri ortadan kaldırmayı amaçlar. Burada dile getirilen "negatif" belirlemeler "müphemliğin kökünü kazıma çabası" olarak "modern aklın ve modern yaşam biçiminin özünü dile getirir" (Baumann 2003:18). Pozitif belirlemeler ise modern aklın ana özellikleridir.

Ona göre modern aklın relatif kavramları “çok anlamlılık, bilişsel uyumsuzluk, çok anlamlı tanımlar ve olumsuzluk” (Baumann 2003:19).

Baumann’a göre, modern aklın prototipini felsefenin “yasa koyucu akıl” kavramı oluşturur. Filozofların yasa koyucu akli ile devletlerin uygulamaları her zaman uyum içinde olmuştur. Modern devlet, egemenliği altındaki insanları “akıl yasalarıyla uyumlu” bir toplum haline dönüştürmeye çalışırken, en büyük desteğini Platon Descartes, Locke, Kant ve Husserl gibi filozoflardan, onların akıl kavramından alır. Çünkü bu (ve benzeri düşüncelere sahip) filozoflar tarafından “rasyonel bir şekilde tasarlanan toplum, devletin *causa finalis*’i ilan edilmişti” (Baumann 2003:34). Baumann’a göre, bu filozoflar akli siyasi iktidarın (ve dolayısıyla despotizmin) meşru bir aracı olarak gösterirler.

Modern devlet, egemenliği altındaki insanları bir tür “bahçe” olarak görür ve onları zararlı otlardan (söz gelimi delilerden, uyuşturucu bağımlılarından, Yahudilerden...) temizlemeye çalışır. Bu, toplumsal alandaki kaosa düzen vermek, “bahçe”yi bir düzene kavuşturmak demektir. Devlet bu konudaki girişimlerini filozoflar tarafından temellendirilen “aklın yüksek ve sorgulanamaz” otoritesine dayanarak meşrulaştırır. Baumann bu savlarında Kant’ın Saf Aklın Eleştirisi’inde söylediği felsefeci “sadece kendisini tamamen kavramlara veren bir sanatçı değil, aynı zamanda insan akli adına yasayan bir yasa koyucudur” önermesini temel alır. Baumann, Kant’ın bu ifadesini aklın filozoflar aracılığıyla gerçeklikte etkiyen, topluma yasalar dikte eden bir güç olarak konumlandırılması talebi olarak okur. Böylece Baumann’a göre, “modern akıl”, çağımızdaki tiranlıkları meşrulaştırıcı güç olarak, Aydınlanmanın akli dir.

Onun için akli merkeze alarak düşünen, akıl denilen şeyin yapısını ortaya çıkarmaya çalışan herkes akli, istisnasız olarak, bir tür verilen “yargıya itaate zorlama yetkesi” olarak görür (Baumann 2003:37). Ama devletin zora yönelik uygulamalarının temellendirilmesinde akıl kavramına başvurulmasından özellikle Kant sorumludur. Kant’ın felsefesinde akıldan hareket etmesi “krallık yasayıcılarının görevinin yasayıcı aklın amacıyla örtüştüğünün gösterilmesi” anlamına gelir yalnızca

(Baumann 2003:37). Baumann için “eleştirel felsefenin yasa koyma özlemleriyle modern devletin tasarımları arasında hakiki bir yakınlık vardır (Baumann 2003:38). Ancak Baumann bu *kanısını* Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nde dile getirdiği akıl kavramıyla uzun boylu bir hesaplaşma içerisine girmeden dile getirir. Söz gelimi *aklın* Kant’ın bilgi ve etik görüşündeki ahlaksal anlamını hiçbir şekilde tartışma konusu yapmaz. Oysa Kant akli despotizmi meşrulaştırıcı bir araç olarak değil, tam aksine dinsel, askeri ya da siyasi baskı uygulamalarının engellenmesinin dayanağı olarak görür.

Baumann’a göre, “modern düşünce”nin temsilcileri olan Descartes, Locke, Kant ve Husserl gibi filozoflar, önce dünyada bazı şeylerin “zorunlu” olduğu “sanısına” kapılırlar; sonra zorunlu olanı iyi olan haline dönüştürürler; en sonunda da, zorunlu olduğu için iyi olan şeyleri kaosu, düzensizliğin yerine ikame etmeye çalışırlar. Bu çaba akli karmaşık, bulanık, müphem olan bir “dünya çerçevesinden kurtamak ve ait olduğu yere iade etmek” amacını taşır (Baumann 2003:324). Ona göre, filozofların önceden bilincine vardıkları bu yer

“insanların gündelik koşuşturmalarına tepeden bakan, sıradan gündelik yaşamın ait olduğu aşağı dünyanın erişemediği –bir an bile olsa göremediği ve yaklaşılamadığı- dünya dışı *aşkın* bir yerdi. Bu aşağı dünya, tam da aklın emirleri doğrultusunda yeniden yapılandırılması, ıslah edilmesi ve dönüştürülmesi gereken bir dünya, sıradan basit ve kendiliğindenin dünyası olduğu için aklın dünyası olamazdı.” (Baumann 2003:324-325)

Baumann için akli bu tür bilgilerin kaynağı olarak gören filozoflar kendilerini sıradan insanların üzerinde görürler. Bu filozoflar felsefeyle uğraşmayanların kendilerine tabi olmasını isterler. İşte modern devletin belirlediği pratik ödevler ile modern filozofların yasa koyucu akli tam da bu noktada bir uyum içindedir (Baumann 2003:41). Ona göre bu filozoflar ve modern devlet karşılıklı olarak birbirini güçlendiriyor, birbirinin itibarını yükseltirler:

“sözde despot nasıl niyetlerinin evrensel geçerliliğinin onaylanmasına gereksinim duyuyor idiyse, yasayıcı akıl da bu despotu, yürütücü rolü için eğitmekten, onu aydınlatmaktan vazgeçemiyordu.” (Baumann 2003:41)

Aydınlanma filozofları tarafından dile getirilen akıl kavramının ve devleti temsil edenlerin güçlerinin birleşmesi, devlet düzeni içinde bulunmaması gereken, öğelerin tasfiyesini öngörüyordu. Devlet ve modern filozoflar bu öğeleri akıl ile çatışma içinde bulunan ve kaosla temsil doğal güçler olarak görürler. “Baumann’a göre modern devletteki bu tasfiyeyi “sırf yüce bir akıl” belirler (Baumann 2003:45)

Baumann, tam da bu noktada, modernliğin sorunsuz bir dünya kurma hayalinin hiçbir zaman gerçekleşmeyeceğinin bilincine postmodernlik adını verir: “postmodern olmak yanılsamaların olmadığı modernizmdir”. Modernizm, akla ve rasyonel olarak düzenlenmiş bir topluma duyduğu inançla bir tür yanılsamalar ağı içine düşer. Ona göre, söz konusu yanılsamalar, insanlar arasındaki karışıklıkların, “er geç yerini aklın düzenli ve sistematik hakimiyetine bırakacak olan geçici ve onarılabilir bir durumdan başka bir şey olmadığı bilincine gelip dayanır” (Baumann 1998:46)

Ona göre, modern felsefeciler ve modern yöneticiler her şeyden önce yasa koyucuydu; onlar kaosu tespit ettiler, onu evcilleştirmeye, yerine düzeni yerleştirmeye çalıştılar. Yerleştirmek istedikleri düzenler, tanımları gereği “yapaydı”; bu yüzden de bunların, aklın sadece kendilerini onayladığını iddia eden, aynı şekilde muhaliflerinin tamamını gayri meşru sayan yasalarla uyumlu tasarımlara dayanmaları gerekiyordu (Baumann 2003:38). Bu tasarımlarda ortak nokta tasarıma dahil olanlar ile tasarıma aykırı olanları birbirinden ayırmaktır. Tasarıma uygun olanlar “her rasyonel varlık için geçerli” sayılırken, tasarıma aykırı olan her şey ise “dışarı” imgesiyle karşılanır (Baumann 2003:39). Bu durum en başta müphemliğin tasviyesi anlamına gelir. Müphemliğin tasfiyesi aynı zamanda siyasal alanda “yabancıları ayırd etmek ve defetmek” anlamına gelir. Baumann’a göre, modern filozoflarla modern devlet arasındaki organik bağlar, sonunda Yahudi soykırımını doğurmuştur (Baumann 2003:39).

Ona göre, rasyonel olarak tasarlanmış bir dünya “hiçbir gizem ya da tuzak içermez”, tıpkı bir alışveriş merkezi gibidir. Böyle bir dünya “akıl denetimli” bir dünyadır. Ancak aklın denetimi yalnızca ve yalnızca teknoloji üretmekle görevli

uzmanların denetimi anlamına gelir (Baumann 2003:290). Ona göre, “modern aklın” ürünü olan “modernizmi benimseyen” insanların umudu, bir gün “kaos”un yerini alacak “evrensel”, eş deyişle “*rasyonel*” bir düzene ulaşılmasıdır. İşte Baumann’ın “modern akıl” adını verdiği düşünme tarzı, ona göre, “rasyonel” düzen adı altında bir baskı düzeni oluşturmaktan başka bir amaç gütmaz. Ancak Baumann’a göre “modern otoritelerin” toplumsal yapı üzerindeki hem siyasal hem de bilimsel düzenleme çabaları rasyonel seçimlerle yönlendirilen “ikircimin olmadığı bir dünyayı, rasyonel seçimlerin saydam dünyasını yaratamadı”ğı gibi yaratamayacaktır da (Baumann 2003:293).

Baumann’a göre, buradaki sorunun asıl nedeni “aklın “olması gerekeni olana dayatacak bir otorite” (Baumann 2003:54) olarak görülmesinde yatmaktadır. Akıl böyle bir baskı kurma yetisi olarak görüldüğünde, akla uygun olarak görülenler iktidar araçlarıyla topluma uygulanmaya başlanır. Bu zihniyetteki modern devlet uygulamalarının en açık iki örneğini “Hitler ve Stalin” komutasında yürütölen toplum mühendisliği çalışmaları oluşturur. Böylece Baumann Aydınlanmanın insancıl yönüne damgasını vuran Kant’ı Hitler ve Stalin ile aynı kefeye koyuyor gibi görünmektedir.

Ona göre, Hitler ve Stalin döneminde yapılanlar, insanlığın mükemmelliğe gidişini hızlandırmayı amaçlayan “modern ruhun meşru evlatlarıdır” (Baumann 2003:45). Burada modern akli destekleyen bakış açısı ise, artık yalnızca felsefeden gelmez, bilimsellikten, matematiksel-istatistiksel hesaplardan da gelir. Mükemmelliğe giden yolda ilk adımı sorunların belirlenmesi oluşturur. Sorunlar belirlendikten sonra yapılması gereken şey bu sorunları en ekonomik biçimde ortadan kaldırmanın maliyetinin hesaplanmasıdır. Yani modern filozofların akıl kavramı, sözgelimi, özürlülerin devlete maliyeti ve bu maliyetin ortadan kaldırılmasının sağlayacağı kârın hesaplanması gibi tasfiye çabalarının arkasında bulunan ilkedir. (Baumann 2003:48). Toplumsal sorunlara en “rasyonel” çözümü bulmayı amaçlayan bu ilke, toplumdan özürlülerin ayıklanmasından başlayarak, Yahudi katliamına (bahçedeki düzeni bozan başka zararlı bitkilerin ortadan kaldırılmasına) kadar pek çok etkiye yol açmıştır.

Ona göre, modern uygarlık “aklın duygular karşısında zafer kazandığı” uygarlıksa, holocaust da bu uygarlığın, ve “modern aklın” bir eseri olarak görülmelidir. Yani holocaust modern uygarlığın bir defalık kesintiye uğraması değildir (Baumann 2003:33-34). Yahudi soykırımını iki anlamda, hem iktidar olarak (planlayıcı olarak) aklın hem de amaç-araç ilişkisi kurma yetisi anlamında aklın bir ürünüdür.

Böylece Baumann ilkin aklı rasyonalite ile özdeşleştirir. Ardından da bu rasyonaliteyi Aydınlanma dönemi filozoflarının etkisi olarak sunar (Baumann 2003:62).

Baumann’a göre, günümüzde yaşanan pek çok sorunun arkasında “araçsal rasyonalitenin bilim destekli zihinsel iklimi” yatar. (Baumann 2003:71) Çünkü modern akıl, ahlaksal eylemin yerine araçsal eylemin yerleştirilmesini şart koşar. Modernlik, din eleştirisi ve dinin yerine koyduğu akla güvenle ahlaki yasakları kökünden zayıflatmış ve eylemleri ahlaki yargılamanın kısıtlayıcı etkisinden muaf kılmıştır (Baumann 2003:71). Yani Baumann’a göre dinlerin belirlediği kurallar ve değerlendirme ölçütleri, her neyi talep ediyorlarsa etsinler doğrudur. Dinden ve geleneklerden kaynaklanan normların eleştirisi ise her neyin eleştirisi olursa olsunlar yanlıştır. Akla ve Aydınlanma dönemine bu derece sert eleştiriler yönelten Baumann, ne etik görüşünde ne de toplum görüşünde bütün Ortaçağ boyunca Avrupa’da yaşanan din savaşlarına ilişkin tek bir eleştirel düşünce dile getirmez.

Ona göre nesnellik, bilimsel olmanın en önemli özelliği olarak gösterildiği ve bilimsel olmak da en baş “değer” sayıldığı için, bilim “etik suçlardan muaf” hale gelir. Bu sayede, “nesnellik aklımıza gelebilecek her türlü barbarca uygulamanın kapısını arala[r]” (Baumann 2003:69). Nesnelliğin yüceltilmesi ve “değer yargılarının¹” küçümsemesi “araçsal rasyonelliğe kapıyı açar” (Baumann 2003:69).

¹ Genellikle değerler sanılan değerlendirme ve eylem ilkeleri kastediliyor

Buraya kadar Baumann'ın toplumsal sorunlarla ilgisinde "modern akıldan" ne anladığı ve bu akı nasıl eleştirdiği ele alındı. Bu noktadan itibaren ise Baumann'ın bu eleştirilerden çıkardığı sonucu ve onun akıl eleştirisini "çoğulculuk" içerisinde ele almamızı sağlayan "postmodern akıl" kavramını inceleyeceğiz.

Baumann postmodernliği çoğulculuk ile ilgisinde tanımlar: Ona göre postmodernizm,

"büyük toplumsal tasarımlara duyulan yaygın nefretin, mutlak hakikatlere duyulan ilgi kaybının, korkutma güdülerinin özelleştirilmesinin, bütün yaşam tekniklerinin göreceli değeriyle uzlaşmanın, dünyanın iflah olmaz çoğulluğunun kabul edilmesi" (Baumann 2003:130)

anlamına gelir.

Özünde çok anlamlı ve tartışmalı da olsa, postmodernlik düşüncesinin işaret ettiği şey,

"herşeyden önce, dünyanın ortadan kaldırılması imkansız çoğulluğunun kabulüdür. Bu çoğulluk, henüz ulaşılmamış mükemmelliğe... giden yoldaki geçici, er ya da geç arkada bırakılacak bir istasyon olmayıp varoluşun kurucu bir niteliği olan bir çoğulluktur" (Baumann 2003:131).

Baumann'a göre postmodernlik "tektiplilik" ve "evrenselcilik" gibi modernliğin akılla özdeşleşmiş "merkezi değerlerini" tersine çevirir.

Baumann'ın bakış açısından bakıldığında, postmodernizm "ilke olarak bütün yaşam biçimlerine izin ver[ir]". Böylece, Baumann'a göre, postmodernizm hiçbir yaşam biçiminin kısıtlanamayacağını savunulmasıdır. "...özgürlük, eşitlik ve kardeşlik modernliğin sloganıydı. Özgürlük, farklılık ve hoşgörü ise postmodernliğin ateşkes formülüdür (Baumann 2003:131).

Baumann için Aydınlanma, dayandığı akıl kavramıyla en başta her bir cemaatin kendine özgürlüğünü, onların "modern öncesi tutarlılığını" ortadan kaldırmayı amaçlıyordu. Ona göre bu tutarlılığın ortadan kalkmasında dayanılacak ideoloji, Aydınlanma aklına dayalı, "evrensel insani değerler adına, bütün insanlığı

kucaklayan bilim, rasyonellik ve hakikat adına bütün *tikellikleri* yok etmeyi hedefleyen bir ideoloji”dir (Baumann 2003:157,163).

Postmodern bilince sahip insanlarda ise, yapmayı kafalarına koydukları hiçbir şeyde hakikati biliyor olmanın ya da “aklın mutlak yargısını yanında hissetmenin huzuru” olmayacaktır (Baumann 2003:303). Postmodern bilinç, dünyada yaşamının, zorunlu olarak belirsizliklerle yaşamının, bu belirsizliğin hiçbir koşulda aşamayacağını bilincidir. Modernizmin bilgiye verdiği görev burada anlamını yitirir. Postmodernizmin ortaya koyduğu bu bilgi bir tahakküm aracı değildir. Bu yaklaşım tarzı ‘bilimin inşa edeceği saydam ve ahenkli dünyada olmaması gereken herşeyi temsil eder’: “Akılsızlık, delilik, karanlık, karar verilemezlik” (Baumann 2003:311).

Baumann’a göre, çok kültürlülüğün, cemaatlerin özerkliklerinin ellerinden alınmasına yol açan evrensellik, akıl ve insan doğası fikirleri sonuçta tam karşıtlarının; yani belirsizliğin, şansın ve kaotik olanın yeniden güçlenmesine yol açmıştır. Bu postmodern dünyadır. Baumann’a göre, dünyanın bugünkü durumu akla dayalı “evrenselcilik” arayışının iflas ettiğini gösterir. Bu dünya, “evrensel tikelliğin geç modern ya da postmodern dünyası; farklılıktan pek rahatsız olmayan ve ikircime teslim olan, farklılıkları aracılığıyla bütünleşen bir dünya”dır (Baumann 2003:209).

Baumann’ın bu saptamalarından sonra, vardığı sonuç son derece çarpıcıdır:

“Öteki toplumların üyeleri tarafından, eşit haklılıkla (ya da eşit hatayla) tercih edilebilen başka uzam ve zamanlar vardır ve yapılan hiçbir seçim, ne kadar farklı olursa olsun, tercih edilene sıkı sıkıya tutunma seçimi ve kararlılığından başka herhangi bir somut ve bağlayıcı ölçütle değerlendirilemez. Dolayısıyla da, her toplumun ortak bir yaşam biçimi doğrultusundaki kendi tercihi, kültürel cihat ayartmalarına karşı bağışık olmalıdır.” (Baumann 2003:300)

Baumann’ın bu durumdan çıkış yolu olarak gördüğü şey, “modern akli” geride bırakmak ve “postmodern bir akli” kabul etmektir (Baumann 2003:329). Postmodern akıl toplumsal yaşam için farklılıkların temel olduğunu kabul eden

akıldır. Postmodern akıl, olumsuzluk ve farklılık dünyasında hayatta kalmanın tek yolunun “her bir farklılığın, başka bir farklılığı kendisinin gerekli koşulu olarak görmesi” gerektiğinin bilincidir (Baumann 2003:328). Günümüzde ulaşılan bu bilinç, postmodern çağın ana ıralayıcılarından biridir. Modernlikten önce farklılık son derece normal karşılanırken, modernlik farklı olmayı bir suç haline getirir. Böylece postmodern akıl modern öncesine dönüş, modern öncesinin yeniden canlandırılmasının ilkesi olarak görülebilir.

İnsan olmayı yalnızca ve yalnızca cemaat üyeliğine indirgeyen Baumann için, farklı cemaatlere üye insanlar arasında hukuksal bir bağ bile kurulmamalıdır. Yalnızca bir tek bağ, ahlaksal bir bağ olanaklıdır. Bu bağ da “ötekinin yabancılık hakkı”nı korumak anlamına gelir (Baumann 2003:302). Ona göre bu bağa “duygudaşlık, hayali özdeşleşme, empati...” adları verilebilir. Ama bu bağın “bir kural, ya da bir emir —akıl bir emrinin, hakikat arama bilgisinin ampirik olarak gösterdiği bir kuralın, bir tanrı buyruğunun ya da bir yasa önermesinin— sonucu olarak doğduğu” asla söylenemez (Baumann 2003:302).

Baumann’a göre, artık bu türden modern bağlarından, (“modern kibirden”) kopmuş akla, “postmodern akıl” adı verilmelidir (Baumann 2003:329). Bu akıl, yapıp ettiklerine bakılırsa, “zulme, Ötekini aşağılamaya ihtiyacı kalmayan” akıldır (Baumann 2003:329).

1.2.2.2. Modern Etikten Postmodern Etiğe Geçiş

Baumann’ın “postmodern etik” görüşü, onun toplumsal bağlamdaki akıl eleştirileriyle paralellik gösterir. Baumann etik alanda Aydınlanma döneminin akıl anlayışına getirdiği eleştirilerle de Postmodern etiğin tipik bir temsilcisidir. Baumann, “akıl ölümünü” yaşayan postmodern bir dönemden bakarak, modernizmin etik alanındaki “sıkıntılarını” aşmayı dener.

Onun için akıl ve ahlaksallık arasındaki ilişki aslında ahlaksal olmaya, doğru eylemde bulunmaya zarar veren bir ilişkidir. Çünkü akıl bir hesaplama yetisidir. Akıl

eyleme ilişkin olarak kullanıldığında da eylemi her zaman bir amaca ulaşmak için araç olarak görür. Akıl böylece eyleyen ve eylem arasındaki ilişkinin dolayımı bir ilişki olmasını sağlar. Oysa ahlaksal eylem her hesaplamadan, “düşünme”den önce gelmelidir.

Ona göre, “modern düşünürlerin” —sözelimi Hobbes’un, Kant’ın ve Locke’un¹— ahlaksal alanda iki bakımdan etkileri vardır: Onlar ilkin ahlaksal alandaki görüşler, kanılar, duygular çoğulluğunu evrensellik adı altında teklik ile değiştirmeye çalışırlar. İkinci olarak da evrensel olmayı akla dayalı yasalara bağlayarak ahlaksallığı bir baskı uygulaması haline getirirler. Baumann’ın eleştirilerinde filozofların akıl dedikleri şey, yalnızca kendi akılları anlamına gelir. Eserlerinde aklın neliğini çözümlemeye çalışan filozoflar hem aklın insan olan her varlıkta aynı yapıda olduğunu hem de aklın sözcülüğünün kendi tekellerinde olduğunu savlarlar. Böylece ahlaksallığı açıklamak için akla dayalı bir “yasa”dan² söz etmek, bir filozofun kendi keyfi tasarımlarını, düşüncelerini, kendi ahlak anlayışını diğer insanlara kabul ettirmeye çalışması anlamına gelir. Baumann’a göre, “modern düşünürler” ve onların ideolojik olarak destek verdikleri modern devlet, ahlaksallığı insan yaşamının doğal bir özelliği olarak değil de, insan eylemlerine eklenmesi gereken bir şey olarak görürler. Çünkü modern düşünürler akli “olması gerekeni olana dayatacak bir otorite” (Baumann 2003:54) olarak kabul ederler. Onlar

“her şeyi kapsayan birleştirici bir etik -yani, insanların öğrenebilecekleri ve itaat etmeye zorlanabilecekleri tutarlı bir ahlaki kurallar bütünü- oluşturmaya ve dayatmaya çalıştılar” (Baumann 1998:13).

Akıl bu yolla, iktidar sahiplerinin kendi çıkarlarına uygun olanı ahlaksallık adı altında geniş kitlelere uygulatabilmelerinin araçlarından biri haline gelir. Baumann’a göre, bugünü “postmodern” kılan, böyle bir niyetin gerçekleşmesinin olanaksızlığının *artık* anlaşılmış olmasıdır: “Bireylerin ahlaki sorumluluklarını yasa

¹ Baumann için Kant’ın ve Hobbes’un akıl anlayışları arasında bir fark yoktur.

² Söz gelimi Kant’ın ifade ettiği biçimde bir ahlak yasasından.

koyuculara kaydırarak bireyleri evrensel olarak ahlaklı kılma girişimleri başarılı olmadı” (Baumann 1998:45).

Baumann, modern toplumda ahlaksallık ile akıl arasındaki ilişkiyi bir ip te asılmış bir adama benzetir. Modern toplum bireylere dayattığı ahlaksal normlarla, “ahlaki benliği... ipin asılmış adamı desteklediği gibi destekler –normlar iptir, akıl ise ip imalatçısı” (Baumann 1998:144). Akıl iyi davranışı “dışerkli, zora dayalı, dışsal olarak uyarılan” bir eylem olarak betimler. Ona göre

“...akıl adına ilan edilen kurallara ezici bir dış güce itaat edildiği gibi itaat edilmelidir. Akıl adına ilan edilen kuralları, talimatlarını uygulatmak için zor araçlarıyla donanmış otoritelerin koydukları yasalar gibi düşünmeliyiz.” (Baumann 1998:41)

Modernlik tarafından insan eylemlerine zorla eklenmesi gerektiği savunulan kurallar, “insan aklının kendi kendine yeterliliği” savına dayanır. Bu anlayış, tanrının insanın kaderini belirlediği savının –ahlakın dayandığı zeminlerden en önemlilerinden birinin– ortadan kaldırılması anlamına gelir (Baumann 1998:264). Baumann’ın, “modern düşünürler” adını verdiği filozoflar, ilkin dine karşı yürüttükleri eleştiri ile dinin toplum üzerindeki gücünün zayıflamasına yol açarlar. Ardından da bu zayıflama ile ortaya çıkan boşluğun “bir dizi rasyonel kuralla” doldurulabileceğini savunurlar. Yani modern düşünürlerin ahlak konusundaki temel kabulleri, inancın yapamadığını “*akıl* yapabileceği”dir. Bu düşünürlerin akla ve rasyonel olana duydukları güven, Tanrının emirleri yerine insan yapımı olan, “tüm rasyonel insanların” benimseyeceği ve boyun eğeceği “ahlaki bir kod” oluşturulması gerektiği düşüncesini ortaya çıkarmıştır (Baumann 1998:16).

“Modern zihnin” rasyonel olana duyduğu inanç, duyguları tehlikeli bir şey olarak kabul eder ve duygulardan arındırılmış bir etik perspektifi öğütler. Ona göre duygulardan kaçınmaya, dünyayı büyüden arındırmaya çalışan modern akıl, “zor gücünün yardımıyla yasaya benzer, gayri şahsi kurallar” üretmiştir. Baumann için “modern” çağın ahlaksallığa bakışını “özerk ahlaki yargıya duyulan güvensizlik, ahlaki özneye yönelik şüphe, ahlaki öznenin otoriter bir kılavuzluğa duyduğu

ihtiyaç” betimler. Baumann’a göre, güvensizlik, kuşku ve kılavuza duyulan gereksinimde Kant’ın “duyguları hükümsüzleştirmesi”nin çok önemli katkıları vardır (Baumann 1998:87). Kant’ta örneğini bulduğumuz “aklın dikte ettiği kurallar” ahlaksallığa ilişkin modern çağa özgü bakışı ortaya çıkartır. Çünkü modern çağda

“...duyguların ahlaki bir öneme sahip olmadığı; yalnızca seçim, akıl yeteneği ve onun dikte ettiği kararların, aktörü ahlaki bir kişi olarak yansıtabileceği aksiyomatik olarak varsayılıyordu” (Baumann 1998:87)

Baumann’a göre ahlaksal olanı anlamak için Kant’ın yaptığı türden bir ahlak yasası dile getirmek “ahlakın yapay olarak oluşturulmuş” etik kodlarından birini dile getirmektir. (Baumann 1998:47-48). Baumann’a göre, “modern aklın temsil ettiği kurallar” ahlaksallığı “çıkart”a, “amaçlılık ve yarara” hizmet eder duruma getirmiştir (Baumann 1998:49-50). Modernliğin destek verdiği otoriteler arasında “rasyonel olmayan, faydacı olmayan, kârlı olmayan ahlaki tutkular belirgin biçimde eksiktir.” (Baumann 1998:264).

Ona göre böyle, başarı merkezli bir ahlaksallık anlayışının arkasında “akılcı bir duruş” vardır (Baumann 1998:74). Bu akılcı duruş, başarıyı hedefleyen modern ahlakın amacını belirler:

“bu amaç kendi kendini korumadır. Bireysel ya da kollektif düzeyde hayatta kalma ya da ölümsüzlük... Ahlak ...mek içindir. Ahlaki edimler bir amacın araçlarıdır... Ahlak, varoluşun, kendisini kontrol eden akıldan bilgi alan hizmetçisidir. Ahlak akıllı bir varlığın akıllı olduğu ve bir varlık olduğu için seçeceği şeydir. Ahlaki bir duruş, hesap yapan bir kişinin hesapları doğru yaptığı her zaman tercih edeceği duruştur ” (Baumann 1998:74).

Ona göre aklın eyleme kattığı üç özellik vardır. Bunlar amaçlılık, karşılıklılık ve sözleşmedir. Akıl bu üç özellikle eyleme önceden hesaplanabilirliği katar.

“Bu üçü, düşünmenin yapmaktan önce geldiğini; tanımın işten önce geldiğini; gerekçenin görevden önce geldiğini varsayar. Üç nitelik de, aktörler eyleme girerlerse rasyonel karar almanın sonucu olan ya da en azından böyle bir sonucu olan eylemi öngerektirirler” (Baumann 1998:79)

Baumann burada geçerli olan rasyonalitenin, Weber'in sınıflandırmasının ilk adımı olan "amaç—araç rasyonalitesi" olduğunu dile getirir. Burada araçların (eylemlerin) amaca uygunluğu eylemin nesnelliğinin de ölçütüdür. Böyle —nesnel— bir eylemin seçimi "kimsenin mülkiyetinde olmayan akıl tarafından yapılır ve farklı seçimler ancak bilgi ve bilgisizlik ya da akıl yürütme becerileri ve zihinsel yetersizlik arasındaki farkla açıklanabilir" (Baumann 1998:79).

İşte Baumann'ın ayırım yapmadan "rasyonel" terimi ile karşıladığı rasyonelite yalnızca amaç—araç rasyonalitesidir. Ona göre evrensel bir kural her zaman amaç—araç rasyonalitesi ile tek tek eylemleri belirleyebilir (Baumann 1998:79). Böylece Baumann'ın kastettiği türden evrensel bir "kural" olarak anlaşılabilirse, Kant'ın ahlak yasası da bir amaç—araç rasyonalitesi ilkesi haline getirilir.

Ona göre ahlak, "rasyonel olmayan", gerekçelendirilmesi olanaksız olan insansal bir özelliktir:

"Akıl doğru kararlar almaya ilişkindir, oysa ahlâkî sorumluluk, bir eylemin doğruluğunun onaylanmasına izin verecek herhangi bir mantık hakkında kaygılanmadığı, kaygılanmadığı için kararlara ilişkin tüm düşünceden önce gelir. Aklın uzun yürüyüşünün en sonunda ahlâkî nihilizm beklemektedir: ... ahlâkî olma kabiliyetinin yitirilmesi anlamına gelen şu ahlâkî nihilizm" (Baumann 1998:298-299).

Baumann, bu bakış açısıyla Aydınlanma Döneminin akıl anlayışını, sadece rasyonel olanı bulma, eş deyişle amaç araç ilişkisini kurma yetisine indirger. (Baumann 1998:16-17). Baumann akli şöyle tanımlar:

"akıl, tutkunun ya da naifliğin kurutulduğu eylemlerin ex post facto¹ açıklamaları dediğimiz şeydir. Akıl tutkular yok olduğunda ve bizi itecek bir güç kalmadığında ne yapacağımızı bize söyleyeceğini umut ettiğimiz şeydir. "Grubun" bekaası Ötekinin hayatından ve benim onu destekleyen sorumluluğumdan başka bir şey haline geldiğinde... akıl olmaksızın yaşayamayız...." (Baumann 1998:142-143)

¹ Geriye dönük işleyiş, sonradan yapılanın öncekini de kapsamı.

Postmodern etiğin bir temsilcisi olarak Baumann, ahlaksallığın akılla ya da “yasa”lar ile açıklanamayacak bir olgu olduğu görüşündedir. Ona göre ahlaksallık duygularla sağlanır. Baumann ahlaksallığı açıklamaya çalışırken, “insanın doğuştan gelen ahlaki yargı kapasitesi”, “ahlaki itki”, “vicdan”, “ahlaksal vicdan” ve “ahlaki tutku”, “ahlaki dürtü”, “ahlaki sorumluluk”¹ gibi duygusal bir temeli imleyen kavramlara başvurur. Ahlaksal itki, “ahlaki sorumluluğun” biricik taşıyıcısıdır (Baumann 1998:69). Ahlaksal olanın biricik belirleyicisi akıl değil, hakkında hiçbir şey söylenemeyecek olan bu duygulardır. Ahlaksal yaşam üzerinde etkiyen biricik güç, bir şeyi yapmanın sorumluluk olduğunu hissetmektir (Baumann 1998:71). Baumann, bu duygusal temelin, akıl –eylemleri hesaba vurma yetisi— tarafından köreltilmediği sürece, doğru ahlaksal kararlar almaya götüreceği kanaatindedir. Baumann bu düşünceleriyle artık “postmodern etik” çağına girildiğini savunur.

Ancak Baumann duygular arasında ayrım yapmaz. Ya da belirli bir duyguyu belirli bir anda ahlaksal kılan şey ile başka bir anda ahlak dışı kılan belirleyicinin ne olduğunu araştırma konusu yapmaz. Kaldı ki Baumann’a göre her bir kişinin “ahlak görüşünün bütünlüğü”, ancak diğer herhangi bir ahlak bütünlüğünden biridir yalnızca. Dolayısıyla Baumann’a göre, ahlak anlayışları arasında değerce bir farklılık bulunduğundan bile söz edilemez (Baumann 1998:53). Ona göre, belirli bir ahlaksal anlayışın diğerlerinden daha önce gelmesi gerektiğini söylemek, ancak Batının kendi kültürel ve ekonomik çıkarlarını başka kültürler üzerinde egemen kılmasını meşrulaştırmanın aracıdır (Baumann 1998:53). Baumann’ın etik alandaki akıl eleştirisinin vardığı yer mutlak göreliliktir.

Baumann’a göre hakiki ahlaki davranış her türlü hesaplamadan, kendini koruma kaygısından bağımsızdır, “böylece rasyonel çıkar yargısından ve hesaplanmış kendini koruma öğüdünden” uzak durur. Ahlaki fenomenler “gayri-rasyonel”dirler, yani amaç-araç düşüncesinden ve kâr-zarar hesaplarından önce gelirler (Baumann 1998:21). Böyle eylemlerde bulunan ahlaksal bireylerden oluşan toplumlarda ise, “akıl tezleri” anlaşılmaz hale gelir. Çünkü akıl, eylemleri araçsal

¹ Baumann bu kavramları aralarında ayrım yapmadan kullanır.

ve yöntemsel bir rasyonalitenin egemenliği altına alır ve eylemin yöneldiği Ötekini bir araç olarak kullanır (Baumann 1998:153-154). Ahlaksal çağrı tamamen kişiseldir ve sadece bu çağrıyı duyan kişinin sorumluluğuna aittir. Ahlaksallık, düşünmeden, yani akıldan önce gelir ve ahlaksal itkinin eseridir. Akıl ve yasalar, kurallar, kavramlar, ilkeler sahneye çıktığında ahlaksallık kaybolur. (Baumann 1998:79)

Postmodern etiğin temsilcisi Baumann'a göre etik alandaki postmodernizm "dünyanın büyüünün bozulmasının" geriye döndürülmesi, dünyanın "yeniden büyülü hale getirilmesi"dir (Baumann 198:46). Dünyanın yeniden büyüüne kavuşturulması, eylemde duygulara yeniden yol açılması anlamına gelir. Baumann'a göre, postmodernizmle birlikte

"İnsanın kendiliğindenliğine, öngörülmesi ve rasyonel olarak gerçekleştirilmesi mümkün olmayan dürtülere, itkilere ve eğilimlere yönelik güvensizliğin yerini, duygusuz, hesapçı akla yönelik güvensizlik aldı."

Baumann'a göre, postmodern dönemde bir yandan "duygulara" yeniden itibarları iade edilirken, diğer yandan da yararlılık ve amaç açısından açıklanmayan, açıklanamaz, hatta *irrasyonel* sempatiler ve bağlılıklar, hesaplanabilir getirileri olmayan eylemler meşrulaştı. Baumann'ın düşüncelerinin vardığı nokta, herhangi bir eylemin gerekçesinin dile getirilmek zorunda olmadığıdır. Çünkü kişileri postmodern dönemde artık duyguları yönetmektedir. (Baumann 1998:47)

I.2.3. Feminist Akıl Eleştirisi

Feminist akıl eleştirisi çoğulcu—göreci akıl eleştirilerinin tamamlayıcısı olarak görülebilir. Çoğulcu-göreci eleştiri ile feminist eleştiri tarafından öne sürülen düşünceler doğru olarak kabul edilecek olursa akıl önce kültürlerle, sonra da kültürler içinde cinsiyetlere bölünmüş olur.

Feminist akıl eleştirisi cinsiyetlere bağlı olarak dünyaya bakma tarzlarının da farklı olduğunu, dolayısıyla bu bakışı sağlayan yapının -akıl- da cinsiyetlere göre

farklı olması gerektiğini savunuyor. Bu yaklaşım, aklın insan türünde tekliğini, kültürlere, cinsiyetlere ve zamana bağlı olmaksızın eş yapılılığını savunan Aydınlanma dönemi akıl anlayışını çok sert bir biçimde eleştirir. Çünkü cinsel açıdan “nötr” olduğu varsayılan “akıl idealleri”, aslında erkeksi bir bakış açısını yansıtır ve bu yüzden de hem erkeklerin hem de kadınların zararına sonuçlar verirler. Feminist akıl eleştirisine göre, cinsiyetlerden bağımsız olarak düşünülen akıl idesi, bir tür “kendini aldatma” anlamına gelir (Lloyd 1996:20). Feminist akıl eleştirisinin hareket noktası, akıl kavramının hem günlük yaşamda hem de felsefede “erkeksi” özelliklerle biçimlendirilmiş olduğu savıdır.

“Aklın erkek olduğu”nu dile getiren feminist akıl eleştirisi, buradan “erkekler için doğru veya mantıklı olanın kadınlar için hiç de öyle olmayabileceği” sonucuna varır (Lloyd 1996:18). Feminist akıl eleştirisi, insanları hayvanlardan ayıran bir yeti olarak aklın varlığını kabul eder, ancak “erkeklerde ve kadınlarda aynı biçimde bulunup bulunmadığını” tartışma konusu yapar. Bu nokta Feminist akıl eleştirisinin görecilik –doğruluğun kültürlere veya zaman dönemlerine göreli olabileceği düşüncesi– ile uyduğu noktadır da aynı zamanda:

“Görecilik, Aklın geleneksel evrensellik iddiasına, yani Akıl’ın tek bir gerçek dünyanın nihai olarak doğru tasarımlarını ortaya çıkarma kapasitesine yönelik çok önemli bir meydan okumadır”.

Feminist akıl eleştirisi, yanlış bir şekilde erkeğin akıl ve rasyonalite ile, kadının ise duygular ve doğa ile özdeşleştirildiğini savunur. Erkeğin akılla özdeşleştirilmesi, soyut düşünceyi, nesnel yargıda bulunmayı, genel ilkeler çerçevesinde düşünebilmeyi erkeğin ırılaiyıcı özellikleri haline dönüştürür (Nagl-Docekal 1996:166). “Değerli sayılan herşey”, –akıl da– erkeklikle özdeşleştirilmiştir (Lloyd 1996:132). Buna karşılık kadının duygular ve doğa ile özdeşleştirilmesi ise, özneliği, anlık tepkileri ve somut teklerden öteye geçememeyi kadını özellikler haline getirir.

“Kadınlık, felsefi düşüncenin doğuşundan beri, simgesel olarak, Akıl’ın dışında kaldığı varsayılan şeylerle –yer tanrıçalarının karanlık

güçleriyle veya esrarlı kadınların görünmez güçlerinin etkisinde kalmayla eş tutulmuştur” (Lloyd 1996:22)

Erkek egemen bakış açısından kadının doğa ile, doğada taşındığı düşünülen belirsizlik, içgüdüsellik ile, içgüdülerin bir yansıması olarak duygular ile özdeşleştirilmesi, kadının da tıpkı doğa gibi egemenlik altına alınması ile sonuçlanmıştır. Feminist akıl eleştirisi, erkeğin akıl, kadının ise akıl dışı öğeler olarak duygular ile özdeşleştirilmesini ve tıpkı doğanın egemenlik altına alınması gibi kadının da egemenlik altına alınmış olduğunu göstermeyi amaçlar. Feminist akıl eleştirisi bu durumdan çıkış yolu olarak akıllı kadınsı özelliklerle birleştirerek yeniden tanımlamayı ve buradan hareketle toplumsal yaşamın yeniden yapılandırılmasını talep eder.

Feminist eleştiriye göre, erkeğe özgü bir özellik olarak akıl kavramı “patriyarkal bir egemenlik savı” içerir. Patriyarkal kültür’ün “akıl biçimlenmesi”ne çok önemli katkıları vardır (Türcke 1995:29). Bu düşünceler Feminist akıl eleştirisi ile Frankfurt Okulu’nun akıl eleştirisinin dile getirildiği “Aydınlanmanın Diyalektiği” arasındaki ortak noktayı oluşturur. Feminist akıl eleştirisinin önde gelen savunucularına göre, akıl, erkeğin egemenlik kurmasından ayrı tutulamayacağı için, ona tıpkı Feyerabend’in yaptığı gibi “toptan elveda” demek gerekir. Feminist akıl eleştirisinin dayandığı varsayımlarından biri de, bilimde oluşturulan *genel tasarımlar* ve *bu tasarımların* dayandırıldığı akıl ve akılsallık ölçütlerinin “erkeksi” özelliklere göre belirlendiğidir. (Nagl-Docekal 1996:185). Feminist akıl eleştirisine göre, “bilimsel rasyonalite” ve bilimsel “nesnellik savı” erkeklere özgü bir “egemenlik düşüncesi”dir. (Nagl-Docekal 1996:177).

Feminist bakış açısından akla yöneltilen eleştirilerde, batı toplumunda kadının konumundan ve bu konumu belirlediği düşünülen *kültürel* belirleyicilerden yola çıkıldığı görülüyor. Bu eleştiriler, Batı kültürü içinde *bilim*, *felsefe* ve *günlük yaşam alanlarına* yöneliktir. Bilim rasyonel bir etkinliktir ve yapıları gereği akıl tarafından değil de, doğaya ait “içgüdüsel” belirleyiciler tarafından belirlenen kadınlara ait bir alan değildir. İkinci olarak Platon’dan bu yana felsefe tarihine bakıldığında filozofların eserlerinde, günlük yaşamdan —özellikle dinden— gelen etkilerle

kadınlara yönelik bir cinsiyet ayrımcılığını desteklemişlerdir. Kadınlar “entelektüel tartışmadan” özellikle uzak tutulmuşlardır. Çünkü eski felsefecilerin birçoğu, “gerçekten de kadınların erkeklere göre, daha az rasyonel olduklarına inanmaktaydılar” (Lloyd 1996:131). Bu eleştiriye göre “aklı arama etkinliği” olarak felsefede kadının çok az yer almış olması “Akıl’ın sadece erkekler tarafından kavramsallaştırılmış olduğunu gösterir” (Lloyd 1996:136). Feminist eleştiri, bu durumun sonuç olarak kadınların kamusal yaşamdaki etkilerinin ortadan kalkmasına yol açtığını dile getirir. Akıl, “erkeklere özgü bir egemenlik aracı” olarak kadını bilimsel etkinliğin dışında tutmuştur (Nagl-Docekal 1996:200).

Feminist akıl eleştirisi bu noktada kendi akıl kavramını dile getirir: Akıl erkek egemen bakış açısı altında bir “egemenlik aracı” ve bir “araçsal akıl” haline dönüşmüştür. Akıllı erkek egemen, araçsal bakış açısından çıkartarak, bu özelliklerinin yanında, duygulara dayalı olarak yeniden tanımlamak gerekir. Ancak akıl kavramı, araçsallığı içermesinin yanı sıra, duyguları da içeren bir kavram olarak yeniden oluşturulduğunda, artık “erkeksi” olmayacak, kadınlara özgü özellikleri *de içeren* bir kavram olarak “insansı” olacaktır. (Nagl-Docekal 1996:202-203). Feminist akıl eleştirisi, aklın “soğukluğu”na karşı, “duygunun sıcaklığını” öne çıkarmayı amaçlar (Lloyd 1996:133). Böylece feminist akıl eleştiriye göre “eğer gerçekte herkeste ortak olan bir akıl var ise, bu, günümüzde varoluşuyla öğrenilebilecek bir şey değil, gelecekte başarılabilecek bir şey”dir (Lloyd 1996:136).

Bu bağlamda dile getirilen akıl eleştirisinde Frankfurt Okulu’nun, özellikle de “Aydınlanmanın Diyalektiği”nin önemli bir etkisi olduğu görülüyor. Aydınlanmanın Diyalektiği’nde doğanın baskı altına alınması süreciyle ilgisinde dile getirilen akıl eleştirisi, feminist bakış açısına göre kadının baskı altına alınması ile ilgisinde dile getirilir.

2. BÖLÜM: AYDINLANMANIN AKIL ANLAYIŞI VE ARKA PLANI

2.1. Antikçağ'da Akıl

Akıl kavramına ilişkin ilk bilgisel içeriklendirme çalışmalarının Antikçağda başladığını görüyoruz. Antikçağ felsefesinde, bugün Türkçe'de akıl sözcüğüyle karşılayabileceğimiz logos ve nous kavramları, bir yandan insanda ve tanrılarda ortaklaşa bulunan bilme yetisine işaret ederken diğer yandan da evrende bulunan içkin düzenlilik ilkesi anlamına geliyordu. Böylece antikçağda "akıl" insanın evrenle uyumunu sağlayabilen, insandaki tanrısal yana işaret eder. Logos ve nous kavramları bu anlamlarıyla evrenin yapısını ve insanın evrendeki yerini belirlemekte anahtar görevi görüyordu. Sözgelimi Herakleitos 'logos'u duyularla algılamayan, evreni yöneten bir ilke olarak tam da bu anlamda kullanır. Ona göre, oluşun ilkesi olan "evrensel yasa"ya (logosa) uymak, bu "yasa"ya uygun yaşamak gerekir. Eşdeyişle insandaki logos evreni yöneten logosla uyumlu olmalıdır: İnsanlar "ortaklaşa olan şeye uymalıdır; fakat logos ortaklaşa olduğu halde, çokluk kendilerine özgü düşünceleri varmış gibi yaşıyor" (Kranz 1984:63). Anaxagoras için ise nous evrenin yöneticisidir: "herşey bir arada iken nous gelip düzenlemiştir" (Kranz1984:147). Nous "maddesel olmayan", "sonsuz" bir yönetici ilkedir (Capelle1995:30).

Platona'a göre aklın taşıyıcısı ruhtur. Ona göre ruhta iki yan vardır: düşünmeyen, sadece arzulayan istekler yanı ve akıllı, düşünen yan. (Platon 1988: 439d). Akıllı yan, ruhun "düşünen yanıdır". Diğer yanımız ise, "acıkan, susayan ve arzulayan" yanımız olarak akıldan bağımsızdır, düşünmez. Aklın yerine getirdiği etkinlik "daha iyi ve daha kötü olan üzerinde düşünmek"tir (Platon 1988:131-441c). Akıl bilge olduğu ve bütün ruhu kollayıp yönettiği için, ruhtaki diğer yanların aklın bağlayıcılığını kabul etmesi gerekir. (Platon 1988:441e). Böylece bir devleti "bilge" olmak üzere belirleyen kaynak ile tek bir kişiyi bilge kılan kaynak akıldır. Akla insan üzerindeki bu etkisini veren yanı, onun "kendileriyle aynı kalan şeyleri" (ideaları) bilme yetisi olmasıdır. İdeaların bilgisini (epistemeyi) yalnızca akıl elde edebilir. (Platon 1995:79A)

Antikçağ'da akıl kavramı hakkındaki en kapsamlı kavramsal çalışmaları Aristoteles'te buluyoruz. Aristoteles'in akıl hakkındaki düşüncelerini onun ruh görüşünden elde edebiliyoruz. Ona göre ruh "bir tözdür" (Aristoteles 2000:412a20) ve "bitkilerde ve hayvanlarda onlara canlılık sağlayan işlevlerin ilkesidir". İnsanda bulunduğu biçimiyle ruh ise "hareketin, düşüncenin, yargının ve kavramanın (Wahrnehmen) ilkesidir" (Aristoteles 2000:427a30). İnsanın taşıyıcısı olduğu ruh, us (nous) ve düşünme gücüyle (yetileriyle), bitkilerde ve hayvanlarda bulunan ruhtan daha farklı bir yapı oluşturur (Aristoteles 2000:413b25; 1922:33). Aristoteles'e göre us, ruhun "bilmesini ve anlamasını sağlayan yeti"dir (Aristoteles 2000:429a10; 1922:76).

İnsan ruhunda yalnızca düşünme ile ilgili öğeler bulunmaz, insan ruhu düşünme becerisi kadar bitkiler (büyüme) ve hayvanlarda bulunan özelliklerin de (algılama-arzulama) taşıyıcısıdır. Aristoteles'e göre, insan ruhunun bir yanı akıldan (logos'tan) yoksun, bir yanı da akıl sahibidir (logoslu yan). Akıldan yoksun yanın bir kısmı sadece büyüme ve beslenmenin ilkesidir. Diğer kısım ise, "arzulayan yan"dır. Bu yan akıldan bir şekilde pay alabilen, akılla dolaylı bir bağı olan bir yandır. Bu yan, akıllı yanın sözüne uyar ve bu yolla da kişi "kendine egemen olursa" "bir şekilde akla [logos'a] katılır".

"Asıl" anlamda akıl sahibi olmak, Aristoteles'te öncelikle bilen bir varlık olmak anlamını taşır. Bilen varlık olarak *insan* ruhunda iki yan bulunur: "biri ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere baktığımız yan, öteki de ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere baktığımız yan" (Aristoteles 1997:1139a5-15) Aristoteles ruhun ilkeleri başka türlü olamayacak nesneleri görebilmeyi sağlayan yanına "bilimsel yan", diğer yana, "olması beklenenleri bilmemizi sağlayan yana" ise, "tartan yan" "düşünüp taşınan yan" ve "ruhun sanı ile ilgili yanı" adlarını verir. Akıl sahibi yan, kendini, ruhun kendileriyle "doğruya ulaştığı şeyler olarak" (Aristoteles 1997:1139b15), "düşünce erdemleri" olan beş temel biçimde (Höffe: 1999:40) ortaya koyar: Bilim, bilgelik, akli başındalık (phronesis), sanat (tekhne) ve us (Nous) (Aristoteles 1999 1139-b15). Düşünce erdemleri *taşıyıcısı* insan *türü* olduğunda, türe özgü, bilgisel olanaklardır. Bu olanakların kişiler tarafından "eğitimle"

“kazanılmaları”, ancak bu yönde çaba gösterebilen *kişilerin* düşünce erdemlerinin taşıyıcısı olmasını sağlar. Dolayısıyla bu erdemler her bir tek kişide karşımıza çıkan değil, çıkabilme olanağı bulunan bilgisel özellikler olduğundan, kişiler bu olanaklara bir bütün olarak sahip olduklarında “logos”un da taşıyıcısı olurlar. Aristoteles’e göre “düşünce erdemleri” eylem söz konusu olduğunda bilgisel güçlerinin erimiyle, yapılması gerekenleri genel olarak ve tek durumda görmeyi sağlayan yetilerin adıdır. (Aristoteles 1999:1120a15).

Antikçağ’da aklın iki temel anlamda kullanıldığı görülüyor. Logos ya da Nous bir anlamda evrendeki düzenliliğin ardında duran, oluşu düzen içinde tutan ilkedir. İnsan söz konusu olduğunda ise, logos insandaki tinsellik —bilme ve yaratma olanaklarının bütünü — anlamına gelirken, nous bu bütünün bir parçası olup hem eylemlerde, hem de doğal süreçlerde olup bitenin ilkesini görme yetisi anlamına gelir. Bu nitelikte bir yeti olarak nous, evrende görelî olmayan şeylerin de bulunduğunu kavrayabilme yetisi anlamına gelir. Bu anlamda nous’un ve nousla beraber bütünlük kazanan logos’un “buyurgan” bir yanı da vardır. *Nous ile bakıldığında görülenin yapılması gerekir*. Bu kimi zaman evrenle uyumlu yaşamak, kimi zamanda orta olanı yapmaktır.

Antikçağ felsefe geleneğinde aklın neliğinin sorgulanması, aynı zamanda insana yaraşır bir yaşamın nasıl bir yaşam olduğunu açığa çıkartmayı da amaçlıyordu. Antikçağ’da insanın diğer canlılardan farklı, insansal olan yanının —aklının—, insana özgü —akla uygun— bir yaşamı da beraberinde getirdiği düşüncesi oldukça yaygındı. Antikçağda akıl sahibi varlık olarak insanın yaşamdaki ana hedefinin mutluluk (eudaimonia) olduğu düşünülüyordu. İnsan diğer canlılardan farklı olarak akıl sahibi varlık olduğuna göre, insana özgü bir yaşam memnuniyeti, insana özgü bir “mutluluk” da olmalıdır. İnsanın “mutlu” olabilmesi de ancak yapıp ettiklerinin akıl tarafından belirlenmesi ile olanaklıdır.

2.2. Ortaçağ'da Akıl

Antikçağ'dan sonra, Ortaçağ'da hem Batıda hem de Doğuda felsefenin ana özelliği, sorunların genellikle dinsel bağlamlardan hareketle ele alınmış olmasıdır (Koyré 2000:21). Neredeyse tümüyle dinsel kaynaklı sorunlara yanıt bulmayı amaçlayan Ortaçağ felsefesi —ya da felsefi teolojisi— Yahudiliğin, Hıristiyanlığın ya da İslamiyet'in ana kabullerini temellendirmeyi amaç edinir. Bu anlamda Ortaçağ'da felsefenin tanrıya ilişkin bilgiler elde etme anlamında bir “itinerarium mentis in Deum”¹ olduğu söylenebilir. Ortaçağ'da akıl teolojinin içine hapsedilmiştir (Morin 1995:106). Ama aklın tanrıya yolculuğu hiç de sorunsuz bir yürüyüş değildir. Akıl ve inanç arasında her zaman “gerilimli” bir ilişki söz konusudur. Koyré'ye göre “batının felsefi gelişmesini besleyen, felsefe ile din, akıl ile inan arasındaki bu gerilim, bu karmaşıklık olmuştur.” (Koyré 2000:21).

Antikçağın ardından Ortaçağ'da hem aklın yapısına hem de akıl sahibi canlı olarak insana bakışta çok önemli değişiklikler söz konusudur. Ortaçağ'da

“akıl daima şeytani bir kudret, delil arayan, şüphe eden, herşeyi inkar eden ve hiçbir şeye inanmıyan Mephisto gibi telakki edilmiştir: şeytan itirazları ile itikadın vahdet ve insicamını bozar. Halbuki iman mutlak itaat ve teslimiyeti, cemaat nizamına uymayı temin eden müspet, inşa edici bir iktidardır.” (Ülken 1939:57)

Ortaçağ'da filozoflar, inancın bu teslimiyetçi yanını Antiklerden öğrendikleri ile temellendirmek amacı güder. Böylece Ortaçağ'da akıl,

“inanılan ve değişmez olan hakikate hizmet eden, üstelik ona bağlı olan bir şey olarak kabul edilmiştir... Aklın değişmez hakikatten sonra gelmesinin gerekçesi olarak da insanın ilk günah yüzünden düşmüş olması ve kendi başına tam bir hakikate ulaşamaması gösterilmiştir” (Çotuksöken-Babür 1989:13).

Ortaçağ düşünürlerine göre, bilgisel etkinliği hakikate (Tanrıya) uygun hale getirmenin yolu “aşkın ve yaratıcı mutlak bir ilkeyle” bağlantılı düşünmeden geçer.

¹ Aklın Tanrıya doğru yolculuğu (Koyré 2000:32)

Ortaçağda insansal akıl tanrısal akla (tanrısal ışığa) bağlıdır; en yetkin akıl, en yetkin varlıkta, özü ile varoluşu bir ve aynı olan varlıkta bulunan akıldır. Böylece

“varolanı var kılan bu hakikate hem insan aklı (*rectitudo cognitionis*) hem de insan istenci (*rectitudo voluntatis*) uygun olmalıdır. İnsan aklı kendine özgü etkinlikte bulunduğu, evreni yöneten “Tanrısal Akıl” ile bir olmadan edemez; zorunlu olarak onunla uyuşur.” (Çotuksöken-Babür 1989:13-14).

Ortaçağ’ın önde gelen filozoflarından Aquinalı’ya göre akıl tümelleri bilme yetisidir. Ona göre insanda bulunduğu biçimiyle akıl, Tanrısal akıl ve meleklere ait akıldan sonra gelir (Küken 1996:111, 211,213).

Aquinalı, akli eylemle ilgisinde de inceler. Aquinalı’nın bu bağlamda söyledikleri 18. yüzyılda insana bakışla açık bir karşıtlık içindedir¹. Ona göre, iyi ve kötü, isteme (*der Wille*) ediminin ayırıcı özelliğidir. Eylemler her zaman iyi olana ya da iyi gibi görünen bir hedefe yöneliktir. Burada aklın işlevi, yalnızca eylemin yöneldiği nesnenin tasarımını istemeye vermektir (Aquinas 2001:87). Ona göre aklın tasarladığı nesne, Tanrısal düzene denk düşüyorsa, bu nesne istemeyi ahlaksal kılar (Aquinas 2001:87).

Burada kilit nokta, insanın istemesi ve “ebedi yasa” arasındaki bağlantıda bulunur (Aquinas 2001:97). Aquinalı’ya göre, bir varolan (*seindes*) için, yalnızca bir ölçüt ve yön verici kural (*Richtnorm*) olmalıdır.” Ona göre insansal istemenin yön verici kuralı “doğru akıl”dır (*rechte Vernunft*)². Ancak doğru akıl, iyi olmak için zorunlu olarak tanrısal açıklamaya —“vahye”— muhtaçtır. Akıl kendi başına eylemde iyi olanın ne olduğunu bulamaz. (Aquinas 2001:99). Böylece istemenin iyi olması, insan aklından çok, “ebedi yasa”ya (*ewige Gesetz*) bağlıdır. Elbette Ebedi yasa tanrıya ait bir özellik olarak insan aklının bilme gücünün tümüyle dışındadır. İnsana neyin iyi neyin kötü olduğunu “söyleyen” vicdandır (Aquinas 2001:103). Ancak vicdanın iyi olanı gösterebilmesi, açıklamayla ne kadar uyumlu olduğuna bağlıdır.

¹ Summa theologiae I-II Quacastio 19.

² ratio recta

Elbette Ortaçağda akıl yalnızca Batıda inceleme konusu olmadı. Doğuda da filozoflar aklın neliğini ve akıl sahibi varlık olarak insanı inceleme konusu yaptılar.

Örneğin “Aklın Anlamları¹” (Farabi 1940) başlıklı bir kitabı bulunan Farabi’ye göre, insan ruhta bulunan “akıl kuvveti” ile akılsal nesneleri bilme olanağının da taşıyıcısıdır. İnsan bu yetisiyle güzel ve çirkini birbirinden ayırır, sanatı ve bilimi yaratır (Fârâbi 1997:76). Farabi’ye göre akıl, derin düşünmenin, pratik düşüncenin ve keşfetme arzusunun kaynağıdır (Fârâbi 1997:90). İnsanda aklın son amacı Aristoteles’teki anlamıyla “kendisi için istenen, hiçbir zaman bir başka şeyin elde edilmesi için istenmeyen” mutluluktur (Ülken 1993:76).

Antikçağla kıyaslandığında, Ortaçağda aklın ele alınışında önemli farklılıklar olduğu görülüyor. Antikçağ, insanı dünyadaki yeri bakımından kavramaya çalışır ve akla da bu perspektiften bakar. Ortaçağa göre ise, insanın dünyadaki yeri açıktır: İnsan tanrıya isyan ederek günaha bulanmış, dünyaya fırlatılmış, maddeye gömülmüş değersiz bir varlıktır. Dolayısıyla insanın bilme ve doğru eylemeye yönlendirme yetisi anlamında akıl, insanın yapısına-konumuna orantılı olarak sınırlı bir yapıdadır. İnsanın bilme yetisi anlamında aklın sınırlılığı, bu düşkün varlığa daha fazlasının yakışmadığı anlamına gelir. Oysa Antikçağda akıl, hem logos hem de nous anlamında insanı tanrılara yaklaştıran bir özelliktir. Antikçağda, maddi bir varlık olarak insanın, tanrısal bir özellik olarak aklın taşıyıcısı olması, insanın bir kusuru olarak görülmüyordu. Ortaçağ’ın akıl sahibi varlık olarak insanı nasıl gördüğü kavrandığı oranda 18. yüzyılın temel sorunları ve bu sorunlara verdiği yanıtlar da doğru olarak kavranabilir.

2.3. 17. Yüzyılda Akıl

Descartes akı ya da anlama yetisini bütün insanlarda eşit dağıtılmış “iyi hüküm vermek ve doğruyu yanlıştan ayırmak gücü” (Descartes 1984:7) olarak tanımlar. Ona göre akıl, bu niteliğiyle “bizi üstün kılan ve hayvandan ayıran biricik

¹ Maânî-ül -Akl (Kitâb-ül Akl — Velma’kûl)

şey”dir (Descartes 1984:53). Descartes’a göre, insan akıl sahibi olmasıyla yalnızca belirli işlevleri yerine getirebilecek özel organlara sahip hayvandan ayrılır. Çünkü akıl, insanı belirli işlevleri yerine getirebilecek (sözgelimi uçmak için kanatlar gibi) belirli organlara bağımlı olmaktan kurtaran, “her durumda işe yarayabilen evrensel bir alettir” (Descartes 1984:53). Descartes herşeyden, kendi varoluşundan bile kuşku duyabildiğini fark ettiği anda, herşeyden kuşku duyan bir varlığın “düşünen” bir varlık olarak varolması gerektiği sonucuna varır (Descartes 1984:33 ve 1992:57). Böylece Descartes kendini “öyleyse ben tam olarak yalnızca düşünen bir varlığım, yani bir tin, ruh, anlama yetisi, akılım” şeklinde tanımlar (Descartes 1959:47 ve 1942:112) salt “düşünen” bir varlık insan “bütün mahiyet ve özü düşünmek olan bir cevherden ibaret[tir]” (Descartes:1942:199). Descartes’a göre aklın taşıyıcısı ruhtur. (Descartes 1992:90) Ona göre ruh —öz niteliği düşünme olan töz olarak— hiçbir şekilde “maddenin gücünden çıkarılamaz”, “yaratılması gerekir” (Descartes 1942:199). Yani tanrı önce akıllı bir ruh (düşünen ve uzamlı olmayan bir şey) yaratmış, sonra da bu ruhu “[uzamlı ve düşünmeyen bir şey olarak] vücutla birleştirmiş”tir (Descartes 1942:199 ve 1984:45). Eksiksiz bir varlık olarak yaratıcı, bu yaratımın damgası olarak kendi idesini başka idelerle birlikte bir marka gibi zihnimize yerleştirmiştir. Descartes, bu türden, bizimle “doğmuş”, “zekamızda” bulunan idelere “doğuştan ideler” adını verir¹. (Descartes 1942:152).

Kendini “akıl varlığı” olarak gören Descartes’ın akıl kavramını iki ayrı içerikte kullandığı söylenebilir. Descartes ilkin akıllı “doğal ışık” kavramıyla karşılar ve bütün düşünmenin dayandığı bir ilkeler yetisi olarak ele alır. Bu anlamdaki akıl doğruluğun elde edilme aracı, “doğruyu yanlıştan ayırdetme” yetisidir. Belirli bir konuda neyin doğru olduğunu bulmada dayanılacak şey bu anlamdaki “aklınızın apaçıklığı”dır. Çünkü akıl “bütün fikir ya da kavramlarımızın bir hakikat temeline dayanması gerektiğini buyurmaktadır” (Descartes 1984:39). Söz gelimi güneşin duyu algılarına görüldüğünden daha büyük olması gerektiği sonucuna varmak ancak açık bir aklın varabileceği bir sonuçtur. Descartes’a göre aklın bildirdiklerinden biri de yargılarımızda yanlış düşmekten kaçınmak için “anlama yetisinin bilgisinin

¹ “Gerçekten de insan zekasında tanrı vergisi bir şey vardır ki, oraya yararlı düşüncelerin ilk tohumları ekilmiştir”. (Descartes 1999:19)

istemenin kararından önce gelmesi gerektiğidir” (Descartes 1942:168). Bu anlamdaki akıl aynı zamanda doğuştan idelerimizin de taşıyıcısıdır. Descartes’ın yapıtlarında akıl terimine yüklediği ikinci anlam ise, imgelem, hafıza, yargıda bulunma, anlama yetisi gibi işlevleri bakımından farklı adlar verilen düşünme yetisini karşılar (Descartes 1984:44-45). Descartes bu ikinci anlamda, bir yetiler toplamı olarak akıllı anlatmak için sık sık “zihin” kavramına da başvurur. Ancak Descartes’ın yapıtlarında kullandığı bu ikinci anlamdaki aklın doğru işleyebilmesi ilk anlamdaki aklın ‘eğitim’ adı verilen yanlışlarla donatılma sürecinin etkilerinden kurtarılarak kullanılabilmesine bağlıdır (Descartes 1984:14)

Onyedinci yüzyılda felsefenin önde gelen isimlerinden Descartes ile onun izinden giden “Kartezyenler” için akıl, “doğuştan ideler” ile “ebedi doğruluk” alanıdır. Bu nedenle, akıl gücüyle tanıyıp bildiğimiz herşeyde, doğrudan doğruya “tanrının izi”ni tanıyıp bilmiş oluruz; aklın her edimi, bize tanrısal özden pay almış olduğumuzu garanti eder, bize düşünülür dünyayı (mundus intelligibilis), duyular üstü alanı açar. 17. Yüzyılda felsefenin görevi sistem kurmaktır. 17. Yüzyıl en yüksek varlıktan yola çıkılarak yapılan tümdengelimli sistemler çağıdır. 17. yüzyılda akıl duyular üstü alanın taşıyıcısı sayılmasıyla bu sistemleri kurmanın başlıca dayanağı haline getirilmiştir. 17. yüzyıl filozofları akılda doğuştan bulunduğunu savundukları “ideler”e dayanarak böyle sistemleri tümdengelim yoluyla elde etmeye çalışırlar (Cassirer 1994).

17. yüzyılda, akıl hakkındaki görüşüyle öne çıkan bir başka düşünür de Hobbes’dur. Hobbes’un akıl anlayışı ve bu akıl anlayışına bağlı olarak ortaya koyduğu rasyonalite ölçütü genel olarak 17. yüzyıl felsefesinde (özellikle Descartes, Malebranche, Geulincx’de) temsil edildiği düşünülen akıl anlayışı ile örtüşmez.

Hobbes aklın ne olduğunu öncelikle akıl yürütme etkinliğine bakarak ortaya koymaya çalışır. Ona göre *akıl yürütme* (reasoneth) “parçaların toplanmasından oluşan bir toplam veya bir toplamın başka bir toplamdan çıkarılmasından oluşan bir bakiye düşünmektir” (Hobbes 1993:41). Hobbes bu saptamasından hareketle akıllı şöyle tanımlar:

“akıl (reason) sözcüğüyle kastedilen [şey] zihnin (mind) melekeleri arasında bulunur. Bu anlamda AKIL, düşünme yeteneği, yani düşüncelerimizin *işaretlenmesi ve ifade edilmesi* için üzerinde anlaşılmış genel adların hesaplanmasından (toplanması ve çıkarılmasından) başka bir şey değildir” (Hobbes 1993:41).

Hobbes’a göre, doğa, insanları beden ve zihinsel yetenekler bakımından birbirleri karşısında üstünlük sağlayamayacak şekilde donatmıştır. Bu eşitlik sürekli bir savaş durumu doğurur. Bütün insanlığı kuşatan bu durumdan çıkış yolu bir hesaplama yetisi olarak “akılla bulunan” ve kişinin kendi yaşamı için zararlı, eş deyişle hayatını korumasını engelleyen şeyleri yapmasını yasaklayan ya da insanın hayatını en iyi şekilde koruyabilmesini sağlayan bir “akıl yasası”dır (Hobbes 1993:130). Hobbes bir hesaplama —toplama çıkarma ve bölme— yetisi olarak aklın ürettiği “akıl yasası”nı şöyle formüle eder: *“senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum”* (Hobbes 1993:130). Böylece ona göre akıl, her iki aşamada da yararlı olanın peşinden gidebilmeyi, zararlı olandan da kaçınabilmeyi (yarar zarar hesabı yapmayı) sağlayan yetidir.

2.4 “Aydınlanmanın Aklı”

Bütün Avrupa’da 18. yüzyılda ortaya çıkan siyasal, toplumsal ve ekonomik dönüşümleri anlatan tek bir Aydınlanma dönemi olmadığı gibi, 18. yüzyılda Aydınlanma felsefesi de tek biçimli değildir. İngiltere’de, Fransa’da ve Almanya’da farklı noktalara farklı güçte vurgu yapan Aydınlanma felsefelerinden söz edilebilir. Ancak çağdaş felsefedeki akıl eleştirilerinde Aydınlanma felsefesi ya da Aydınlanma çağının genellikle Fransa’da yaşandığı biçime indirgenerek sunulduğunu görüyoruz.

Sözelimi Baumann, akıl ve Aydınlanma eleştirilerinde özellikle Fransız Aydınlanmasına esin veren filozofların söylediklerini göz önünde bulundurur. Ama eleştirilerini bütün Aydınlanma filozoflarına, özellikle de Kant’a kadar genişletir (Baumann 1998:37). Ona göre, insanı bir “makine” olarak gören La Mettrie bütün

Aydınlanma döneminin akıl anlayışını temsil eder. Bu ise Kant'ın akıl anlayışı ile La Mettrie'nin, akıl anlayışının eşleştirilmesi anlamına gelir (Baumann 1998:37-38).

Baumann Akıl eleştirilerini Fransız Aydınlanmasın bakarak yaptığı için de, Aydınlanmanın ahlaksal eylemi “yararlı” bir eylem olarak gördüğünü dile getirir:

“İyi davranış, getirdiği –bu dünyada getirdiği- yararlar için istenmeliydi. İyi bir yaşam arzu eden kişi açısından *rasyonel seçim* olarak geçerliliğini kanıtlamalıydı; getirdiği ödüller açısından rasyonel olmalıydı.” (Baumann 1998:40)

Baumann'ın bu bakış açısının ardında Hegel'in etkilerini görüyoruz. Hegel Felsefe Tarihi Üzerine Dersler adlı kitabının “Aydınlanma” maddesinde Aydınlanma Felsefesi'nin şeylere bakışını “yararlılığın” belirlediğini söyler.

Baumann'ın ve başka filozofların eleştirilerinde sık dile getirilen bir nokta da Aydınlanmanın din eleştirisinin “ahlaksal” zayıflamaya yol açtığıdır. Bu eleştiride de egemen bakış açısının yine Fransız Aydınlanmasın dayandırıldığı görülüyor. Çünkü Alman ve İngiliz Aydınlanma dönemi düşünürleri din eleştirisi bakımından Fransız düşünürler kadar “radikal” değildirler. Alman ve İngiliz Aydınlanmasına yön veren Leibniz, Wolff, Kant, Locke ve Hume *din olgusuna* Fransızlara göre her zaman olumlu bir bakış taşırlar.

18. yüzyıla özgü bir toplumsal değişim sloganı olarak Aydınlanma, genellikle Fransız devriminin yarattığı terör imgesinin¹ Alman ve İngiliz Aydınlanmasına yansıtılmasıyla ele alınıyor. Bu yaklaşım Aydınlanma döneminin temel kavramlarına bakışta da kendini gösteriyor. Sözgelimi Kant'ın gerek bilgi kuramında, gerekse de etiğinde dile getirdiği akıl kavramı, baskıcı, despot, sınırlamalar dayatan bir akıl kavramı olarak görülüyor. Çağdaş felsefedeki akıl eleştirisi bir Aydınlanma eleştirisine koştur biçimde ele alınıyor. Akıl eleştirisi Aydınlanma eleştirisi adı altında

¹ Fransa'da 5 Eylül 1793 ile 27 temmuz 1794 arasında kalan döneme “terör dönemi” adı veriliyor. Devrim hükümeti “devrim düşmanı” - “karşı devrimci” saydığı soylular, din adamları, stokçular gibi kesimleri sindirmeye yönelik kararlar alarak terör dönemini başlattı. Terör döneminde yaklaşık 300.000. kişinin tutuklandığı, 17.000 kişinin mahkeme kararıyla idam edildiği ve bir çok tutuklunun mahkemelere bile çıkartılmadan hapishanelerde öldürüldüğü sanılmaktadır.

yürütülüyor. Bu çalışmanın ana konusu çağdaş felsefede dile getirilen akıl eleştirilerini Kant'ın etik görüşünde dile getirilen akıl kavramına bakarak sınamak olmakla birlikte, Kant etiğinin doğru kavranılabilmesi bakımından Aydınlanma döneminin de kısaca incelenmesi gerekmektedir.

Batı felsefesinin önemli bir uğrağı olan Aydınlanma dönemini temsil eden filozoflarda ortak noktalar kadar farklılıklar da vardır. Söz gelimi İngiltere ve Fransa'da Aydınlanma, daha çok politik-toplumsal kaygılarla bağlantılı olarak ortaya çıkar. Almanya'da ise "insanın anlama yetisinin gereksinimleri"nin doyurulması anlamında tinsel, hümanist kaygılar daha ön plandadır. Fakat Aydınlanmaya giden yolu hazırlayan koşullar –söz gelimi doğa bilimsel ve coğrafi keşifler– ortak bir temel oluşturur (Möller 1986:9). Bütün farklılıklarına¹, ulusallık vurgularına rağmen Aydınlanma yine de uluslar üstü bir hareket olarak görülebilir. Söz gelimi bir İngiliz siyasetçi olarak Locke'u, yine Bir İngiliz tarihçi olarak Hume'u, bir Fransız gezgin-entelektüeli olan Rousseau'yu ve küçük bir şehirde yaşayan bir Alman felsefe profesörünü bir birine bağlayan bazı bağları, bazı ortak kaygıları görmek hiç de zor değildir.

Aydınlanma dönemini ana özellikleri bakımından kısaca ele almak ve Aydınlanma Dönemi filozoflarının nede, ne amaçla ve nasıl bir aydınlığa ulaşmayı hedeflediklerini görebilmek amacıyla, "Aylık Berlin Dergisi"nin (Berlinische Monat Schrift) sorduğu "Aydınlanma nedir?" sorusuna verilen bazı yanıtları incelemek istiyoruz.

Aralık 1783'te muhafazakar teolog Johann Friedrich Zoellner "Berlinische Monatschrift" adlı dergide o günün güncel tartışma konularından Aydınlanma hakkındaki tartışmaları bir açıklığa kavuşturabilmek amacıyla "Aydınlanma nedir? sorusunu ortaya attı. Zoellner bu tartışmayı açmaktaki amacını şöyle dile getirir

¹ Hatta yalnızca bu farklılıklara bakılarak Aydınlanma diye bir şey hiç olmamıştır da denebilmesine rağmen (Baykan1996:8-20)

“Aydınlanma nedir? Neredeyse ‘*hakikat nedir?*’ sorusu kadar önemli olan bu soru, kuşkusuz, Aydınlanmanın başlamasından önce bir yanıtı kavuşturulmalıdır.” (Aktaran Möller 1986:11)

Kant’ın Zoellner’in sorusuna verdiği yanıt Aralık 1784’te Kant Berlinischen Monatschrift’te yayınlanıyor: “Aydınlanma Nedir? Sorusunun Yanıtlanması”. Kant, bu makalesinde, Aydınlanmanın “eleştirel” bakışının kamusal yaşama nasıl uygulanabileceğinin temel koşullarını ortaya koyar.

Kant’a göre, Aydınlanma “insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama (Unmündigkeit) durumundan çıkışıdır. Ergin olmama ise, insanın kendi aklını (Verstand) başkasının kılavuzluğu olmadan kullanamayışıdır.” Bu durumdan çıkış yolunu ise Kant şöyle çizer: “Sapere Aude! ‘Kendi aklını (Verstand) kendin kullanmak cesaretine sahip ol’ deyişi Aydınlanmanın sloganıdır”. (Kant 1996:9; 1984:213)

Kant, kişilerin toplum içerisinde “korkaklık ve tembellik” nedeniyle sorumluluk almaktan kaçınarak günlük yaşama ilişkin karar verme mekanizmalarından çekildiklerini, gerek kendi yaşamları, gerekse de kamusal etkinlikler bağlamında karar almaktan kaçındıklarını, karar verme makamını genellikle başkasına bırakma eğiliminde olduklarını saptar. İşte Kant’ın bu saptaması Horkheimer ve Adorno’nun hiç farkına varmadıkları şekilde, bir burjuvazi eleştirisidir. Yaşamı sadece para harcamak olarak görenlerin, para harcayabildiği sürece varoldukların hissedenenlerin eleştirisidir:

“Ergin olmama durumu çok rahattır çünkü. Benim yerime düşünen bir kitabım, vicdanımın yerini tutan bir din adamım, perhizim ile ilgilenerek sağlığım için karar veren bir doktorum oldu mu, zahmete katlanmama hiç gerek kalmaz artık. Para harcayabildiğim sürece düşünüp düşünmemem de pek o kadar önemli değildir.” (Kant 1984:214)

Kant’a göre ise yanlış karar vermek korkusuyla karar almakta korkak davranmak gerekmez “çünkü birkaç düşüşten sonra yürümek öğren[ilir]” (Kant 1996:9; 1984:214).

Ama insanların kendi anlama yetilerini kullanmalarının önüne geçen, yalnızca korkaklık ve tembellik değil, toplumsal baskı mekanizmalarıdır da. Söz gelimi mekanik araçlar olarak “dogmalar ve kurallar” (Satzungen und Formeln) olgunlaşmanın, kendi aklını kullanabilir olmanın önündeki engelleri oluşturur.

Kant’a göre toplumsal alanda Aydınlanma için gerekli olan biricik koşul, “aklın (Vernunft) her yönüyle ve her bakımdan bütün kamusal alanlarda serbestçe kullanılması özgürlüğüdür” (Kant 1996:11; 1984:215). Oysa kamusal-toplumsal alanın önde gelen aktörleri olan askerler, din adamları ve siyasi iktidarı ellerinde bulunduran kesim, toplumun üyelerinin düşünmemelerini (räsonieren), yalnızca kendilerine buyurulan işleri yapmalarını bekliyorlar. Kant ise –iyimser bir bakışla– toplumun içerisindeki “bağımsız düşünen” (Selbstdenkend) kişilerin bütün bir toplumun bağımsız düşünmesine giden yolu açacaklarına inanır. Kant kamusal alanda kişisel özgürlükler ve kişilere yüklenen görevler arasındaki gerilimli ilişkide Aydınlanmaya uygun özgürlüğü şöyle belirliyor: “[kişilerin] kendi akıllarının kamusal kullanımı her zaman serbest olmalıdır. Yalnızca bu tutum insanlara Aydınlanmayı getirebilir. Üstelik bu tutum özgürlüklerin “en zararsızıdır”.

Kant, aklın kamusal kullanımıyla “bir kimsenin, örneğin bir bilgenin bilgisini ya da düşüncesini, eş deyişle aklını, onu izleyenlere, okuyanlara yararlı olacak bir biçimde sunmasını” anlar (Kant 1984:216). Kant aklın özel kullanımını ise, “kişinin kendi işi ve memuriyeti çerçevesinde, kendisine emanet edilen topluma ilişkin bir hizmeti ya da belirli bir görevi yerine getirmesini” anlar (Kant 1984:216). Kamunun esenliği için yürütülen “mekanik” işlerde ise akli kullanmak ya da kullanmamak tartışmasına yer yoktur; burada itaat esastır. Ancak bu durumda bile, kamu adına yürüttükleri etkinlikten rahatsız olan kişiler, öncelikle işlerini aksatmamak şartıyla, yayın yoluyla bu kaygılarını ve eleştirilerini kamuoyuna açmalıdırlar. İster din adamı olsun, isterse de asker, “eleştirme özgürlüğü” herkese tanınmalıdır. Söz gelimi bir din adamı, dinsel konulara ilişkin olarak görevini bütün gereklerini yerine getirecek şekilde yaptığında aklın özel kullanımını yerine getirmiş olur. Ama görevini yaparken, toplumun kendisine emanet ettiği işi daha iyi yapmak amacıyla her türlü

basın-yayın aracını kullanarak eleştirilerini dile getirirse, bu da aklın kamusal kullanımını anlamına gelir.

Kant bu noktada kendi çağının henüz aydınlanmış bir çağ (aufgeklärtes Zeit) olmadığı ama Aydınlanmaya giden bir çağ olduğu saptamasını yapar. Kant kendi çağında bu amaçla girişilen çabaların ancak “yolu açmak” olduğunu söyler (Kant 1996:15; 1984:219). Kant’a göre, Aydınlanma sürecinin varacağı hedeflerden biri de, toplumları idare edenlerin, insanın bir makineden fazla bir şey olduğu, insan onuruna yaraşır bir biçimde davranılmayı hak ettikleri düşüncesine ulaşmaları olacaktır (Kant 1996:17; 1984:221).

Aydınlanmış bir çağın ana özelliği, kurumların ve kişilerin eleştiriye açıklığı ve eleştirilerden hareketle kendilerini yenilemeyi kabul etmeleri olarak görülebilir. Kamuda yönetici düzeyde etkinlik gösteren kişilerin “kararlarını, kanılarını, düşüncelerini” kamuoyu ile serbestçe paylaşmaları, eş deyişle aklın kamusal kullanımını yerine getirmeleri Aydınlanmanın temel koşullarından biridir. Bu bakımdan Aydınlanmanın bu talebinin yerine getirilmesi, kamu-birey ilişkisinde eleştiriye açıklığın ve iletişimin sağlanması bakımından vazgeçilmez bir koşul olarak görülüyor.

Kant bu yazısında Aydınlanmayı, özellikle dinsel sorunlar bağlamında ele alır. Çünkü din kolayca, özellikle iktidarı elinde bulunduranların toplumu yönlendirmede kullandıkları bir araç haline dönüştürülebilir. İnsanlığın “özgürlüğe ve özerkliğe” varabilmesinin koşullarını ortaya çıkartmayı amaçlayan Aydınlanma, bu nedenle öncelikle dinsel konuları aydınlığa kavuşturmayı hedeflemelidir. Kant’ın aklın kamusal ve özel kullanımında ağırlığı dinsel sorunlara vermesi de bu nedenledir.

Kant’ın bu yazısında kamusal yaşamın bütün alanlarının, bu alanlarda etkin aktörlerin etkisinin büyüklüğüne bakılmaksızın, eleştiri sürecine tabi kılınmasını savunur. Üstelik bu eleştiri entelektüellerin tekeline de değildir, kamu adına çalışan herkese açıktır. Kant, Aydınlanmanın varacağı hedef olarak, bir yandan tek tek

bireylerin kendi ayakları üzerinde durarak eleştiri sürecine katılmalarını, diğer yandan da eleştiriye açık bir toplumsal alanın kurulmasını gösterir. Kant'a göre, toplumsal ilişkilerin kurulması ve düzenlenmesi bağlamlarında aklın, insana yakışır bir yaşam tarzına ulaşabilmenin temel koşulu olduğu söylenebilir.

Zoellner'in sorusunu yanıtlayanlardan biri de Martin Wieland'dır. Wieland Nisan 1779'da yayınlanan "Altı Soruya Altı Yanıt" başlıklı yazısında, Aydınlanmayı, "nesneleri doğru görmek ve birbirinden ayırabilmek" olarak tanımlar (Wieland 1996:23). Wieland'a göre, aydınlanmış olmanın ölçütü, bir yandan düşünen, araştıran, insanların sayısının artması ve "bilgisizlik karşısında utanç duyma" iken, diğer yandan da "insan doğası ve onun hakları karşısında mutlak saygı"dır (Wieland 1996:25).

"Aydınlanma nedir?" sorusuna yanıt veren bir başka düşünür, teolog Andres Riem, "Aydınlanma İnsanın Anlama Yetisinin Bir Gereksinimidir" başlıklı yazısında Wieland gibi, insanın bir değeri ve buna bağlı hakları olduğu görüşünü dile getirir. Riem'in Aydınlanmaya ilişkin görüşlerinde temel olan yan, insanın sırf insan olmaktan dolayı bazı haklara sahip olduğu düşüncesidir. Ona göre "Afrika'da yaşayan "bir zenci halkın" "insan haklarına tecavüz eden barbarlığı"; bir "İngiliz barbar"ın bir zenci köleye işkence ederek "insanlığın haklarını" çiğnemesi ve Kızılderililerin esirlerini ateşte kızartmaları arasında fark yoktur. Her üç durumda da insanlığın haklarını çiğneyen "barbarlar" için istenebilecek en iyi şey "aydınlanmış olmalarıdır" (Riem 1996:29).

Ona göre, Aydınlanma doğru bilgilerle başlar. Bilgilerin görmesi gereken asıl işlev de önyargıların hakikati örtmesini engellemektir. Çünkü önyargı "yalanla eşanımlıdır". Böylece bir din adamı olan Riem, Aydınlanmanın yalnızca belirli bir ulus ya da kültür çevresiyle sınırlı kalamayacağını vurgularken, insanın değerinden ve bu değerden kaynaklanan yalın bir insan hakları düşüncesinden yola çıkıyor. Aydınlanmış bir ulusun göstergesi, kişilerin insan haklarına duydukları saygıyla ortaya çıkar (Riem 1996:34-35).

Dönemin Aydınlanma nedir? anketine cevap veren düşünürlerinden biri de Johann Gottfried Herder'dir. Herder Riem ile aynı izleği, insanın hakları olduğu fikrini işler. Herder "Humanite sözcüğü ve kavramı" başlıklı yazısında insanlığın yeryüzünde bir "bütünlük" oluşturduğu ve her bir insan tekinin insanlığı kendinde taşıdığı kabulünden yola çıkar. Ona göre, "insan hakları" ya da "insanın onuru" "insanın ödevleri"nden ayrı olarak düşünülemez. Böylece insanın ödevlerini ve haklarını kendinde toplayan bir sözcük olarak "humanite", onur ve değerle oluşturulmuş "insan soyunun karakterini" ifade eder. Humanite, dünyadaki çabalarımızın hedefi, ödevimiz olmalıdır. İnsan melekler türünden bir varlık değildir, ama insan soyundaki tanrısal yan "humaniteye doğru gidiş"tir. Ona göre insanlık (Menscheit) "yanında duranın acısına merhametli bir duygudaşlık duymadır". İnsan bu yanıla "akıllı soy" olur; insanı akıl sahibi varlık kılan yanı "duygudaşlıktır" (Herder 1996:39). Böylece insanlık idesi, yan yana bulunduğumuz insanların zayıflıkları karşısında yardıma koşmak, onları doğanın fenalıklarından ve soyumuzun yaşattığı acılardan korumaktır.

Aydınlanmanın genel çerçevesi, burada anlatılabildiği kadarıyla da görüldüğü üzere, yalnızca filozoflar tarafından işlenmiş değildir. Bu konuda felsefe kadar sanatın da söyleyecek sözleri vardır. Söz gelimi dönemin ünlü yazarlarından Lessing, "Bilge Nathan" (Nathan der Weise) adlı eseriyle Aydınlanma çağının insana bakışını anlatır. Lessing'in bu eseri, Aydınlanma'nın insana bakışının günümüzde oluşturulan Aydınlanma imgesi ile ne kadar çeliştiğini görmemizi sağlayabilir. Kant'ta temsil edildiği biçimiyle "Aydınlanma'nın aklı" Aydınlanmanın insan görüşünden bağımsız değildir. Bu insan görüşünün bir örneğini Lessing'in bu eserinde buluyoruz.

Lessing, "Bilge Nathan"da kişileri hangi dinden ya da hangi ulustan olurlarsa olsunlar en başta yalnızca insan olarak kabul etmek gerektiğini ortaya koymak ve "bir insan olmakla yetinmek" gerektiğini anlatır (Lessing 1966:130). Lessing üç din arasında sürüklenen insanların öyküsüyle, "iyi" insan olmanın dinlerle zorunlu bağlantısı olmadığını gösterir.

Lessing'in bu eserinde Aydınlanma dönemi düşünürleriyle örtüştüğü bir nokta da, “önyargılar”ın insanlar arasında uzlaşıya, savaşa başvurmada yaşamaya engel olduğu düşüncesidir. Lessing’e göre, bir kişinin değeri onun çalışkanlığı, dürüstlüğü kadar, “düşüncelerinin ön yargılar” tarafından belirlenmemiş olmasına da bağlıdır. Söz gelimi sevginin, sözünü tutmanın, dürüstlüğü yalnızca aynı dine inananlar için olduğu düşüncesi bir “önyargıdır”, “boş laf”tır. (Lessing 1966:126)

Başka bir biçimde dile getirecek olursak, Aydınlanma döneminin insana bakışını temsil eden Lessing, belirli bir dinin mensubu olmanın kişileri “iyi” kılmayacağını, hatta tam aksine belirli bir dinin buyurduklarına “akıl yormadan” “itaat etmenin” (Lessing 1966:33) kişileri “iyi” eylemlerde bulunmaya götürmeyebileceğini anlatır. Hatta “tarikat”ın yapılmasını buyurduğu kimi eylemler “alçakça” bile olabilir. Dolayısıyla “iyi” eylemlerin ölçütü de dinler tarafından belirlenmez. Esere adını veren “bilge” Nathan şöyle der: “Ben iyi insanların nasıl düşündüklerini bilirim, ve gene bilirim ki her memlekette iyi insanlar vardır” (Lessing 1966:81)

Lessing'in bu eserinde ortaya koymaya çalıştığı bakış açısı Aydınlanmanın, özellikle de Kant'ın (ve daha sonra ele alınacak olan Locke ve Hume'un) dine karşı takındığı eleştirel tavırla paralellik gösterir. Lessing de kişileri değerlendirirken üyesi oldukları dinden ya da ulustan hareket etmek yerine, onları öncelikle insan olarak kabul eder: “Hristiyan ve Yahudi, önce Hristiyan ve Yahudi, sonra mı insandır?” (Lessing:1966:827). Lessing'in bu eserinde savunduğu “hoşgörü” (tolerans) ilkesi Avrupa’da 18. yüzyıldaki bir dönüşüme –en azından bu dönüşümün gerçekleşmesine duyulan entelektüel arzuya– işaret eder.

“Aydınlanma Nedir?” sorusuna yanıt veren filozoflara ve düşün adamlarının söylediklerine bakıldığında, kendi çağlarını Aydınlanma sürecinin sonunda yer alan “aydınlanmış” bir çağ olarak görmedikleri ortaya çıkıyor. Bu kişiler aydınlanmış bir çağın ana ölçütü olarak, gerek toplumsal gerek kişisel alanda geleneksel otorite mekanizmalarını eleştirel sorgulamaya açık hale getirmeye ve bu mekanizmaların geleneksel kalıplar tarafından değil de bilgilere dayanılarak oluşturulmasını

savunuyorlardı. Bu sürecin temel dayanağı olarak da insan hakları, insan onuru, gibi kavramlar görülüyordu. Bu kavramlarla insan türünün bütün üyelerinin din, ırk, kültür ayrımı yapmadan, öncelikle insan olarak görülmesi gerekliliği anlatılmaya çalışılıyordu.

“Aydınlanma nedir? sorusuna verilen yanıtlar birbirinden farklı bakış açılarını yansıtmakla beraber, yine de bütün yanıtlarda ortak bazı izlekler bulmak olanaklı. Bu izleklerden en önemlisi, insanın akıl sahibi bir varlık olarak bazı *hakları* ve *ödevleri* olduğu düşüncesidir. Aydınlanma ve eleştiri çağı olarak 18. yüzyılın önde gelen düşünür ve filozofları kendi çağlarına kadar ve kendi çağları içinde insan türüne karşı yapılan kimi fiilleri yapılamaz bulmakta ve neden yapılmamaları *gerektiğini*, insanın akıl sahibi bir varlık oluşuna bağlı olarak temellendirmeye çalışmaktadırlar. Akıl bu fiilleri yapmayı buyuran yeti olmasıyla insanı bütün evrende ayrıcalıklı, “değerli” kılan yetidir. Sonuç olarak denebilir ki, “Aydınlanmanın akı” çağdaş felsefede anlaşılanın aksine, despot ya da baskıcı değil, hoşgörülü, kültürlerin belirli ilkeler ışığında bir arada yaşamasına olanak sağlayıcı bir yapıdadır.

Aydınlanma dönemi düşünürlerinin ortak bakış açısı sayılabilecek, insanın akıl sahibi varlık olarak hakların ve ödevlerin taşıyıcısı olduğu düşüncesi, İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi’nin dayandığı insan idesinin de kaynağı sayılmaktadır. Oysa çağdaş felsefedeki akıl eleştirilerinde insan hakları idesinin çerçevesinin çizildiği dönemin 18. yüzyıl olduğu, bu fikrin gerçek anlamda sahibinin “Aydınlanma akı” olduğu genellikle görmezden geliniyor. “Aydınlanma akı” diye bütün bir çağın entelektüel yaklaşımına ilişkin belirlemeler yapılabilmesine zemin olabilecek bir akıl varsa, bu akıl, öncelikle insanı değerli bir varlık kabul ederek haklarını koruma altına almayı gerekli kılan bir akıldır. İnsanın diğer varolanlardan farklı olarak bir “fiyatı” değil de “değeri” olduğu düşüncesi ile insanın böyle bir varlık olarak hakları ve ödevleri olduğu arasındaki bağlantı Aydınlanma dönemi filozoflarının, özellikle de Kant’ın akıl anlayışının bir başarısıdır. Ne yazık ki bu başarı *bile* çağdaş felsefedeki popüler akıl eleştirilerinde pek dikkate alınmıyor oluşu düşündürücüdür.

Aydınlanma dönemi, her türlü toplumsal ve kişisel baskı mekanizmalarını, nesnesiyle uygun olmayan düşünce anlamında “önyargı” kavramı ile karşılar. Aydınlanma döneminde “önyargıların” ortadan kaldırılması kişilerde insanın insansal olanaklarının önünün açılmasının koşulu olarak görülüyordu. Oysa Aydınlanma döneminin önyargılara yönelik eleştirileri günümüzde pek de olumlu olarak ele alınmıyor (Gadamer 1965:256-261). Çünkü Aydınlanma dönemi düşünürlerinin önyargıları ortadan kaldırma hedefinin bütün inanç alanının (bununla beraber bütün masalların da) ve insan türünün yaratıcılığının ortadan kaldırılmasına, Wittgenstein’in deyişiyle bir “buz çözü” olan bilimsel-matematik düşüncenin tek geçerli düşünme biçimi olmasına yol açtığı düşünülüyor. Aslında önyargılara karşı yürütülen savaş 18. yüzyıldan önceleri, tek tek bilimlerin gelişmesi ve coğrafi keşiflerle başlar başlar. Aydınlanma felsefesi ise zaten yürütülmekte olan bu çabanın felsefi olarak temellendirilmesi anlamına gelir. Aydınlanma dönemi olarak adlandırılan, kendine bu adı veren 18. yüzyıl, böyle uzun bir dönemin neredeyse sonunda, artık pek çok ögesi ortaya çıkmış bir yaklaşım tarzının son halkasını, felsefesini ortaya koyan bir dönem olarak görülebilir. Aydınlanma dönemi zaten ortaya konmuş bilgilerden hareketle dünyaya nasıl bakılabileceğini araştıran bir dönemdir.

Buraya kadar ele alınan düşünür ve yazın adamlarının Aydınlanma ve akıl hakkındaki düşünceleri Aydınlanma döneminin akıl anlayışını serimleyebilmek konusunda yeterli sayılamaz. Dolayısıyla bu açıklığa ulaşmak için Locke, Hume ve Kant’ın akıl anlayışlarını hem bilgi felsefesi hem de pratik alana ilişkin düşüncelerini izleyerek ortaya koymaya çalışacağız.

2.4.1 Locke’un Akıl Anlayışı

Locke Aydınlanma dönemi —kendi deyişiyle “bilgi çağı” (Locke 2000:19)— içindeki yeri bakımından iki ayrı açıdan ele alınabilir. Locke ilkin bilgi görüşüyle insan bilgisinin “kaynağını, kesinlik ve genişliğini” araştırır. Bu “araştırma”, aslında bilgi, kanı ve inanç arasındaki farkları ortaya koymayı amaçlar. Bu ayırım yapma çabasının ardında ise, *çağında* bağınazlığa karşı durabilmenin epistemolojik

dayanaklarını ortaya çıkarma kaygısı yatar. İkinci olarak da, Locke, akıl görüşüyle doğal hukuk akımının önde gelen isimlerinden biridir. Bu yanıyla da eylerken gerek toplumsal yapıda gerekse kişi kişi ilişkilerinde aklın yerinin ne olduğunu, doğru eylemin akılla nasıl bir bağı olabileceğini, “rasyonel bir varlık olarak insan”ın bu yapısına uygun eylem ilkeleri bulunup bulunmadığını araştırır.

Locke birbiriyle sıkı bağları olan bu iki alanla ilgili araştırmalarında bir yandan aklın neliğini ve bilgisel alandaki “sınırını” araştırırken diğer yandan da aklın inançlarla, özellikle de dinsel inançlarla nasıl bir ilişkisi olabileceğini, aklın bu bağlamda insanın yapıp etmelerindeki etkisini araştırır.

Locke’un bilgi görüşü, bilgi kuramı alanında 17. yüzyılda temsil edilen bilgi kuramından temelden bir kopuşu gösterir. 17. yüzyılın önde gelen filozofları Descartes, Malebranche ve Geulincx için akıl tanrının yaratımının damgası niteliğinde kimi doğuştan fikirlerle ve eylem ilkeleriyle donanmış halde bulunur. Bu görüşe karşı Locke, insan aklında doğuştan hiçbir kavram ya da ahlaksal ilke bulunmadığını savunur. Çünkü Locke’a göre, bu anlamda bir akli savunmak akli zaten bilinen önerme ya da ilkelerden, bilinmeyen doğrulukları çıkarma yetisine indirgemek anlamına gelir. Oysa Locke’a göre akıl bu gibi ilkeleri keşfetme yetisidir (Locke 2000:51).

Locke’da örneğini bulduğumuz akla ilişkin bu yaklaşım değişikliğinin en önemli sonucu, insanın Tanrı’nın kayrası ile değil kendi başına ayakta kalabileceğine işaret etmesidir. İnsan eğer ahlaksal ve dinsel ilkelerle donatılmış halde dünyaya gelmiyorsa, dünya üzerindeki yaşamı yaşanılır kılmak için kendi yapısına ve bu yapının olanaklarına başvurmalıdır. İnsan kendi yapısal olanaklarının çeşitli düzlemlerde (kişi kişi ilişkilerinde, kişi toplum ilişkilerinde ve birey devlet ilişkilerinde) korunmasına yönelik kuralları “keşfedebilecek” yapıda bir varlıktır.

Locke’a göre bilgi, “iki ide arasındaki bağlantı ve uyuşmanın, ya da uyuşmama ve karşıtlığın algılanmasıdır” (Locke 2000:179). Bu algının bulunduğu yerde bilgi vardır, bulunmadığı yerde ise, yine de kurgulamada bulunabilir, tahminde

bulunabilir, ya da inanabiliriz; ama yaptığımız bu zihinsel işlemler bilgi ortaya koymaz. Locke bilgileri de bu uyuşma ya da uyuşmamanın derecesine ve sağlanma yollarına bağlı olarak sınıflandırır.

Locke bilgi felsefesi alanında insanın hangi tür nesneler hakkında doğru bilgilere ulaşabileceğini, hangi konularda ise “mutlak bilgisizlik” içinde bulunduğunu göstermeyi amaçlar. Locke bu konudaki düşüncelerini insanın bilme yetisi olarak akıl kavramına ilişkin çözümlemeleriyle birlikte ele alır. Locke bu sorunu ele alırken öncelikle akıl *sözcüğünün* İngilizce’deki değişik anlamlarını çözümler.

“İngilizce’de akıl (reason) sözcüğünün değişik imlemleri vardır: kimi kez doğru ve açık ilkeler anlamına gelir; kimi kez böyle ilkelerden yapılan açık ve sağlam çıkarımları, kimi kez de nedeni, özellikle de ereksel nedeni anlatır” (Locke 1999a:404).

Kendisi ise akıllı (reason) öncelikle “insanı hayvanlardan ayıran ve onlardan üstün kıldığı kabul edilen yeti” olarak kabul eder¹. İnsanı hayvandan ayıran bir yeti olarak akıl, “bilgimizi genişletmek” ve “kabullerimizi düzenlemek” (enlargement of our knowledge, and regulating our assent) etkinliklerini gerçekleştirir. Bütün düşünsel yetilerimiz için zorunlu bir öge olan aklın “temel yapı taşları” ise, bir şey bulmaya, keşfetmeye yarayan “kavrayış” (sagacity) ve ideler arasında bağlantılar kurmaya yarayan, “sonuç çıkarma”dır (illation or inference). Akıl ideler arasında kesin bir uyuşma ya da uyuşmama buluyorsa, burada bilgi vardır, ideler arasında olası bir bağlantı varsa, burada ancak “kanı”dan (opinion) söz edilebilir.

“Her ki durumda da, birinin kesinliğini, ötekinin de olasılığını saptamak için gerekli araçları bulup onları doğru olarak uygulayan, akıl dediğimiz yetidir. Çünkü akıl, tüm ideler ya da kanıtların aralarındaki zorunlu ve kesin bağlantıyı algıladığı gibi, onaylamayı düşündüğü bir akıl yürütmenin her adımında da tüm ide ya da kanıtların olası bağlantılarını algılar.” (Locke 1999a:408)

¹ Locke başka bir bağlamda ise anlama yetisini (Understanding) insanı diğer duyuları olan varlıklardan üstün kılan yeti olarak gösterir: “insanı duyularıyla algıladığı diğer varlıklar üzerinde bir yere koyan ve bu duyular dünyasında egemen kılan, onun anlama yetisidir” (Locke 2000:31).

Böylece akıl insanı salt duyulara bağlı olarak yaşamak zorunda kalmaktan kurtarır. İnsan türünü bilgisel güçleri bakımından hayvandan ayırd eden yanı da budur (Locke 1999a:405-408).

İdeler arasında bağlantılar kurma yetisi anlamındaki akıl, “gerçekten akıl diye adlandırılabilir şeyin en alt derecesini oluşturur” (Locke 1999b:408)

Locke’a göre işleyiş düzeyleri bakımından akılda dört basamak vardır:

“İlki ve en yüksek derecesi hakikatlerin keşfi ve ortaya çıkarılması (discovering and finding out of truths); ikincisi, bağlantıları ve güçlerinin açıkça ve kolayca algılanabilmesi için bunların düzen ve yöntem içine sokulması ve açık ve uygun bir sıraya dizilmesi; üçüncüsü bağlantılarının algılanması; dördüncüsü de doğru bir sonuç çıkarımıdır” (Locke 1999a:408).

Locke’a göre, akıl bir işlevler bütünü olarak, eğitim görmüş olsun ya da olmasın, her bir insan tekinde aynı oranda bulunur. Akıl, insan olmanın da ön koşuludur. Akıl kişinin bilgisel donanımındaki genişlemeye –söz gelimi tasım kurallarını öğrenmeye– paralel olarak öğrenilebilecek bir şey değildir. Hatta akıl kendi kavrayış gücü sayesinde tasım olmadan da daha çabuk ve açık bir biçimde bağlantılar kurabilir. (Locke 1999a:421).Çünkü Tanrı “insanlara tasımın yöntemlerini öğrenmeden akıl yürütebilen (uslayabilen) bir zihin vermiştir;... onda idelerinin uyuşma ya da uyuşmamalarını algılayacak doğuştan bir yeti vardır” (Locke 1999a:411)

Locke diğer Aydınlanma dönemi düşünürleri gibi, hem kişiler arası ilişkilerde hem de toplumsal yaşamın düzenlenişinde önyargıların etkisinin kırılması gerektiğini savunur. Locke’a göre, önyargıların kaynağını, aklın ideler arasında bağlantı kurma işlevinin çeşitli nedenlerle yerine getirilememesi oluşturur. Çünkü ideler arasında bir bağlantı algılanmıyorsa, insanların görüşleri, aklın ürünü değil, amaçsız, niyetsiz işleyen zihnin (mind) “rastlantısal etkinlikleridir” (Locke 1999a:408).

Aklı doğru çalışmaktan alıkoyan, çelişkilere düşüren etkenler genellikle işleyişi sırasında kullanılan idelerin bulanıklığı, karışıklığı ya da yetersizliğidir.

Locke bu bağlamda idelerimizin akla uygun, akıl üstü ve akla aykırı olmasının ne anlama geldiğini de ele alır. Ona göre dış ya da iç duyumdan gelen idelerin doğru ya da olası oldukları bulunabiliyorsa, bu ideler akla uygundur (according to reason); Doğruluk ve olasılıklarını akıl yürüterek çıkartamadığımız, “kendi açık ve seçik idelerimizle uyuşmaz ya da uzlaşmayan ideler ise akıl üstü (above to reason) ya da akla aykırıdır (contrary to reason) (Locke:1999a:435). Buna göre bir Tanrının var oluşu akla uygun; birden fazla Tanrı’nın var oluşu akla aykırı, ölümlerin yeniden dirilişi akıl üstüdür.

Locke akıl ve inanç arasındaki ayrım ortaya konmadıkça dini konularda başka birini ikna etmeye çalışmanın her zaman başarısız kalacağını dile getirir. Ona göre inanma, bir konuda zihnin kesin onayı anlamına gelir (Locke 1999a:434). İnanç nesneleri ile ilgili olarak her zaman akli kullanmak, akli şaşmaz bir ölçüt olarak görmek gerekir. İnanılan konularla ilgili olarak aklını kullanmayan kişi, bilme yetilerini yanlış kullanmaktadır. Locke bu bağlamda akıl yürütmeyi “zihnin dış duyum ya da iç duyum olmak üzere doğal yetilerini kullanarak edindiği idelerden yaptığı çıkarımlarla vardığı önerme ve doğrulukların kesinlik ya da olasılıklarının keşfi” (Locke 1999a:437) olarak tanımlar.

İnanç ise, aklın çıkarımlarına dayanmaz. İnanç, bazı önermelerin “olağanüstü bir iletişim yoluyla Tanrıdan gelmiş olduğunu bildiren kimseye duyulan güvene dayalı” olarak verilen onaydır (Locke 1999a:437). Locke insanlara doğruluğu göstermenin bu yoluna açınlama (elevation) adını verir.

Locke’un inancın akılla uyum içinde bulunması gerektiği ilkesi, açınlama yoluyla bildirilen tümcelerın bilgimizin temeli olan ve önceden sahip olduğumuz yalın idelerle uyum içinde bulunmasını gerekli kılar. Açınlama bize akıl yoluyla da bulabileceğimiz doğruları bildirmenin ötesine geçemez. Akıl yoluyla bulunan doğrular aktarmalı açınlama ile bildirilen doğrulardan daha kesindir. (Locke

1999a:440). Ona göre doğal bilgi yolları söz konusu olduğunda açıklamaya gerek de yoktur. Kaldı ki, açıklama olduğu iddia edilen bir sav insanın akıl yürütme yoluyla ulaştığı bilgileri, “doğrulukları” geçersiz kılamaz da: “açık ve seçik bilgimize karşıt olan bir şeyi, bir doğruluk olarak asla kabul edemeyiz” (Locke 1999a:442).

Locke’a göre, vahiy önermeleri bilgi önermeleri olmadıkları halde insanlardan koşulsuz, en üst derecede onay talep ederler. Bu önermelerin kaynağı “ne aldanıp ne de aldatan” Tanrıdır. Bu tür önermeler hiçbir kuşku ve duraksamaya yer bırakmazlar.

“Ancak bunun bir açıklama olduğuna ve onu doğru anladığımıza güvenmemiz gerekir; böyle yapmaz da tanrısal açıklama olmayan bir şeye inanır ve güvenirse, bağnazlığın bütün aşırılıklarına ve yersiz ilkelerin bütün yanlışlarına kapılmış oluruz.” (Locke 1999a:402-404) .

Locke’a göre “açık sezgisel bilgiye karşı gelecek hiçbir şey tanrısal açıklama olarak kabul edilemez” (Locke 1999a:442). Dolayısıyla idelerimiz arasındaki uyum ya da uyumsuzluğun açık algısına karşıt önermeler inanç konusu da olamazlar. Çünkü inanma, bilgimize karşıt herhangi bir şeyi kabul ettiremez.

“İnsan zihni herhangi bir şeyin Tanrısal bildirim olduğu konusunda kendi aklının ilkelerine ilişkin açıklıktan daha fazlasını ... edinemiyorsa, esinlenmişliği akıl ilkeleriminkinden daha büyük bir açıklık taşımayan bir önermeye yer vermek için aklın apaçıklığına sırt çevirmenin anlamı yoktur”. (Locke 1999a:443)

Locke bu noktada doğrudan açıklama ile gelmeyen ama dini otoriteler tarafından ileri sürülen önermeler konusunda biricik ölçüt olarak akli kabul eder. Çünkü açıklama ancak her konuda en uygun “yargıç” olan aklın buyruklarını destekleyebilir, ama akla karşıt olamaz.

Akl ve inancın alanları bu şekilde ayrıldığında, inancın akla karşıt olmadığı, tam aksine akli “geliştirdiği” (Locke 1999a:447) ortaya çıkar. Hatta akli bir yana bırakıp açıklamaya yer açmaya çalışmak hem akli hem de açıklamayı ortadan kaldırmak olur (Locke 1999a:452).

Böylece akıl ve inanç arasındaki sınır çizilmediği sürece dindeki bağnazlık ve aşırılıklara da karşı çıkılamaz. Çünkü bu sınır çizilmediğinde, dinde akla yer kalmaz ve “dünyada birçok dinde görülen tuhaf görüşler ve törenlerin kınanması için neden kalmaz”. Pek çok aşırı inancın dinsel kurumlarda yürürlükte olması, insanların inanç konusunda akla başvurmamayı ilke edinmesinin sonucudur. İnsanlar dinsel konularda akla danışmamaları gerektiği düşüncesi ile yetiştirildiklerinden, “kuruntular ve boş inançlar” tüm dünyayı kaplamıştır. Sonuçta da

“öyle tuhaf sanılara ve davranışlara yönelmişlerdir ki gerçekten düşünen insan onların aptallıklarına ağzı açık bakakalır ve ve akli başında bir insana yakışmayan, gülünç bir durumda olduklarını düşünerek büyük ve Bilge Tanrının onaylamayacağı insanlar olarak görür onları. Aslında bizi hayvanlardan en çok ayırması ve özellikle akıllı varlıklar olarak üstün kılması gereken din, insanların sıklıkla daha akılsız ve hayvanlardan daha duyarsız oldukları bir haldedir” (Locke 1999a:448)

Bu durumdan çıkışın yolu, dinsel kaynaklı inançları bir bilme yetisi olan aklın işlemlerinden geçirmekte bulunur. İncelenen inanç aklın ilkeleriyle uyuşmuyorsa, ayrıca Tanrı tarafından da aklın “doğal yetileriyle” bilemeyeceği bir hakikat olarak inanılmak üzere bildirilmemişse, bunun dinin ilkelerine aykırı olduğu söylenebilir. Locke’a göre hem Tanrı tarafından bildirilmemiş hem de aklın süzgecinden geçemeyen bu tür inanç öğeleri aslında bunları tanrı buyruğu diye göstermeye çalışan kişilerin kendi otoritelerini kurmakta kullandıkları araçlardır yalnızca.

İnançlar söz konusu olduğunda akli en temel belirleyici ölçüt olarak kabul eden Locke, bir başka yapıtında daha akıl ve inanç arasındaki ilişkiyi ele alır. Locke “Hoşgörü Üzerine Bir Mektup” (Locke 1998) adlı eserinde, Aydınlanmanın önde gelen sloganlarından biri olan “hoşgörü”yü ve sınırlarını ağırlıkla dini inançlarla ilgisinde ele alır.

Locke’un toplumsal alanda bir tür egemenlik ve baskı kurma mekanizması olarak gördüğü din, aslında “insanların hayatını erdem ve dindarlık kurallarına göre düzenlemek için kurulmuştur” (Locke 1998:12). Dini nedenlerle başkasına farklı bir

din ya da mezhepten olduğu için zalimce eylemlerde bulunan kişilerin asıl amacı dinsel inançlarının gereğini yapmak değil, kendi çıkarlarını korumaktır (Locke 1998:14). Halbuki dini konular aklın içsel olarak ikna edilmesine bağlıdır. Dışardan gelen baskılarla herhangi biri bir dinsel inancı yönlendirilemez. Çünkü burada “iç yargılar” söz konusudur ve bu yargılar da dışardan, ceza erkinin zoruyla gelemez. (Locke 1998:18).

Locke’a göre, dinsel konular söz konusu olduğunda toplumda dinsel otorite konumunda bulunan kişiler ya da örgütlenmeler, hiç kimseye karşı başka bir mezhepte ya da dinde bulunmaları dolayısıyla şiddet kullanamazlar (Locke 1998:23). Afroz kişiyi sahip olduğu haklardan (civil goods) da mahrum bırakamaz. Ayrıca kişilerin, diğer bir kişiye, o başka kilise veya dindendir diye, zarar vermeye ilişkin hiçbir yetkisi yoktur. Locke’a göre, insan olmaktan kaynaklanan haklar söz konusu olduğunda, karşımıza çıkan bu dokunulmazlık aklın buyruğudur:

“Bir insan yahut kişi olarak ona ait bütün hakların bozulmaz bir şekilde korunması gerekir. İster bir Hristiyan ister bir putperest (pagan) olsun, ona hiçbir şiddet yöneltilmemeli ve kötülük edilmemelidir. ... İncil’in emrettiği budur, aklın buyurduğu budur ve içinde doğduğumuz doğal ortaklığın bizden talep ettiği budur” (Locke 1998:24).

Locke’a göre, doğal hukukun temelini “akıl ve duyu algısı” anlamında (Locke 1999b:41) “tabiat ışığı” ile öğrenilebilen, insanın “rasyonel tabiatına” neyin uyduğunu neyin uymadığını gösteren ve bu sebeple de emredici veya yasaklayıcı olan ilahi iradenin bir buyruğu olarak tanımlanabilen” bir yasa oluşturur (Locke 1999b:19). Ona göre

“doğa durumunu yöneten ve herkesi bağlayan bir doğa yasası vardır; bu yasadaki başka bir şey olmayan akıl, ona danışan bütün insanlığa, eşit ve özgür olduklarından, kimsenin başkasının yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ve mallarına zarar vermemesi gerektiğini öğretir. Doğa yasası, ya da “akıl” denilen şey insanları haksızlık ve şiddete karşı güven altına alan bir bağıdır” (Locke 1986:231).

Doğa yasasının yaptırım gücü, her bir insanın bu yasaya uymayanları cezalandırma gücüne sahip olmasından gelir. Burada cezalandırmanın ölçütü de

“soğukkanlı düşünce ve vicdan ışığı”dır. “Uygar yönetim” doğa yasasına aykırı davranışların cezalandırılması sürecindeki aşırılıklara-eksikliklere engel olmak, adaleti sağlamak amacını taşır.

Bütün yasaların temelini oluşturabilecek böyle bir taşıyıcı yasa olmasaydı, ödeve uygun davranışı gerektirecek bir şey olmayacağından insan için tek yükümlülük kaynağı “faydalılık ve haz” olurdu (Locke 1999b:24). Akıl bu yasanın kurucusu ya da oluşturucusu değildir. Akıl yasayı yalnızca “araştırır ve üstün gücün koyduğu ... bir kanun olarak keşfeder” (Locke 1999b:74). Bu yasayı keşfedebilen bir yeti olarak akıl (reason), “ruhun bilinen şeylerden bilinmeyen şeylere doğru ilerleyen ve önermelerin belli ve düzenli bir dizilişi içinde bir şeyden başka bir şeye delil getiren düşünme yetisi” (Locke 1999b:43) anlamına gelir.

Aklın bize bildirdiği doğa yasası tanrı tarafından konulmakla beraber köklerini insan doğasında bulur. Bu nedenle bu yasadaki herhangi bir değişme insan doğasındaki değişmeye ya da “rasyonel doğa olarak” insan doğasının tümüyle ortadan kalkmasına bağlıdır:

“şu anda rasyonel tabiata uygun olan herhangi bir şey, bu tabiat rasyonel olarak kaldığı sürece, uygunluğunu sürekli olarak devam ettirmek zorundadır; akıl aynı akıl olarak kaldığı her yerde aynı ahlak kurallarını ortaya koyacaktır. Bütün insanlar doğuştan rasyonel varlıklar olarak dünyaya geldiğine, insanın rasyonel yapısı ile tabiat kanunu arasında bir uygunluk bulunduğuna ve bu uygunluk tabiat ışığı ile bilinebilir olduğuna göre, rasyonel bir yapı ile donatılmış olan bütün insanların ahlaki bakımdan tabiat kanununun bağlayıcılığı altında bulunduğu gerçeği tereddütsüz olarak kabul edilmelidir” (Locke 1999b:78-79).

Bu noktada Locke, akıl görüşünden hareketle, kendi çağındaki sömürgeci uygulamaları eleştirir. Locke’a göre, tür olarak insanın yapısı, türün tek tek üyelerini bu yapıya (“kendi rasyonel doğasına”) uygun tarzda eylemekle yükümlü kılar. Bu yükümlülükle rasyonel varlık olan insan türünün üyeleri, söz gelimi hangi dinsel inancı taşırsa taşırsın, –bu inanç türün diğer üyelerine zarar vermediği sürece– koruma altındadır. Locke’a göre Hristiyanların ele geçirdikleri topraklarda yaşayan

yerlilere sırf Hristiyan olmadıkları için işkence etmemeleri, mallarına el koymamaları gerekir (Locke 1998:44).

Sonuç olarak Locke'un gerek bilgi felsefesinde, gerekse de toplumsal ilişkiler ağı içerisinde genel olarak akla ve akıl sahibi varlık olarak insana nasıl baktığını bir bütün olarak ele aldığımızda, onun akıl anlayışının çağdaş felsefedeki eleştirileri boşa çıkardığı söylenebilir. Çağdaş felsefedeki egemen bakış açısından bakıldığında Aydınlanma dönemi düşünürlerinin anlayışına göre akıl, öncelikle bilgi, sonra da eylem alanında bir baskı kurma mekanizmasının adı olarak görülüyor. Oysa "akıl çağı" olarak adlandırılan 18. yüzyılın önde gelen düşünürlerinden Locke'un anlayışı bu yaklaşımla neredeyse taban tabana zıt bir konumda bulunuyor. Locke'un "rasyonel" bir varlığın ödevi olarak gördüğü eylemler, eylem sırasında ötekinin kimi haklarına müdahale edilmemesini gerektirir. Locke'un bu yaklaşımı toplumsal baskıları meşrulaştırmak bir yana, baskı kurma mekanizmalarının önüne geçmeye çalışır. Hatta Locke'un müdahale edilemeyeceğini savunduğu "haklar"ın bazılarının günümüzde bile korunmasında zorluklar yaşanıyor. Locke'un dinsel konuların devlet tarafından nasıl muamele göreceği ve kişilerin dinler karşısındaki haklarına ilişkin söyledikleri günümüzde yaşanan kimi sorunların çözüme kavuşturulmasında yol gösterici olabilir. Locke'un bu düşünceleri bir etik görüşü olmamakla beraber, etik kaygılar taşımaya cesaret edebilen¹ bir bakış açısı olarak ortaya çıkıyor.

Locke'un akıldan hareketle dini ele almayı savunan düşüncesi içerisinde dine her zaman yer kalır. Çünkü Locke'a göre² insanlar arasında söz konusu edilen kimi konular zorunlu olarak inanç konusudur. Bu konularda bilgiler ortaya konamaz. İnanç konuları insanın bilme yetilerinin erimi dışında kalan konulardır.

Locke'un, insan türünü dünyanın her yerinde aynı özelliklere sahip olarak görmesi, aklı türümüzün bütün üyelerini kapsayan bilme ve eylem ilkelerinin de ortak ölçütü haline getiriyor. Ama Locke bu ortaklıktan — Feyerabend, Baumann ve

¹ Locke'un bu yaklaşımının dünyanın sömürgelere ayrılması sürecinin en hızlı olduğu dönemde dile getirildiği ve Locke'un bu görüşleri nedeniyle sürgün yaşamı sürdüğü düşünülerek.

² Daha sonra Kant'ta nedenlerinin daha açık bir şekilde görülebileceği gibi.

Foucault tarafından iddia edildiği gibi— aklın yasalar dikte eden bir makam, ya da her –bir tek durum için ne yapılması gerektiğini buyuran bir makam olduğu sonucunu çıkartmıyor. Aklın “yasası”, bu filozofların düşündüğü gibi despotça uygulamaların meşrulaştırıcı ilkesi değildir. Hatta akıl, genel kanının tam aksine bu tür dinsel ya da siyasal erk kaynaklı baskı mekanizmalarının önüne geçmenin ilkesidir. Locke’un içeriklendirdiği biçimiyle akıl kavramı, bireyleri devlet “teröründen”, koruduğu gibi devleti de dinsel kaynaklı etkilenimlerden korumayı sağlar.

Locke, doğal hukuk görüşüyle insanın değerinin kişilerde nasıl korunabileceğine ilişkin bir tasarım verir. Locke’un bilgi felsefesi bakımından da yine benzer kaygılarla yola koyulduğu söylenebilir. Locke bilgi felsefesi alanındaki çalışmalarında dinsel kaynaklı ve yalnızca egemenlik mekanizmalarını korumayı amaçlayan gruplara karşı epistemolojik bir temel ortaya koymayı amaçlar. Locke, inanç konusu olması gerekenle inanç konusu olamayacak olan arasında bir ayrım getirmeyi; hatta bu bakımdan da gerçekten dinsel inanç alanına ait olması gereken inançları güvence altına almayı amaçlar. Locke binlerce dinsel inançtan birini eleştirerek bütün dinlerin uygulamaları için şaşmaz bir ölçüt getirmeye, bu anlamda bir “nesnel” aklın varlığını göstermeye çalışır.

Locke bilgi ve inanç arasındaki ayrımı göstermeye çalışan saptamalarıyla, Frankfurt Okulu düşünürlerinin düşündüğü gibi insan olmanın değerini kişilerde ve toplumsal düzenlemelerde korumayı amaçlayan bir “nesnel aklı” zayıflatmaya çalışmıyor, tam aksine insanlar arasında insanın değerini koruyan ilkeler olduğunu ortaya koyan bir yeti olarak “nesnel” bir aklın bulunduğunu dile getirmeye çalışıyor. Locke binlerce dinsel inançtan birini eleştirerek bütün dinlerin uygulamaları için şaşmaz bir ölçüt getirmeye çalışır. Locke’un bu uyarıları, Horkheimer’in düşündüğünün tam tersine, Aydınlanma dönemi akıl anlayışının “nesnel” aklı desteklediğini gösterir.

Böylece, Locke'un insana bakışında aklın yerini yine onun bir cümlesi ile özetleyecek olursak, "akıl her şey için son yargıcımız ve yol göstericimiz olmalıdır." (Locke 1999a:460)

2.4.2 Hume'un Akıl Anlayışı

İnsanın "akıl sahibi varlık" (Hume 1976:6), "akıllı yapıp eden varlık" (Hume 1976:7) olduğunu söyleyen Hume, aklın ne olduğunu ve insanın yapıp etmelerindeki etkisini Locke'ta veya Kant'da olduğu gibi, kendi başına bir sorun olarak ele almaz. Hume aklın ne olduğunu bilgi sorunu bağlamında ele alır ve genellikle bu bağlamla sınırlı kalır. Hume, tıpkı Locke'da olduğu gibi, insanın anlama yetisinin (human understanding) doğal yapısının incelenerek, "gücünün ve yeteneklerinin kesin bir analizi ile" batıl inançlara duyulan eğilimin ortadan kaldırılabileceğine inanır. Hume'a göre, akla dayanarak, "düşman" olarak adlandırdığı "batıl inançlar"a karşı verilen "savaş" hiç bıkmadan sürdürülmelidir (Hume 1976:9).

Aklı insan için bir yapı özelliği, tözsel bir yan olarak kabul eden Hume, "zihin yetilerinin her bireyde doğal olarak aynı olduğu"nu (Hume 1976:69) dile getirir. Bu nedenle insan zihninin yapısını oluşturan imgelem, bellek, akıl gibi öğelerin yanı sıra düşüncelerin işletilmesi sırasında başvurulacak ilkeler de her bir insan tekinde aynıdır. İmgelemenin düşünceleri birbirine bağlarken başvurduğu "evrensel" ilkeler üç tanedir: Benzerlik, zamana ya da yerde yakınlık ve neden ya da etki. Düşünme etkinliği ideaları birbirine bağlama etkinliğidir ve bu etkinliğin gerçekleştirilebilmesi de idealar arasındaki bu "bağlantı ilkeleri" ile olanaklıdır (Hume 1976:18 ve 1997:52). Böylece insan zihni soruşturma konusu edildiğinde iki nesne karşımıza çıkar: İdea ilişkileri ve olgu sorunları. İdea ilişkileri "tanıtlama yoluyla kesin olan ifadeler"den oluşur. İdea ilişkileri "evrende varolan herhangi bir şeye dayanmadan" a priori ortaya çıkarılabilir. Olgu sorunları ise tümüyle deneysel kaynaklara dayanır (Hume 1976:23).

Olgu sorunları söz konusu olduğunda insan aklının yapabileceği "doğal fenomenleri meydana getiren ilkeleri daha yalın bir hale getirmek ve analogi, tecrübe,

gözlem yoluyla akıl yürüterek, belirli birçok etkiyi birkaç genel nedene indirmektir” (Hume 1976:27). Böylece ‘akıl, tecrübenin yardımı olamadan gerçek varoluş ve olgu sorunları hakkında çıkarım yapamaz’. Olgu sorunları hakkındaki bütün bilgimiz neden etki ilişkisi ve zorunlu bağlantı düşüncelerine bağlıdır. Fakat zihnimizde *doğrudan* bu düşüncelerin kaynağı olabilecek bir izlenim bulamayız. Ancak doğadaki birörneklığe ve alışkanlığa dayalı olarak hayalgücünün bir nesneden öbürüne geçişi yoluyla bu izlenime sahip olduğumuzu sanırız (Hume 1976:63). Olup bitenler arasında bağlar kurmamızı sağlayan neden sonuç ilişkisi ve zorunlu bağlantı idealarının biricik dayanağı alışkınlıktır. Belirli bir etkiden nedene gidişimiz alışkanlığa bağlıdır.

“Alışkanlık türümüzün varolmaya devam etmesine ve insan yaşayışının her durum ve olayında davranışımızın düzenlenmesine böylesine gereken bu uygunluğu mümkün kılan ilkedir. [Yoksa] bütün bilgimiz bellek ve duyuların dar çemberiyle sınırlı kalırdı ve hiçbir zaman araçları amaçlara uyduramaz veya iyiyi ortaya çıkarmadan ya da kötünden kaçınmada doğal güçlerimizi kullanamazdık.” (Hume 1976:46)

Böylece Hume’a göre aklın anlamı da ortaya çıkıyor: Akıl “doğal etkisi doğruluk olan bir tür neden” (Hume 1997:182) olarak “ruhlarımızdaki harika ve anlaşılmaz (unintelligible) bir *“instinct”*¹ten başka bir şey değildir” (Hume 1997:181). Bu içgüdünün yapabilecekleri ise alışkanlığa bağlı bir düşünce zinciri oluşturarak düşünceleri tikel durum ve ilişkilerine göre tikel niteliklerle donatmaktır. (Hume 1997:181). Hume’a göre akıl (alışkanlık oluşturmak anlamında) “geçmiş gözlem ve deneylere” dayanır. İnsan varoluşu yalnızca kendi başına işlediğinde “hata ve yanlışla yatkın akla” emanet edilemez, neden ve etkilere ilişkin olarak edinilen alışkanlığa da gerek vardır (Hume 1976:87).

Deney konularında aklın ve akıl yürütme etkinliğinin temeline de birörneklilik deneyimini koyan Hume, bu kabulünü çağının genellikle “önyargı” kavramıyla temsil edilen dinsel inançlara ve bu inançların temellendirilmesi için kullanılan mucizelere de uygular (Hume 1976:89). Ona göre dinlerin temeli olarak gösterilen

¹ Instinct sözcüğü, taşıdığı anlamları “içgüdü” ile sınırlamamak için yalnızca burada çevrilmeden bırakıldı.

mucize “doğa yasalarının çiğnenmesidir” (Hume 1976:93). Oysa doğa yasalarının “yasa” olarak kabul edilmesi birörnek deneyimlere bağlıdır. Örneğin bütün insanların ölmesinin olasılık değil de zorunluluk olması, “doğa yasalarına uygun”dur. Bu gibi birörnek deneyimlerle kanıtlanmış “olayların” engellenmesi “yasaların çiğnenmesi veya başka bir deyimle mucize” demektir (Hume 1976:93). Dolayısıyla burada yapılması gereken tek şey, mucize savı ile doğa yasasını güvenilirlikleri bakımından sınamak ve yalnızca en güvenli olanı kabul etmektir. Doğal olarak Hume’un bakış açısından bu sınama ölçütüyle yalnızca doğa yasaları başarılı olabilirler.

Hume’a göre “batıl” inançlara daha çok “cahil ve barbar uluslarda” rastlanılır. Fakat “aydınlanmış çağlara yaklaştıkça” (Hume 1976:97) bu tür inançların azaldığı görülür. Çünkü bir çağı “aydınlanmış” kılan şey, o çağda “doğru akıl yürütme” (Hume 1976:101) ile esrarengiz ya da doğaüstü hiçbir şey olamayacağının bilincine varılmış olmasıdır.

Böylece Hume’a göre, deneyime ve (deneyime bağlı olarak edinilen) alışkanlığa dayanan akılla bakıldığında, dinin temellerini insan aklının ilkeleri ile savunmaya olanak yoktur. Hume dinlerin dayanağı olarak akli değil de imanı bulur: “Bizim kutsalın kutsalı dinimiz iman üzerine kuruludur, akıl üzerine değil” (Hume 1976:107).

“İman ile [dini] kabule yönelen her insan, kendi kişiliğinde ortaya çıkan ve anlama yetisinin her türlü ilkesini yıkan, onu alışkanlık ve deneyime en aykırı olana inanmaya götüren sürekli bir mucizenin bilincindedir.” (Hume 1976:108)

Din olgusuna akılla, yani yalnızca neden-sonuç bağı çerçevesinden bakıldığında Hume için tek tanrıcılığın temellerinde “yaşamın olaylarıyla ilgili bir kaygı ve insan zihnini işleten bitmek bilmez umut ve korkular” yatar (Hume 1995:39,41,57). Dolayısıyla insanları, ister putperestliğe ister tek tanrı fikrine varsınlar, dinsel inanca “akıl” değil, insanın ruhsal yapısından kaynaklanan “yaltaklanma ve en bayağı boş inançlı korkular” götürür. Hume’a göre, psikolojik

etkenlere dayansa da insanın dünyanın yaratıcısı olarak yetkin bir varlık kavramına ulaşması aklın ve doğru felsefenin ilkelerine denk düşer (Hume 1995:58-63)

Hume'a göre akıl insanda olduğu kadar hayvanda da vardır. Üstelik hem insan aklı hem de hayvan aklı aynı ilkeye, "alışkanlığa" dayanarak işlevini yerine getirebilir (Hume 1997:178). Hayvanlar da insan olmadıkları halde, neden ve etkiler arasındaki bağları gözettiklerine göre, aralarında "benzer bir neden" bulunmalıdır. Hume'a göre bu benzer neden "akıl ve tasarım"dır (reason and design) (Hume 1997:179). Ona göre akıl, bir yarar zarar ilişkisinde, amaçlar ve araçlar arasındaki *bağlantıları* bulabilme yetisi olarak, salt insana özgü bir yeti değildir¹. İnsanın varlıksal ayırıcı özelliği ahlaksallığından kaynaklanır.

İnsanı diğer benzerlerinden ayıran özelliği aklı değil, "duygudaşığa" (sympathy) dayalı ahlaksallığıdır. Hume aklın ahlaksal alanda yeri olmadığını iki anlamda savunur. Hume'a göre, akıl, ilkin doğru eyleme ilişkin bilginin edinilebileceği yeti, ya da —Locke'un da eleştirdiği anlamda— doğru eylem ilkelerinin hazır bulunduğu yeti değildir. İkinci olarak da, akıl ya da zihinsel işlemler süreci ahlaksal eyleme götüren kaynak değildir. Hume bu iki itirazını iki ayrı yapıtında ortaya koyar. Hume "Ahlakın İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma" sorununu

"ahlâkın akıldan mı yoksa duygudan mı kaynaklandığı; bir kanıtlar zinciriyle ve çıkarımla mı, yoksa dolaylı olmayan bir duygu ve keskin bir iç duygu ile mi ahlâksal olanın bilgisine ulaştığımız" (Hume 1962:4).

biçiminde formüle eder. Ona göre ahlaksallık söz konusu olduğunda çıkarım yapabilen bir yeti olarak akla gerek yoktur. Bu, ahlaksallık söz konusu olduğunda doğru çıkarım yapabilme yetisi anlamında akla gerek olmadığı anlamına da gelir. Hume "İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma"da ise

"Doğru (Truth) ve yanlış (Falshood) ayırt etmemizi sağlayan yeti ile erdem (Virtue) ve kötülük (Vice) ayırdetmemizi sağlayan yeti uzun zaman birbirine karıştırılmıştır ve tüm ahlâkın, düşünme gücü olan her

¹ Daha sonra 19. Yüzyılda Schopenhauer de bu anlamdaki aklın hayvanda da bulunduğunu söyler. Bkz. Schopenhauer 1987

zihne nicelik ve sayı hakkındaki önermeler gibi değişmez gelen, ebedi ve bozulmaz ilişkiler üzerine kurulduğu sanılmıştır. ... Ahlâk, her belirli varlığın duygusuna ya da zihin beğenisine bağlıdır tamamiyle... Öyleyse ahlâk algılarının (moral Perceptions) anlama yetisinin işlemleri arasında değil, beğeniler ve duyular arasında sınıflandırılmaları gerekir". (Hume 1976:10)

Hume'a göre, akıl, duyuların verdiği malzemeyle sınırlı bir yeti olarak "doğruluğun ve yanlışlığın ortaya çıkarılması" işlevini yerine getirebilir. Anlama yetisinin yürüttüğü soruşturmalarda bilinen durumlar ve bağlantılardan yeni ve bilinmeyen bir durum hakkında sonuçlar çıkartırız (Hume 1962:135-136). Doğruluk ya da yanlışlık ideaların gerçek bağlantılarının gerçek varoluş ve olgu sorunlarıyla uyuşması ya da uyuşmamasıyla ilgilidir. Dolayısıyla bu uyuşma dışında kalan şeyler doğruluk yanlışlık alanının dışında olduğu gibi, aklın nesnesi de değildirler. Tutkular, istemeler ve eylemler "kendi içlerinde tam oldukları" için kendileri dışında bir başka şeyle uyuşup uyuşmamayla ilgileri bulunmaz. Böylece belirli bir eylem yapıldığı anda eylemde karşımıza çıkan tutkular, istemeler doğrulukları ya da yanlışlıkları (true or false) da söz konusu olmayan, aklın haklarında söz söyleyemeyeceği —aklın nesnesi olmayan— şeylerdirler (Hume 1997:399).

Hume'a göre, aklın davranışlarımız üzerinde iki etkisi olabilir: a)Tutkuya uygun bir nesnenin varoluşu hakkında bilgi vererek tutkuyu uyarmak ve b)tutkuya ulaşma çabasında nedenler ve etkiler arasındaki bağlantıyı göstermek. Hume'a göre aklın bu işlevlerinin ahlaksallıkla bir ilgisi yoktur. Bunlarda yanlış düşen kişi bağlantıları doğru kavrayabilecek bir akıl düzeyine sahip olmadığı için kınanabilir. Ama bu, kınanan kişinin "ahlaksal karakterinde bir boşluk olduğu" anlamına gelmez (Hume 1997:401-403). Çünkü bu iki etkinlik de bilgisel etkinliklerdir. Bilgisel etkinlikler kendi başlarına ahlaksal bir değer taşımazlar. Ancak bu etkinliklerin duyguları uyarmasıyla yapılanların ahlaksal bir anlamı vardır. Burada yapmanın ilkesi i bilmeyi sağlayan ilkedен farklı olarak duygusal bir ilke olan duygudaşıktır.

Aynı kabule göre tutkuların, istençlerin ve eylemlerin akla uygun ya da aykırı olmaları da olanaksızdır. Eylemler övülebilir ya da yerilebilirler ama akla uygun ya da akla aykırı olamazlar (Hume 1997:400). Övülebilir ve yerilebilir olmak ile akla

uygun ya da akla aykırı olmak özdeş değildir. Dolayısıyla ahlaksal bağlamın akıl dışında başka bir kaynağı olmalıdır. Hume göre ahlaksal onaylama ya da onaylamama yargıgücünün işi değildir, bu yalnızca “kalbin bir işidir”. Kalbe özgü olan bu etkinlikte, anlama yetisinin ya da aklın gerçekleştireceği türden spekülatif bir akıl yürütme süreci yoktur, “aktif bir hissetme ya da duygu” vardır.

Hume’un ifadesiyle erdemle karşılaşılabilcek biricik yer insanın “kendi yüreği”dir. Ancak orada eyleme karşı doğan bir onaylamama hissi bulunabilir. Burada deneyden gelen bir olgu vardır, ama bu olgu duygunun nesnesidir, aklın değil. Bu olgu “kendimizdedir”, “nesnede” değil. Ona göre bir eylemi “kınamak”, “erdemsiz olduğunu bildirmek” doğamızın yapısından ötürü, bir kınama duygusu ya da hissi taşıdığımızı söylemektir (Hume 1997:408). Belirli bir eylem karşısında o eylemi kınamaya ya da onaylamaya götüren biricik kaynak, “sizde bu eyleme karşı doğan bir onaylama ya da onaylamama hissidir”. Ona göre “kızmak ve onamak” duyguları “doğamızdan” gelen bir histir (Hume 1997:408). Erdem ve erdemsizlik arasındaki fark akıl ya da düşünceyle elde edilmez. Bu ayrımı yapabilmemiz için “belirli bir izlenim ya da duygu” gereklidir. Hume’a göre erdemden doğan izlenimler hoş; erdemsizlikten doğan izlenimler ise rahatsız olma—acı duyma duygularını uyandırır. Ama bu duygu, tıpkı neden etki fikrinin bir izlenimi olduğunu sanmamız gibi, çoğu zaman aklın göstergesi olan düşünce ile karıştırılmaktadır (Hume 1997:409).

Hume’a göre, temel işlevi olgular ve durumlarla ilgili olarak yargıda bulunmak olan akıl ve anlama yetisinden beklenen, belirli bir durumda birbiriyle çelişen farklı çıkarlar karşısında, yararlı olanla ilgili doğru karar verebilmektir (Hume 1962:135-136). Ama akıl eylemlerin ve özelliklerin yararlı ya da zararlı olup olamayacağı konusunda ne kadar gelişmiş olursa olsun, yine de ahlâksal onay ve kınama söz konusu olduğunda yetersiz kalır. Çünkü, yararlılık belirli bir amaca yönelmiş olmadır ve amaç bizim için önemsiz olduğunda, biz araca karşı da ilgisiz kalırız. İşte

“bu durumda bize zararlı eğilimlerden önce yararlı eğilimleri verecek bir *duygu* ortaya çıkar. Bu duygu insanlığın mutluluğuna onun mutsuz olmasından duyulacak kızgınlığa duyulan bir duygudaşıktan (sympathy) başka bir duygu olamaz” (Hume 1962:135-136).

Hume’un insan-akıl-ahlaksallık arasındaki ilişkiyi diğer Aydınlanma dönmei filozoflarından farklı düşündüğü görülüyor. Hume’a göre, ahlaksallık söz konusu olduğunda, yararlılık-zararlılık ikilemi tek ölçüt olmadığından, erdemli eylem bu ikilemin ötesinde durur. Eğer akıl, ahlâksal olanı belirlemede dayanak olarak kabul edilebilseydi, hiçbir zaman yarar zarar ilişkisinin ötesine geçemeyeceğinden, bir başkasının mutluluğu da hiçbir zaman gerçekleşemeyecektir.

Locke ve Hume’un akıl hakkındaki düşüncelerini değerlendirdiğimizde, aklın 17. yüzyıla göre, çok daha “alçak gönüllü bir anlamda” kabul edildiğini görüyoruz. Onlara göre “akıl”, tanrısal bir etkiyle “doğuştan ideler”in (idea innatae), deneyden önce gelen bilgilerin içerildiği ve bize bir şeylerin mutlak özünü açacak olan bir alan değildir.

“Akıl sadece belirli bir *edinme* formudur; onun işlevi bilgi edinmede, eylem ilkeleri edinmede ortaya çıkar ve bir edinme formu olarak onun duyular üstüne yönelmek gibi *keyfi bir tasarrufu* olamaz”. (Cassirer 199...92)

Cassirer’in de vurguladığı gibi, 18. yüzyıl akı, hakikatin keşfine, belirlenmesine ve pekiştirilmesine götürecek olan tümel ve asli düşünme gücü olarak kabul eder. Bu çağda akıl, 17. yüzyılda olduğu gibi bilgilerin ilkelerin, doğrulukların saklandığı bir hazine sandığı olarak değil, ancak *uygulanımı* ve *etkisi* içinde kavranılır hale gelen bir kuvvet olarak anlaşılır. Aklın ne olduğu ve akılla ne yapılabileceği, ancak *işlevlerinde* ölçülebilir. Aklın en önemli işlevi, herşeyi kendi gücüyle birbirine bağlamasında birbirinden çözmesinde belirir (Cassirer 1994:92).

On sekizinci yüzyıl akı, doğruluğa sahip olan bir töz olarak değil, doğruluğu arayabilecek kapasitede bir olarak görür. Ortaçağdan gelen ve insansal olanın temel özelliği olarak inanmayı gösteren açıklama tarzı artık burada bir yana bırakılmakta; yerine bilme geçmektedir (Cassirer 1994:93).

3. BÖLÜM :KANT

3.1. Ön Hazırlık

Kant akıl kavramını bağlamlarına göre birkaç anlamda kullanır. Örneğin “teorik akıl”, “saf akıl”, sağlıklı akıl”, “tembel akıl” anlama yetisi”, “sıradan akıl”, “pratik akıl”, “saf pratik akıl” kavramları Kant’ın eserlerinde bulabileceğimiz kavramlardır. Ayrıca “dar anlamda akıl ve “geniş anlamda akıl” kavramları da yine Kant’ın akıl kavramını anlatmakta kullanılırlar

Kant’ın etik görüşünde karşımıza çıkan akıl kavramını ele almadan önce, Kant’ın bilgi görüşünü ve bilgi görüşünün dayandığı akıl kavramını ele almak gerekiyor. Kant’a göre insanda biri teorik diğeri pratik olmak üzere iki ayrı akıl yoktur. Sadece, bağlamlarına göre farklı adlarla adlandırılan bir tek akıl vardır. Kant’ın bilme yetilerimizin yapısını çözümlemeye çalışırken ortaya koyduğu akıl kavramının onun etik görüşünde ortaya çıkan akıl kavramından ayrı tutulması yerinde olmaz. Ayrıca Kant’ın etik görüşünü ortaya koyarken kullandığı fenomen, noumenon, kendinde şey, görünüş, a priori, aposteriori, biçim, içerik... gibi temel kavramlar öncelikle epistemolojik bağlamda içeriklendirilir. Bu kavramların açıklığa kavuşturulması Kant’ın pratik akıl kavramının doğru kavranabilmesi için önemlidir.

Kant’ın bilgi görüşünün incelenmesi, çağdaş felsefedeki akıl eleştirilerinin bu çalışmada doğru kavramlarla tartışılabilmesi bakımından da zorunludur. Çünkü Kant’ın aklın gücü ve sınırları hakkında ortaya koyduğu düşünceler günümüz felsefesinde akıl eleştirilerinin başlıca konularını oluşturmaktadır. Kant’ın “içerden” gerçekleştirdiği akıl eleştirisi metafiziğin eleştirilmesinden yola çıkar. Ardından insan türünün yargıda bulunma yetisi olarak aklın yargılarının hangilerinin meşru olduğunun belirlenmesi sorunu ele alır. Son olarak da aklın insan türüne ahlaksal bir ödev yükleyip yüklenmediğini tartışır.

Birbiriyle bağlantılı olarak ele alınan bu sorunlar Kant’ın bilgi görüşünün salt bir bilgi kuramı olmadığını da gösterir. Kant’ın bilgi görüşü toplumsal alanda

yaşanan kimi sorunların da etkisini taşır. Kant bilgi görüşüyle “bir okul metafiziğinin arkasına saklan[an]” ve artık “aydınlanmış bir çağda” ortaya çıkmaması gereken metafiziği eleştirir. İşte bu nokta Kant’ın bilgi görüşünün Aydınlanma dönemi ile ilgisini gösterir. Kant’ın eleştirdiği “metafizik”, dini otoriteler ve siyasi iktidar tarafından kendi güçlerinin meşrulaştırıcı ögesi olarak kullanılıyordu. Kant akıl eleştirisi ile toplumsal alanda Aydınlanmaya yol açmayı amaçlar (Kant 1995a:139).

Kant kendi çağını bir “eleştiri çağı” olarak adlandırır. Ona göre “din kutsallığına, yasa koyucu da (Gesetzgebung) egemenliğine (Majestät)” dayanarak 18. yüzyılın eleştirel bakışından kurtulmak istemektedirler. Ama eğer bu iki kurum gerçekten “saygıya değer” olmak istiyorlarsa, “aklın özgür ve kamuya açık sınavasında” başarılı olmak zorundadırlar (Kant 1960a:AXI-XII). Dolayısıyla Kant’ın bilgi görüşü, kendi çağını eleştirme cesaretini kendinde bulan 18. yüzyılın bakışının epistemolojik temellerini ortaya koyma çabası olarak görülebilir. Böylece Kant’ın bilgi görüşünün Locke ve Hume’un bilgi görüşlerindeki eksikleri gidererek, onların başarmak istedikleri din eleştirisini – bütün bir kamusal eleştirisini de-başarmayı amaçladığı söylenebilir.

Kant’ın, “modern felsefenin temel kitabı” (Baumgartner 1988:11) olarak kabul edilen Saf Aklın Eleştirisi adlı eseri, “Eleştiri” döneminin ana kitabıdır. Kant bu kitabında aklın ne olduğunu, olanaklarını ve sınırlarını ele alır. Kant’ın bu kitabında ve daha sonra yayınladığı kitaplarında da kullandığı “eleştiri” terimi ise, gerek teorik, gerek pratik, gerekse de yargı vermeye ilişkin kullanımlarında aklın sınırlarının bilincine varmak anlamına gelir. Aklın teorik kullanılışı sırf bilme yetisinin nesneleriyle uğraşır ve bu kullanışın eleştirisi (Saf Aklın Eleştirisi) yalnızca insanın bilme gücünün kapsamı ile ilgilidir. Kant için aklın teorik kullanılışına ilişkin eleştirinin yapılma nedeni, bu yetinin kolayca sınırlarını aşması ve ulaşamayacak nesneler ya da birbiriyle çelişen kavramlar arasında kendini yitirdiği kuşkusunu uyandırmasıdır (Kant 1994:16). Kant teorik aklın sınırlarını aşma olgusunu metafiziğin çağındaki durumundan hareketle ele alır.

İnsan akli tanrıya, öldükten sonra yaşamaya devam edip etmeyeceğine, evrenin bir sınırının olup olmadığına, insanın gerçekten özgür olup olmadığına... ilişkin yanıt vermekte güçsüz kaldığı bazı sorular tarafından rahatsız ediliyor. İşte insanın yanıtlayamadığı ama sormaktan geri de duramadığı, böylesi sorulardan oluşan “sonu gelmez çatışmaların savaş alanı” metafiziktir. Kant burada şu probleminden hareket ediyor: “Eğer metafizik bir bilimse, nasıl oluyor da diğer bilimler gibi genel ve sürekli tasvip kazanmıyor? Yok, değilse, nasıl oluyor da bilim kisvesi altında, durmdan böbürlenerek insanın anlama yetisini hiç sönmeyen ama hiç de gerçekleşmeyen umutlarla oyalıyor?” (Kant 1995a:3)

Kant metafizik sorgulamalar söz konusu olduğunda aklın karşı karşıya kaldığı bu durumu aşmak için yine “aklın kendisinin kaynakları”na başvurur. Akla bu başvuru, “metafiziği uğraşmaya değer bulan herkesin, çalışmalarına ara vermesini”, ve herşeyden önce “acaba Metafizik gibi bir şey hiç olanaklı mıdır?” sorusunu kendine sormasını şart koşar (Kant 1995a:3). 18. yüzyıla gelinceye değin en üst bilim (“bilimlerin kraliçesi”) olarak görülen metafizik, –Kant’ın deyişiyle “kendini artık sözde bilgiler ile uzun zaman oyalamak istemeyen olgunlaşmış yargıgücü”ne sahip bu çağda”– artık gözden düşmüş bir durumdadır.

Kant’a göre metafizik bilgi deneyden gelmez (Kant 1995a:13). Çünkü metafizik deneyin ötesi hakkında bir bilgi olmak zorundadır. (Kant 1995a:14). Bu bakımdan saf felsefi bilgi olarak metafiziğe ilişkin sorgulamanın sorusu da şu biçimi alır: “Akıl ve anlama yetisi her türlü deneyimden bağımsız olarak neyi ne ölçüde bilebilirler?” (Kant 1960: AXVII-XVIII)

Kant, insan türünün kendine sormaktan bir türlü geri duramadığı ama doyurucu yanıtlara da ulaşamadığı metafiziğe ilişkin olarak ortaya koyduğu bu sorun durumundan hareketle, insan aklının bilme yetileri ve gücü bakımından kendisini sorguladığı bir “mahkeme” olarak Saf Aklın Eleştirisi’ni oluşturur. Kant bu, temellerini, sınırlarını görme ve sorgulama –ya da eğer denebilirse, yıkıp yeniden yapma – süreciyle sadece metafiziğin alanını ve sınırlarını göstermeyi amaçlamakla

yetinmez. Bütün olarak bilme yetimizi ve bilimlerin epistemolojik temelini konu edinir. Bu “eleştiri”, sonunda, metafiziğe ilişkin bir yön değiştirme ile son bulur: Metafizik adı verilen bir bilim var olacaksa, bu, Saf Aklın Eleştirisi’nden sonra bir daha eski biçimiyle yapılamayacaktır (Kant 1995a:3-4).

Kant metafiziğe ilişkin burada dile getirilen sorundan hareketle aklın yapısını ve sınırlarını inceler. Kant’ın akıl eleştirisinde sırasıyla aklın deneye ilişkin kullanımı, aklın bu kullanımı olanaklı kılan yapısı ve son olarak da insan aklına hiçbir deneyde verilemeyecek ideleri üreten yeti olarak akıl kavramı incelenir. Bu üç adımda ifade edilen akıl kavramı, sonuçta aklın ahlaksal anlamının ele alınmasıyla bir bütünlüğe kavuşur. Saf Aklın Eleştirisi tam da bu noktada Pratik Aklın Eleştirisi’ne geçiş yapmaya olanak tanır. Kant aklın deneye ilişkin olarak kullanılışını olanaklı kılan kısmına “anlama yetisi” adını verir. Metafiziğe ilişkin sorgulamanın ilk adımında, aklın anlama yetisi olarak duyu bilgisini nasıl ürettiği ve nasıl üretebildiği ele alınır.

3.2. Metafiziğe İlişkin Sorgulama

Metafizik bir bilim olacak ve insan aklının yanıtı verilemeyecek sorularla oyalanmaması için bir yol gösterecekse, bilgimizi genişleten (sentetik) (Kant 1995a:15) ve “deneyden ve hatta bütün duyu uyaranlarından bağımsız”, (a priori) yargılar vermelidir. Metafizik, kavramı gereği “empirik” (a posteriori) yargılar kullanamaz (Kant 1960a:B1-2). Kant deneyden gelmeyen ve aynı zamanda, bilgimizi de genişleten yargılara “sentetik apriori” yargılar adını veriyor. Saf doğa bilimi ve saf matematik bu tür yargılar kullanır. Sentetik a priori yargıların olanaklı olup olmadığını sorgulamak gerekmez, çünkü zaten bu tür yargıları kullanarak iş gören saf matematik ve saf doğa bilimi gibi iki bilim ortadadır. Böylece, “saf aklın ödevi” şu soruyla ortaya konur: “sentetik a priori yargılar nasıl olanaklıdır?” (Kant 1960a:B20).

“Saf aklın ödevi” olarak ortaya konan sorun, bu tür yargıları kullanarak iş gören bilimlerin kendilerinin nasıl olanaklı oldukları sorusunu da doğurur. Sintetik a priori yargılara ilişkin soru dört alt soruya ayrılır:

1. Saf matematik nasıl olanaklıdır?
2. Saf doğa bilimi nasıl olanaklıdır?
3. Genellikle metafizik nasıl olanaklıdır?
4. Bilim olarak metafizik nasıl olanaklıdır? (Kant 1960a:20-24;1995:29)

Ona göre metafizik, saf doğa bilimi ve saf matematik gibi bir “bilim” olarak mevcut değildir. Metafizik, bir bilim olmasından önce “doğal bir eğilim [Naturanlage], (metaphysica naturalis) olarak mevcuttur”. (Kant 1960a:B21). Spekülasyonlarda bulunabilecek bir akıl olgunluğuna ulaşmış her bir insan, “genel insan aklının doğasından” kaynaklanan ve deneyle yanıtlarına ulaşamayacak, –söz gelimi ‘öldükten sonra bana ne olacak’ gibi– sorular sorar. Bu soruları sormak kadar bunlara yanıt aramak da insanın doğal eğilimidir (Kant 1960a:B23).

Bu bakımdan Kant’ın yukarıda sıraladığı dört sorunun sırasıyla yanıtlanması yalnızca bu soruların yanıtlarını oluşturmayacak, bir aşamalılık göstererek insanın farklı türden nesneler hakkında bilgiler ortaya koyan, yapıcı birbirinden farklı bilme yetilerini de bir bütün olarak ortaya koyacaktır. Bu soruların yanıtları sırasıyla izlendiğinde Kant’ın akıl kavramı da elde edilmiş olur.

3.2.1. Duyusallık: Görünün Saf Biçimleri Olarak Uzam ve Zaman

Kant ilk soru olan “saf matematik nasıl olanaklıdır?” sorusunu *Saf Aklın Eleştirisi*’nin “*Transzendental Ästhetik*” kısmında ele alır.

Kant bu bölümde insanın bilme yetileri anlamındaki aklın en temel iki ögesini ortaya koyar: bize nesnelerin tasarımlar olarak verilmesini sağlayan alırlık (Rezeptivität) ya da duyusallık (Sinnlichkeit) yetisi ve bu tasarımlar yoluyla nesneleri bilmemizi sağlayan “kendiliğindenlik” (Spontaneität) ya da “kavramların kendiliğindenliği” (Spontaneität der Begriffe) yetileri (Kant 1960a:74-75).

Akıl kavramının hem günlük dilde hem de felsefedeki anlamlarından biri, dış dünyayı bilme yetisidir. Kant “saf matematik nasıl olanaklıdır?” sorusuyla dış dünyaya ilişkin bilgimizin *temelini* gösterir.

Kant’a göre, matematik bilgi kavramı, a priori olarak, saf görüde serimlenmelidir (Kant 1995a:29). Kant’ın kavram dilinde görü, “nesneler bize verildiği sürece nesnenin varlığına sanki doğrudan doğruya bağlı, onlarla dolaysız bir ilişki içinde olan tasarım”dır (Kant 1995a:30). Böylece “görü”

“bir bilgi, hangi türde ve hangi araçla olursa olsun nesnelerle ilişkiye girebildiğinde; bilginin nesnelerle doğrudan doğruya ilişkisini sağlayan ve tüm düşünmede araç olarak göz önünde bulundurulmuş [şeydir].” (Kant 1960a:B33)

Kant’a göre, deney bilgisi söz konusu olduğunda, nesneler bize ancak duyusallık aracılığıyla verilir. Kant “nesnelerden etkilenme tarzı yoluyla tasarımlar elde etme yeteneğine, yani alırlığa duyusallık” adını veriyor. Buna göre bir şeyin görüşü, ancak duyusallık, –alırlık– içerisinde olanaklıdır. Duyusallık bir nesneyi tasarımlama (Vorstellung) yetisidir, Bir nesnenin tasarımlama yetisine etkisi ise duyumdur. Bir nesneyle duyum yoluyla ilişki içinde bulunan görü deneysel (empirisch) görüdür. Ona göre “deneysel bir görünümün belirsiz nesnesine görünüş denir” (Kant 1960a:B34) Kant bu bağlamda, daha sonra etik görüşünde de çok önemli bir yer tutacak olan içerik ve biçim (form) kavramlarının da tanımını verir: “Görünüşte duyuma karşılık geleni içerik (materie) [olarak], görünüş çeşitliliğinin belirli ilişkiler içinde düzenlenebilmesini sağlayanı da görünüşün biçimi olarak adlandırıyorum” (Kant 1960a:B33-34). İçerik yalnızca duyulardan gelebilir, fakat görünüşün çeşitliliğine biçim kazandırabilecek yapı ancak a priori olarak insanın ruhsal yapısında (Gemüt) bulunabilir. Bu bakımdan görünüşün bütün çeşitliliğinin belirli ilişkiler içinde görülebilmesini sağlayan duyusallığın saf biçimi ancak insanın ruhsal bütünlüğü içinde a priori olarak bulunabilir. Kant, duyusallığın bu “saf biçimi”ne “saf görü” (reine Anschauung) adını veriyor.

Kant'a göre, saf matematiğin olanağı, şeyleri a priori görmemizi sağlayan duyuşal görünün *sadece biçiminde* yatar. Bu nedenle nesneleri kendi başına oldukları gibi değil, duyularımıza göründükleri gibi bilebiliriz. Bu varılan sonuç matematikteki sentetik a priori önermelerin olanağını gösterir. Duyusal görünün biçimini *uzam* (Raum) ve *zaman* (Zeit) görüleri verir. Geometri uzam tasarımına dayanır, aritmetik ise zaman tasarımına. Ama her iki tasarım da sırf görüdürler (Kant 1995a:31). Bu iki saf görü deneysel görüden, yani gerçek nesnelerin algılanmasından önce gelerek tüm duyu algılarının temelini oluştururlar (Kant 1995a:33). “Görünüşlerin bütün gerçekliği” bu görülerle olanaklı hale gelir (Kant 1960a:B46). Nesneler a priori olarak ancak bu saf görülere göre –bize göründükleri gibi– bilinebilirler. Böylece nesneler bizim için birer “görünüş”ten ibarettir. Zaman ve mekan her türlü görünüşün biçimidirler (Kant 1995a:33).

Bu noktada “saf matematik nasıl olanaklıdır?” sorusunun yanıtı da elde edilmiş olur: Saf matematik uzam ve zaman saf görüleri sayesinde olanaklıdır.

Kant nesnelerin bilgisini ancak görünüşler olarak olanaklı kabul eden kendi bilgi görüşüne transsendental idealizm adını verir. Kant'ın sistemi içerisinde çok önemli bir yere sahip olan transsendental sözcüğü, bilme yetimizi şeyler ile değil, tam tersine şeyleri bilme yetimiz ile ilgi içine sokma anlamına gelir (Kant 1960a:B26;1995:43). Aklın deney dünyasına ilişkin kullanımının ilk adımını “duyusallık” oluşturur. Duyusallık nesnelerden edindiğimiz tasarımların zamana ve mekana yerleştirilmesini sağlar. Ancak tasarımların zaman ve mekan görüleriyle birleştirilmesiyle oluşan yeni “tasarım” henüz bilgi değildir. Kant buradan aklın deney dünyasına ilişkin kullanılışının ikinci –ve asıl– ögesine “anlama yetisi”ne geçer.

3.2.2. Anlama Yetisi: Kategoriler ve İlkeler

İnsanın bilme yetilerine ve güçlerine ilişkin araştırmanın ikinci aşamasında “saf doğa bilimi nasıl olanaklıdır?” (Kant 1960a:20-24;1995:29) sorusuna yanıt aranır. Bu sorunun yanıtlanması yalnızca epistemolojik bir anlam taşımaz. Kant bu

soruya verdiği yanıtla aynı zamanda Locke ve Hume tarafından da incelenen Aydınlanma Dönemi epistemolojisinin temel sorunlarının çözümüne ulaşır. Bu bölüm insanın bilme yetilerinin *sınırının* ortaya konduğu ve sınırın ötesi hakkında konuştuklarını iddia edenlerin söylediklerinin epistemolojik değerinin gösterildiği yerdir de aynı zamanda. Bu bölümle akıl kavramının günlük konuşma dilinde ve felsefedeki genel anlamı da çözümlenmiş olur.

Kant’a göre, deneye ilişkin bilgiler ortaya koyabilmemiz ruhsal bütünlüğümüzün (s Gemüt) iki kaynağından gelir. Bu kaynaklardan ilki tasarımlar almak (die Vorstellungen zu empfangen) ve ikincisi de bu tasarımlar yoluyla bir nesneyi bilmek, yani “kavramların kendiliğindenliğidir” (Spontaneität der Begriffe). Birinci aşamada kendinde şeyler tarafından uyarılan duyusallığımızın oluşturduğu tasarımlarla bir nesne bize verilir, ikinci aşamada ise bu tasarım –verilmiş nesnenin tasarımı– belirli bir ilişki içinde düşünülür. Nesneleri düşünmek deneysel görüler ve deneysel kavramlarla gerçekleşir. Kant’ın çok alıntılanan deyişiyle: “Duyusallık olmadan bize hiçbir nesne verilemez ve anlama yetisi olmadan hiçbir şey düşünülemez. İçeriksiz düşünceler boş, kavramsız görüler kördür” (Kant 1960a:B75).

Kant’ın kaynaklarını ve yapılarını serimlemeye çalıştığı anlama yetisinin saf kavramları, görüden ya da duyusallıktan gelmezler, düşünmeye ve anlama yetisine aittirler (Kant 1960a:B89).

Kant bu kavramları araştırırken elde bulunan biricik ip ucundan, yargılardan hareket eder. Çünkü anlama yetisinin (Verstand) işlevi olan anlamak (Verstehen), yargıda bulunmak (urteilen) anlamına gelir. Yargıda bulunmak (düşünmek) kavramlar aracılığıyla olur. Böylece öncelikle, yargıların içeriğinden yapılan soyutlamayla “düşünmenin işlevini” elde ederek yargıların genel görünümüne ulaşmak gerekir (Kant 1960a: B95).

Bir yargı görünün çeşitliliğinin birliğidir (synthesis'tir). Dolayısıyla kategoriler yargının a priori ögesini oluştururlar. Böylece Kant yargıların tablosundan kategorilerin tablosunu elde eder.

Kategoriler Tablosu:

1.Niceliğe Göre Birlik (Ölçü) Çokluk (Büyüklik) Tümlük (Bütün)	2.Niteliğe Göre Gerçeklik Olumsuzlama Sınırlandırma
3. İlişkiye Göre Töz ve İlinek (substantia et accidens) Nedensellik ve Bağlantı (Neden-Etki) Birliktelik (Etkin olanla etkilenenin karşılıklı ilişkisi)	4.Kipliğe Göre Olanaklılık-Olanaksızlık Varolma-Varolmama Zorunluluk-Rastlantısallık (Kant 1960a:B106).

Bu noktada bu alt bölümün başında yer alan soruna dönerek hem doğa biliminin, hem de *saf* doğa biliminin nasıl olanaklı olduğunu ele almak gerekiyor.

Kant doğa biliminin nasıl olanaklı olduğunu açığa çıkarmak amacıyla ilkin doğa kavramını çözümler. Kant'ın dizgesi içinde doğa kavramı, olanaklı deneyin bütün nesnelerinin tümü anlamına gelir (Kant 1995a:46). Bu anlam, gerçekliği deneyle onaylanabilen doğa bilgisine kapı açar. Çünkü doğa nesneleri *kendinde şeyler* olarak kabul edilirse, a priori olarak bilinemezler. Şeylerin deneysel bilgisini olanaklı kılan öznel yasalar, olanaklı deneyin nesneleri olarak şeyler hakkında geçerlidir (Kant 1995a:47). Biz deneyi olanaklı kılan bu öznel koşulların bilgisini edinebiliriz. Bu bilgi saf doğa biliminin olanağını oluşturur. Deneyin bu a priori öznel koşulları, kategoriler, “aynı zamanda bütün doğa yasalarının çıkarılacağı” kaynaktır (Kant 1995a:48).

Bu bağlamda Kant deney kavramının anlamını da çözümler:

“deneysel olanın ve genellikle duyusal algıya verilenin üstüne, kökenlerini tamamıyla a priori olarak saf anlama yetisinde bulan özel kavramların eklenmesi gerekir; her algı ilk önce bunların altına konur,

sonra da yine bunlar aracılığıyla deneye dönüştürülebilir.” (Kant 1995a:48)

Duyu bilgisi kaynaklı yargılar, ancak nesnel geçerliliğe sahip oldukları zaman “deney yargıları” olabilirler; sadece duyusal kaynaktan gelen öznel geçerli yargılar ise “algı yargıları” olabilir. Algı yargıları anlama yetisinin kavramlarıyla değil, “sadece düşünen bir özneye algıların mantıksal olarak bağlanmasıyla” ortaya konurlar. Deney yargıları ise kişilere göreli bağlantılılıklara değil de insan türünde ortak anlama yetisi kavramlarına dayandıklarından nesnel geçerlidirler (Kant 1995a:48).

Deneyin temelinde öncelikle algı (perceptio) bulunur. İkinci olarak da yargıda bulunma. Yargıda bulunma iki türlü gerçekleştirilebilir: ya sırf algıları karşılaştırıp öznenin o anki durumu hakkında bilgi verilir (algı yargıları) ya da algılar “genel bir bilinç altında bağlanır” ve deney yargıları verilir. Bir algı yargısının deney yargısı haline dönüşmesi için öncelikle bir anlama yetisi kavramı altına konması gerekir (Kant 1995a:51). Bu, ruhsal yapımızın alırlığı tarafından üretilen tasarımların çeşitliliğinin düşüncenin kendiliğindenliği tarafından bilgiye dönüştürülmesi demektir. Kant çeşitli tasarımları birbirine eklemek ve onlardaki çeşitliliği bir bilgide kavrama edimine “sentez” adını verir. Sentez işleminin yerine getirildiği zihin yetisi “imgelemdir” Kant 1960a:B102-103)

Kant bu aşamada saf bir doğa biliminin nasıl olanaklı olduğu sorusunun yanıtını da verir. Deneyin olanaklılığı aynı zamanda doğanın da genel yasasıdır ve deney ilkelerinin kendileri de doğanın yasalarıdır. Doğanın genel yasalarının deney aracılığıyla doğada değil, tersine genel yasaya uygunluğuna göre kendi duyusallığımızda ve anlama yetimizde bulunan deneyin olanağının koşullarında aranması gerekir (Kant 1995a:71). Bu yasalar deney aracılığıyla doğadan edinilen yasalar değildirler, tersine *doğanın kendisi* genel olarak deneyi olanaklı kılan yasalardan çıkarılır. Anlama yetisi a priori yasalarını doğadan almaz, onları doğaya buyurur (Kant 1995a:72). Bütün görünüşleri kendi yasaları altında toplayan, bunu

yapmakla da en başta deneyi (biçimi bakımından) a priori olarak meydana getiren anlama yetisi doğanın genel düzeninin kaynağıdır. (Kant 1995a:74).

Anlama yetisinin ilkeleri deneyin ilkeleridir. Anlama yetisinin ürettiği ilkeler deneyi olanaklı kılan koşulları dile getirir. Kant'a göre analitik yargıların en üst ilkesi çelişme ilkesidir. Sintetik yargıların ilkesi ise, "her bir nesne, olanaklı bir deneyde, görüdeki çeşitliliğin sintetik birliğinin zorunlu koşulları altında durur" ilkesidir (Kant 1960a:B197). Bu ilkeyle sintetik a priori yargıların olanağı da ortaya çıkar:

"Biz a priori görünün biçimsel koşullarını, imgelimin sentezini ve bu sentezin bir transzendenal tamalgı içindeki zorunlu birliğini, genel olarak olanaklı bir deney bilgisiyle ilişkiye soktuğumuzda; bunun yanında, genel olarak deneyin olanağının koşullarının aynı zamanda deney nesnesinin olanağının koşulları olduğunu –bu nedenle de sintetik a priori bir yargının nesnel geçerliğe sahip olduğunu– söylediğimizde, sadece böyle bir tarzda, sintetik a priori yargılar olanaklıdır." (Kant 1960a:B197).

Asıl doğa yasaları anlama yetisi ilkeleridir. Kant bu ilkeleri dört grupta toplar:

1. Görünün Aksiyomları: Bütün görüler boyutlu (extensive) büyüklüklerdir (Kant 1960a:B202).
2. Algının Antizipationları: Bütün görünüşlerde duyumun nesnesi olan real olan yoğun bir büyüklüğe sahiptir, yani bir derecesi vardır. (Kant 1960a:B208).
3. Deneyin Analojileri: Deney yalnızca algıların zorunlu bir bağlantılılığının tasarımı aracılığıyla olanaklıdır.(Kant 1960a:B219).
4. Empirik Düşünmenin Postülaları (Kant 1960a B265): a) Deneyin biçimsel koşullarıyla (kavram ve görülerle) uyum içinde olan olanaklıdır. b) Deneyin içeriksel koşullarına bağlı olan gerçektir. c)Deneyin genel koşullarına uygun olarak gerçek olanla bağlantısı belirlenmiş olan, zorunludur

Böylece anlama yetisinin içini oluşturan bütün kavramlar, deneyimden gelmemelerine rağmen gene de yalnızca deneyime ilişkin olarak kullanılabilir. Anlama yetisinin ilkeleri yalnızca olanaklı deney için bir şemadan başka bir şey içermezler (Kant 1960a:B296-297). Kant'a göre Transzendenal Analitiğin sonucu

şudur: “Anlama yetisi a priori olarak olanaklı bir deneyin biçimini öncelemekten başka bir şey başaramaz” (Kant 1960a:B304).

Kategoriler görüyle verilen çeşitliliğin bir bilinçte birleştirilmesini sağlayan düşünme biçimlerinden (Gedankensform) başka bir şey değildirler. Kant bu bağlamda etik görüşü bakımından da önem taşıyan iki kavramının daha tanımını verir:

“Kategorilerin birliğine göre düşünülebilen görüşleri, fenomenler olarak adlandırıyorum. Fakat sırf anlama yetisinin nesnesi olan ve bu halleriyle bir görüye, fakat duyusal olamayan bir görüye (coram intuitu intellectuali olarak) verilebilecek şeyleri kabul edersem, bu tür şeylere noumena (intelligibilia) denebilir. (Kant 1960a:A249 1960:B306-307).

Ona göre, duyu nesnelerini sırf görüşler sayarsak, bunların temelinde kendi başına bir şeyin bulunduğunu da kabul etmiş oluruz. Böylece görüşlerin temelinde bulunan bu varlıkların, (anlama yetisi varlıklarının) tasarımı da zorunlu olur. Ama bu gibi anlama yetisi varlıkları (noumena) hakkında “ne saf görülerle ne de saf anlama yetisi kavramlarıyla belirli hiçbir şey bilemeyiz” (Kant 1995a:67). Kant anlama yetisi kavramlarının olanaklı deneyin dışında kullanılmasına “aşkın kullanış” adını verir. Anlama yetisi kavramlarının olanaklı deney alanı dışında kullanılması, bu tarzdaki bütün çıkarımlarımızın “aldatıcı ve temelsiz” (trügerisch und grundlos) olmasına yol açar (Kant 1960a:B671).

Noumen kavramı, bilginizin duyusal görünün kendinde şeylere dek varabileceğinin sanılmasını engellemenin ve bu yolla da duyusal bilginin nesnelliğini sağlamanın da biricik yolunu oluşturur. Böylece noumen kavramı bilginiz için bir “sınır kavramı”¹ olur (Kant 1960a:B310).

Anlama yetisi bir nesneyi bir bağlantı içinde yalnızca fenomen olarak adlandırdığında, bu bağlantının dışında “kendinde bir nesnenin tasarımı” oluşturur ve kendini bu tür nesnelerin kavramlarını üretebilir bir yeti olarak görmeye başlar.

¹ Noumenler yalnızca “negatif anlamda” bilme yetimizin sınırını gösterirler.

Oysa anlama yetisi yalnızca saf kavramlardan (kategorilerden) başka herhangi bir kavram sağlayamaz (Kant 1960a:B307). Kategorilere duyusal bir belirlenimin karışmaması, aklı yanlış bir yola, yani kategorilerin tümüyle deney dışı bir alanda, kendi başına şeylerle ilgili olarak kullanılabileceğinin sanılmasına götürür. Kategorilerle biz bu tür nesneleri (ideleri) sanki fenomenlermiş gibi tasarımıyabiliriz. Çünkü kategoriler mantıksal işlevlerdir. Ama tasarlanan nesneye ilişkin bir kavram oluşturulamaz (Kant1995:85).

“Ve böylece, kimse farkına varmadan, anlama yetisi deneyin evine çok daha geniş bir bölme ekler, bunu sırf düşünce varlıklarıyla doldurur ve başkaca doğru olan kavramlarıyla kullanılışının sınırlarını aştığının bir defacık bile farkına varmaz.” (Kant 1995a:67).

Kant bu akıl yürütme tarzını “kuruntunun mantığı” ve “sofistlere özgü bir sanat” olarak adlandırır. Çünkü genel anlamdaki mantık bize salt biçim verdiği; içerik hakkında hiçbir şey söylemediği halde, mantığın diyalektik kullanımı, kendinde şeyler hakkında konuşmanın dayanağı olarak görülüyor. İnsanın bilme yetilerinin yapısında bulunan saf anlama yetisi bilgilerini ve ilkelerini deneyim alanının dışında kullanmaya (metafiziğe) duyulan eğilim, anlama yetisini “aklımsı boş çıkarımlar” yapmaya götürür. Sadece biçim bakımından kullanılabilen bu kavram ve ilkeler, bize hiçbir zaman deneyde verilemeyecek nesnelere ilişkin olarak kullanıldığında, saf anlama yetisinin kullanımı diyalektik olur (Kant 1960a:B88).

Kant’ın akıl kavramının ele alındığı bu bölümde buraya kadar akıl kavramının bir anlamı ortaya konmuş oldu: Aklın bilgi ortaya koyma kapasitesi deney alanı ile sınırlıdır. Kant deneye ilişkin bilgiler üretme yetisi olarak aklı (“geniş anlamda” aklı) anlama yetisi olarak adlandırır. Anlama yetisi düşünme ve yargı verme yetisidir. Anlama yetisi görünün çeşitliliğini bir bütünlük içerisinde düşünme yetisidir. Kant’ın anlama yetisini böyle bir yeti olarak betimlemesinin, Frankfurt Okulu düşünürlerinden başlayarak Postmodern düşünürlerde aklın despotizminin kaynağı olarak gösterildiğini görmüştük. Oysa Kant böyle bir yeti olarak aklı günlük yaşamdaki kültürler, yaşam tarzları, dünya görüşleri... çoğulluğunun önüne geçme, bu çoğulluğu Batı kültürünün altına alma yetisi olarak göstermez. Sadece insan

türünün deney bilgisini nasıl elde ettiğine ilişkin son derece yalın bir betimleme yapar. Görülerin “çeşitliliği”nin anlama yetisi kavramları tarafından ortadan kaldırılması insan olan her bir kişinin anlama yetisinin nasıl işlediğini göstermeyi amaçlar. Yani baskı altına alınan, ortadan kaldırılan, “değerleri” unutturulan kültürlerde yaşayan insanların anlama yetileri de Batılılarla aynı şekilde işler. Dolayısıyla Kant’ın bilgi görüşü kültürlerin çoğulluğunun ortadan kaldırılması olgusunun nedeni olamaz.

3.2.3. Transzendental Diyalektik: İdeler

Kant anlama yetisinin yapısını ortaya koyduktan sonra yanıtını aradığı üçüncü soruyu, “Metafizik genellikle nasıl olanaklıdır?” sorusunu ele almaya başlar. Metafizik olanaklı hiçbir deneyde verilemeyecek, dolayısıyla hiçbir deneyin doğrulayamayacağı sorularla ilgilidir. Dolayısıyla ele alınan soru

“aklın sırf kendi kendisiyle uğraşmasıyla ve bunun sonucu olarak, kendi kavramlarını düşünmeye daldığı sırada, deneyin aracılığına gereksinim duymadan, hatta deneyle hiç ulaşamayacağı, doğrudan doğruya kendisinden kaynaklandığını sandığı nesnelerle ilgilidir”. (Kant 1995a:80)

Kant, bu soruya verdiği yanıtlarla, akıl kavramını bütün bilgi felsefesinde ilk kez burada *doğrudan* belirli bir zihinsel yetinin adı olarak kullanır. Ona göre, saf anlama yetisinin “deney sınırları içinde tutulan kullanılışı, aklın tüm belirlenimini yerine getirmez”. Her tek deney bu kullanılışın bir bölümünü oluşturur, ama ‘olanaklı deneyin tümü’ deney konusu değildir; bu “aklın” bir sorunudur. Akıl olanaklı deneyin tümünü tasarımılayabilmek için deneyle ilgili saf anlama yetisi kavramlarından tamamen farklı kavramlara gereksinim duyar (Kant 1995a:81).

Kant, aklın olanaklı deneyin tümünü nasıl olup da tasarlayabildiğini ele alırken, duyusallık ve anlama yetisinden sonra *Aklı* (‘dar anlamda aklı’) ele alır. Akıl duyusallık ve anlama yetisinden gelen içeriğin işlendiği son aşamaya karşılık gelir:

“Bütün bilgimiz duyulardan başlar, oradan anlama yetisine ilerler ve akılda sona erer. Bizde görünün malzemesini işlemek ve düşünmenin en yüksek birliği altına sokmak için akıldan daha yüksek bir yeti bulunmaz”. (Kant 1960a:B355)

Kant bilginin işlendiği son merci olarak aklın iki tür kullanımını saptar. Aklın ilk kullanım biçimi, anlama yetisinde olduğu gibi, “sırf biçimsel”, başka bir deyişle “mantıksal”dır. Akıl bu kullanımında bilginin bütün içeriğini soyutlar. Aklın ikinci kullanım tarzı ise “real” kullanımdır. Akıl, real kullanımı için, ne duyulardan ne de anlama yetisinden almadığı “belirli kavram ve ilkelere” dayanır. Aklın mantıksal kullanımı daha önce “mantıkçılar” tarafından incelenmesine rağmen, “kavramlar üreten” real kullanım daha önce gözden kaçmıştır. Bu noktada akıl bir mantıksal, bir de transzendental yeti olarak ortaya çıkar. Kant bu iki kullanımı da –bu iki “bilgi kaynağını” da– içeren daha yüksek bir kavramı araştırır. Bu anlamda akıl ilkeler yetisidir. Aklın “ilkeler yetisi” olarak ortaya konması, “kurallar yetisi” olarak anlama yetisinden farkını da gösterir (Kant 1960a:B356). Burada ilke, “genel olanda kavramlar aracılığıyla özel olanın bilinmesini sağlayan” bilgi anlamındadır (Kant 1960a:357)

Epistemolojik açıdan bakıldığında, anlama yetisi kurallar aracılığıyla görünüşlerin birliğini düzenleyen bir yetidir. Akıl ise *ilkelerle* anlama yetisinin kurallar altında birliğini sağlayan yetidir. Böylece akıl için öncelik, deneyde ya da herhangi bir nesnede değil, anlama yetisindedir. Akıl anlama yetisindeki bilgilerin çeşitliliğine (her ilke bir bilgi olduğundan) kavramlar yardımıyla a priori bir birlik kazandırır. Kant bu birliğe “aklın birliği” adını verir. Kant’a göre akıl ile anlama yetisi arasında yapılan ayrımla belirginleşen bu nokta, bir “yeti olarak aklın genel kavramı”nı oluşturur. (Kant 1960a:B359).

Kant bu bağlamda aklın mantıksal ve saf kullanımı arasında bir ayrım yapar. Ona göre akıl, mantıksal kullanımında, çıkarımlar yapan bir yetidir. Bu anlamdaki aklın işleyişinde ilkin anlama yetisi aracılığıyla bir kural (Regel) düşünülür. İkinci olarak bir bilgi (Erkenntnis) anlama yetisi aracılığıyla kuralın getirdiği koşulun (Bedingung der Regel) altına konur. Bilgi son olarak da kuralın yüklemiyle, –başka

bir deyişle akıl tarafından a priori olarak– belirlenir. Akıl, çıkarımlarıyla anlama yetisindeki bilgilerin büyük çeşitliliğini ilkelerin en küçük parçasına (genel koşullara) indirgeme ve bu yolla bu bilgiler çeşitliliğinin en büyük birliğini sağlama yetisidir. (Kant 1960a:B362).

Kant, aklın saf kullanımı başlığı altında “kendinde akıl, –saf akıl– a priori sentetik ilkeler ve kurallar içerir mi ve bu ilkeler nerede bulunabilirler?” sorusuna yanıt arar (Kant 1960a:B363). Kant’a göre, aklın çıkarımlarındaki biçimsel ve mantıksal gidiş (Verfahren) bu ilkenin nerede bulunabileceği konusunda yol göstericidir.

Kant bu soruya yanıt verebilmek için aklın çıkarımlarını inceler. Aklın çıkarımları görülerden bağımsızdır. Görülerin işlenmesi (kategorilerin altına konması) anlama yetisinin işidir. Akıl nesnelerle bağımlı görülerle değil, anlama yetisi ve yargılarla kurar. Üç tür akıl çıkarımı vardır: kesin (kategorische), koşullu (hypothetische) ve ayırıcı (disjunktif). Bu üç akıl çıkarımı arasındaki fark büyük öncülden kaynaklanır. Kesin akıl çıkarımında büyük öncül kesin; koşullu akıl çıkarımında büyük öncül koşullu; ve ayırıcı akıl çıkarımında ise büyük öncül ayırıcıdır (Kant 1960a:B360). Bir akıl çıkarımı, kendi koşulunun genel bir kural altına konmasıyla elde edilen bir yargıdan başka bir şey değildir.

Buradan dar anlamdaki aklın temel işleyiş ilkesi ortaya çıkar: “anlama yetisinin koşullu bilgileri için koşulsuzu bulmak ve bununla onun birliğini tamamlanmış kılmak” (Kant 1960a:B365). Böylece anlama yetisi ilkelerinden tümüyle farklı olan bu temel ilkedен gelen bütün diğer ilkeler, görünüşler bakımından her zaman “transzendent” olacaklardır; başka bir deyişle bu ilkelerin deneyde hiçbir kullanımı olmayacaktır. Bu da aklın en yüksek ilkesinin deneyi olanaklı kılan ve her zaman içkin (immanent) olan anlama yetisinin ilkelerinden farkını gösterir (Kant 1960a:B365).

Kant bu bağlamda saf akıl kavramlarını ele alır. Saf aklın kavramları deneyle sınırlı kavramlar değildirler. Bu kavramların karşılığı hiçbir şekilde deneyde

bulunamaz. Anlama yetisi kavramlarının anlamaya (Verstehen) hizmet etmeleri gibi, akıl kavramları da “kavramaya” (Begreifen) hizmet ederler (Kant 1960a:B368). Akıl kavramları, koşulsuz olanı içerirler. Bu kavramlar deneyime hiçbir zaman ait olmayan bir şeye ilişkindirler. Kant saf akıl kavramlarına “transzendental ideler” adını verir. Böylelikle akıl da, “ideleri üreten yeti”nin adı olur (Kant 1960a:B366-368)

Duyusallık anlama yetisine nesneler sağladığı gibi, anlama yetisi de akıl için nesnedir. Deneye ilişkin yasalara dayanarak görüşlerin çeşitliliğini kavramlar aracılığıyla birleştirmenin anlama yetisinin işi olması gibi, olanaklı deneye ilişkin bütün anlama yetisi etkinliklerinin birliğini sistematik kılmak da aklın işidir (Kant 1960a:B359)

Akıl, kavramları yalnızca “düzenler” ve bu kavramlara “olanaklı en büyük genişliğinde, dizilerin bütünselliğiyle ilgili olarak bir birlik” verir (Kant 1960a:B671). Anlama yetisi ise hiçbir zaman koşulların bu bütünselliğini konu edinemez. Akıl aslında yalnızca anlama yetisini ve anlama yetisinin amacına uygun kullanımını nesne edinir. Ve anlama yetisinin, nesnedeki çeşitliliği kavramlar aracılığıyla birliğe kavuşturması gibi, akıl da kavramların çeşitliliğini ideler yoluyla birliğe kavuşturur (vereinigen) (Kant 1960a: B672).

Kant, yargıların biçiminden hareket ederek, tüm deneyimi olanaklı kılan saf anlama yetisi kavramlarına ulaşıyordu. Kant aklın çıkarımlarından hareket ettiğinde ise, a priori kavramlar olan *transzendental ideleri* elde eder. Aklın transzendental kavramları olarak ideler, bize verilmiş olan bir koşula ilişkin olarak koşulların bütünselliğini (Totalität), eş deyişle koşulsuz olanı dile getiren kavramlardır (Kant 1960a:B380). Transzendental akıl kavramı her zaman “koşulların mutlak bütünselliğine” yönelik bir “maksimumun kavramıdır” ve koşulsuz olana varmayı amaçlar. İde, anlama yetisinde bulunan *fikirlerden* (Notio) oluşan ve deneyin olanağını aşan bir kavramdır (Kant 1960a:B377). Saf akıl kavramları bu nedenle anlama yetisinin kategoriler aracılığıyla tasarladığı ilişkilerin türleriyle örtüşür. Böylece

“ilkın bir öznedeki zorunlu (kategorische) sentezin, ikinci olarak bir dizinin öğelerinin koşullu (hypothetische) sentezi ve üçüncü olarak da bir sistemde öğelerin (Glieder) ayırıcı (disjunktiv) sentezinin koşulsuzluğu” söz konusudur.” (Kant 1960a:380)

Bu üç tür çıkarımın yapılmasının arkasında duran asıl belirleyici ise “aklın” yapısıdır. Akıl yalnızca anlama yetisinin kullanımındaki mutlak bütünsellikle ilgilidir. Çünkü sadece deneysel kullanım aklın gerçek belirlenimini yerine getiremez (Kant 1960a:B383). Akıl bu yapısıyla koşulsuz olanın kavramları olarak ideleri üretir.

Kant “ide” kavramını şöyle tanımlıyor:

“İde ile duyularda kendisine karşılık gelen hiçbir nesnenin verilemediği zorunlu akıl kavramını anlıyorum. ... Onlar saf akıl kavramlarıdır; çünkü bu kavramlar bütün deney bilgisini koşulların mutlak bütünselliğiyle belirlenmiş olarak görürler. Bu kavramlar ... aklın kendi doğası sayesinde ortaya çıkarlar ve zorunlu olarak anlama yetisinin bütün kullanımı ile ilişkilidirler” (Kant 1960a:B384) .

Aklın idelerinin karşılıkları hiçbir deneyde verilemeyeceğinden, bu kavramlarla herhangi bir nesne belirlenmiş olmaz. Bu bakımdan bu kavramlar her zaman çözümü olmayan *sorunların* kaynağı olarak kalırlar. Ama yine de bu kavramlar “gereksiz ve boş” değildirler. Aklın saf kavramları, doğaya ilişkin kavramlardan pratik kavramlara (von der Naturbegriffen zu den praktischen) bir geçişi olanaklı kılarlar ve bu şekilde de ahlaksal idelere aklın spekülative bilgileriyle destek ve bağlantı sağlayabilirler (Kant 1960a:B385-386).

Saf aklın kavramlarının, aklın çıkarımlarının biçiminden (kesin, koşullu ve ayırıcı) elde edildiği söylenmişti. Kant buradan hareketle, transzendenal ideaların üç sınıf oluşturduğu sonucuna varır:

“Bunlardan birincisi düşünen öznenin mutlak (koşulsuz) birliğini, ikincisi görünüşlerin koşullarının dizisinin mutlak birliğini, üçüncüsü de genel olarak düşüncenin bütün nesnelerinin koşulunun mutlak birliğini içerir.” (Kant 1960a:B392).

Akıl kavramları ilkin tam özne idesini (psikolojik ide), ikinci olarak koşulların tam dizisi idesini (kosmolojik ide) ve son olarak da düşünülebilecek her şeyin olanağının en üst koşulu olan şey idesinde (teolojik ide) belirlenmesini içerir. Düşünen özne psikolojinin konusudur, tüm görünüşlerin toplamı kozmolojinin, düşünülebilen her şeyin olanağının koşulu ise teolojinin konusudur. Böylece saf akıl bir transzendental ruh öğretisini, bir transzendental evren bilimi ve bir transzendental tanrı bilgisini ortaya çıkarır. Bu bilim türlerini anlama yetisi ile elde etmemiz olanaksızdır. Bu bilimler yalnızca saf aklın ürünü ve konusudurlar. Bu tablo saf aklın amacını da ortaya çıkartmaktadır: Saf akıl, koşullardan hareketle koşulsuz olana varmaya çalışan yetidir. Transzendental ideler de koşullar dizinden koşulsuz olana, yani ilkelere yükselmeye hizmet ederler (Kant 1960a:B394). Bu üç bilimi de içeren bir bilim olarak metafiziğin araştırması gereken nesneler de böylece ortaya çıkar: tanrı, özgürlük (kosmos) ve ölümsüzlük. (ruh) (Kant 1960a:B395–dipnot–) Akıl bu idelere “doğanın ötesine geçmek için” gereksinim duyar.

Aklın ideleri kategoriler gibi deneyle ilgili olarak kullanılmazlar. Örneğin yalın bir varlığın kavramını olanaklı hiçbir deneyde duyusal, dolayısıyla somut bir biçimde anlaşılır kılamayız. Aynı şekilde, diğer idelerle de dünyaya ilişkin herhangi bir şeyi açıklayamayız. Kaldı ki, böyle bir açıklama denemesi doğa “felsefesinin sonuna geldiğimizizin itirafı” olur (Kant1995:84). Anlama yetisi ideleri bilmekte tümüyle etkisizdir (Kant1995:84). Akıl ve anlama yetisini birbirinden ayıran Kant

“Bütün bilgimiz duyulardan başlar, oradan anlama yetisine ilerler ve akılda sona erer. Bizde görünün malzemesini işlemek ve düşünmenin en yüksek birliği altına sokmak için akıldan daha yüksek bir yeti bulunmaz”. (Kant 1960a:B355)

ifadesini yeniden formüle eder: “Bütün insansal bilgi görülerle başlar, oradan kavramlara geçer ve idelerde sona erer” (Kant 1960a:B730).

Anlama yetisi kurallarının deneydeki koşullu kullanımından tatmin olmayan akıl, bu koşullar zincirinin tamamlanmasını istediğinde, anlama yetisi kendi alanının dışına sürüklenir ve hiçbir deneyle kavranamayacak deney nesneleri tasarımlar, bir

yandan da deneyin tümüyle dışında, bu zinciri onlara bağlayabileceği noumenonlar arar. Bunlar transzendentel idelerdir (Kant1995:86). Bu ideler anlama yetisine aşkın kullanılışın yolunu açarlar.

Psikolojik, kozmolojik ve teolojik ideler doğrudan doğruya karşılıkları olan bir nesneyle ve onun belirlenimiyle ilgili değildirler. Ama aklın idelerde böyle bir nesnenin varsayımı altında deneysel kullanımının bütün kurallarının sistematik birliğine ulaştığı ve idelerin deney bilgisini her zaman genişlettikleri ve asla deney bilgisiyle çelişmeyecekleri gösterildiğinde bu idelerle iş görmenin aklın zorunlu bir maksimi olduğu da ortaya çıkar. Kant'a göre bu, spekülatif aklın bütün idelerinin transzendentel türetimidir. İdeler deney bilgisinin sistematik bilgisinin düzenleyici ilkesidirler (Kant 1960a:B700).

Saf akıl kavramlarının transsendentel gerçekliği zorunlu bir akıl çıkarımıyla böyle idelere varmış olmamıza dayanır. Akıl, elinde hiçbir deney kaynaklı öncül olmamasına, hatta idelerin nesnesi hakkında hiçbir kavramı olmamasına rağmen, (Kant 1960a:B396) bildiğimiz bir şeyden hiç bilmediğimiz (ve hiçbir zaman da bilemeyeceğimiz) bir şeyin kavramını çıkarır. Burada akıl kaçınılmaz bir “kuruntuyla” bu kavrama nesnel gerçeklik verdiğini zanneder. Kant bu tür çıkarımlara aklımsı (vernünftelnde) çıkarımlar adını veriyor. Bu çıkarımlarda transsendentel ideaların “kurucu kullanım”ı (konstituve Gebrauche) söz konusudur (Kant 1960a:772). Bu ideaların üçü de kendi tarzlarında diyalektiğin ortaya çıkmasına neden olurlar. “Saf Aklın Diyalektiği”nin bölümlenmesi de buna dayanır: “transzendentel paralojizm”, “antinomi” ve “saf aklın ideali” (Kant1960:B398; 1995:83).

3.2.4 Saf Aklın Paralojizmi: Psikolojik İdeler:

Psikolojik ide ruhu konu alır. Kant Saf Aklın Paralojizmi adlı bölümde aklı ruhun öldükten sonra da kalıcı olacağı sonucuna varmaya götüren “aklımsı” çıkarım zincirini inceler. İnsan türü, ruh adı verilen şeyin kalıcılığını yalnızca yaşamda

gösterebilecek bir bilgisel donanıma sahip olmasına rağmen, ölümden sonra ruha ne olup bitebileceği konusuyla ilgilenir. (Kant 1995a:88).

Anlama yetisi ruh hakkında ancak *yaşamda* (deney dünyasında) konuşabilir. Çünkü ruh, “düşünen kendi”dir. Ruhun varlığı hakkında ise ancak yaşarken konulabilir.. Öldükten sonra ruhun ne olduğu ise anlama yetisinin bilme gücünün dışındadır (Kant 1960a:B422 ve 1995a:87).

Ruh, yani mutlak ben hakkındaki temel hata, onu yaşayan ben olarak değil de, olanaklı deneyin ötesinde bir nesne olarak görmekten kaynaklanır. Dış deney aracılığıyla uzamda görünüşler olarak cisimlerin bulunduklarını bildiğimiz gibi, ruhun varoluşunu bir iç duyu nesnesi olarak kendi başına biliriz, ama onun temelinde olan kendi başına neliği bilemeyiz. Bu açık bilgi dışında ruhun ölümden sonraki durumu hakkında hiçbir “bilgi” ortaya konamaz (Kant1995a:87).

Bu varılan nokta aslında rasyonel psikolojinin bilgiler ortaya koyduğu savının da geçersizliğini gösterir. Rasyonel psikoloji bizim kendimize ilişkin bilgimizde bir artış sağlamaz. Rasyonel psikoloji bilgiler sağlamamakla birlikte, yalnızca ruhu tümüyle reddeden materyalizme (seelenlosen Materialism) ve temelsiz ruhçuluğa (grundlosen Spiritualizm) düşmemizi engelleyebilecek ve “bu yaşamın ötesine geçen meraklı sorulara yanıtlar verebilmenin olanaksızlığını gösterecek bir “disiplin” görevi görebilir (Kant 1960a:B420-421). Bu, bilgisel alanda ruha ilişkin bilgi ortaya koymanın sınırını gösterir.

Kant bilgisel alanın dışında da “gelecek yaşam kabulü” (Annehmung eines künftigen lebens) için açık bir kapı bırakır. Ölüm sonrası yaşam –ruhun kalıcılığı– ancak aklın pratik kullanımı için bir anlam taşır. Akıl pratik bir yeti olarak bu kabule dayanarak, kendini aynı zamanda bir “doğa düzeni de olan amaçlar düzenine yerleştirir”. Bu anlamdaki akıl doğal koşullarla sınırlı değildir ve amaçlar düzenini deneyimin ve yaşamın ötesine kadar genişletebilir. İnsan, tüm doğanın “ereğini (letzten Endzweck) kendinde taşıyan varlık olarak” doğa düzeninin de dışına çıkabilir. İnsana bu niteliğini kazandıran, her türlü yarar ve kârı (Nutzen und Vorteil)

aşmayı sağlayan ahlaksal yasadır (moralische gesetz). Bu yasa varoluşumuzun zorunlu sürekliliğini (die notwendige Fortdauer unser Existenz) de güvence altına alır (Kant 1960a B:427).

3.2.5 Saf Aklın Antinomisi: Kozmolojik İdeler

Diyalektik kanıtlamaların bu ikinci türünü görünüşteki nesnel koşulların koşulsuz birliği oluşturur. (Kant 1960a:B433)

Bu ideler evrene ilişkindir. Kant bu nedenle, “görünümlerin sentezindeki mutlak bütünlükle ilgili” transzendental idelere “evren kavramları” (Weltbegriffe) adını verir. (Kant 1960a:B434-435). Bu ideler, evren kavramı varolan şeylerin mutlak bütünlüğünü içerdiği için “kosmolojik ide” adını alırlar (Kant 1960a:B448). Kozmolojik ide, koşullu olanın koşuluyla bağlantılılığı o kadar genişletilir ki, deney ona asla karşılık gelemmez. Bu yüzden nesnesi hiçbir deneyde kendisine tam uygun bir şekilde verilemez. Böylece, saf aklın dialektiğine neden olan bu ideler, “saf (rasyonel) bir kosmoloji”nin ortaya çıkışına yol açarlar (Kant 1960a B:435-448)

Kant bu noktada, kosmolojik ideleri belirlemeden önce, bilme etkinliği bakımından aklın ne olduğuna bir kez daha dikkat çeker. Kant’a göre transzendental kavramların biricik kaynağı anlama yetisidir. Aklın yapabileceği, anlama yetisi kavramlarını olanaklı deneyin sınırlamalarından bağımsız kılmak ve bu kavramları deneysel alanla bağlantılı olarak, ama bu alanın sınırları dışına doğru genişletmektir (Kant 1960a:B435-436). Burada akıl koşullar bakımından, verili bir koşul için mutlak bütünlük (absolute Totalität) talep eder ve bu yolla “kategorileri transzendental idelere dönüştürür” (Kant 1960a:B436).

Böylece transzendental ideler, öncelikle “yükselen bir koşullar dizisi içinde” “koşulsuz olana kadar genişletilmiş kategorilerden başka bir şey değildirler” (Kant 1960a:B437). Bu ideler dört tanedirler (Kant 1960a:B443).

“Evren kavramları” adını alan bu idelerin her biri, verilmiş bir koşullu olanın koşullar dizisinin mutlak tamlığına yönelir (Kant 1960a:B448). kozmolojik idelere uygun olarak, saf aklın yalnızca dört türlü savları vardır. Bu savlar diyalektik olmaları bakımından karşıtlarını da birlikte getirirler.

Bu önermeler şunlardır:

1. Önerme: Dünyanın zaman ve uzam bakımından bir başlangıcı vardır.

Karşıtı: Dünya, zaman ve uzam bakımından sonsuzdur.

2. Önerme: Dünyada herşey yalın olandan oluşur

Karşıtı: Yalın olan hiçbir şey yoktur, herşey karmaşıktır.

3. Önerme: Dünyada özgürlükten gelen nedenler vardır.

Karşıtı: özgürlük yoktur, herşey doğadır.

4. Önerme: Dünyanın nedenler dizisinde zorunlu bir varlık vardır

Karşıtı: Zorunlu olan hiçbir şey yoktur, bu dizide herşey rastlantısaldır.

Duyular dünyasının nesneleri, görünüşler olarak değil de kendinde şeyler olarak görüldüğü sürece, bu antinomilerden kurtulmak olanaksızdır. Akıl koşullu olandan hareket ederek koşulsuz olanı kavramak istediğinde “zorunlu olarak” bu kozmolojik idelere varır (Kant 1960a:B490). Bu ideler, aklın, dört zorunlu, “doğal ve kaçınılmaz sorunu”nu çözebilmek için başvurduğu girişimlerdir (Kant 1960a:B491). Söz gelimi insanın eylemlerinde özgür olup olmadığı, evrenin bir yerde bir başlangıcının olup olmadığına ilişkin sorular, “insanlığın en yüksek ve en önemli amaçlarını” gösterir. Ama akıl bu noktada, salt kuramsal sorunlar olarak bu sorunları ele almaya kalktığında hiçbir zaman doyum bulamaz. Bu sorulara çözüm bulunamasa da, yine de, kozmolojik idelerle ilgili olarak dile getirilen *tezler* “ahlak ve dinin temel taşları”dır. Oysa *antitezler* bizi ahlaka ve dine ilişkin desteklerden yoksun bırakır (Kant 1960a:B494).

3.2.6 Saf Aklın İdeali: Teolojik İde

Aklın diyalektik kullanımına malzeme sağlayan üçüncü ide teolojik idedir. Koşulsuz olana ilişkin diyalektik çıkarımın kaynağı akıl tarafından zorunlu olarak

üretile transzendental idede, “saf aklın idealinde” bulunur (Kant 1995a:91-92). Akıl burada verili olandan hareketle verili olmayanı tamamlamak yerine, deneyden tümüyle koparak, diğer herşeyin olanağını yükleyeceği bir varlık tasarlayarak bu ideyi oluşturur (Kant 1960a:B599).

3.2.7 “Bilim Olarak Metafizik Nasıl Olanaklıdır?” Sorusunun Çözümü

Kant’ın düşüncelerini izlediğimizde, insanın metafiziğe yatkınlığının yadsınamayacağı ortaya çıkıyor. Ama bu yatkınlık genellikle bilim yerine “diyalektiği” ortaya çıkartır. Bilim olarak metafizikse, öncelikle aklın kendisinin bir eleştirisini, a priori kavramların duyusallık, anlama yetisi ve akıl gibi kaynaklarına göre sınıflandırılmasını ve çözümlenmesini ve buradan hareketle, sentetik a priori bilginin olanağını, kullanılışının ilkelerini ve sınırlarını “tam bir sistem içinde” ortaya koymalıdır. *Saf Aklın Eleştirisi* böylece, bilim olarak metafiziğin gerçekleştirilebilmesinin koşullarını ortaya koymuş oluyor. Metafizik bilginin kaynakları nesnelerde değil, aklın kendisindedir. “Akıl, yeti olarak ilkelerini tam ve her türlü yanlış anlamayı engelleyecek bir şekilde belirleyince, artık saf a priori aklın bilebileceği, hatta haklı olarak sorabileceği bir şey kalmaz.” (Kant 1995a:121). Bu durum dogmatik metafiziğin, “safsata metafiziğin” sona erdiği, “saf akıldan gelen felsefe” (Kant 1995a:124) olarak metafiziğin bir bilim olmasına giden yolun açıldığı anlamına gelir.

3.2.8 Saf Aklın Sınırları ve Diyalektiğin Anlamı

Metafiziğin bir bilim olup olmadığı sorusunun yanıtlanması, Kant’ın akıl anlayışının tam olarak ortaya konduğu anlamına gelmez. Kant’ın akıl anlayışı, idelerin insanda hangi gereksinimleri karşıladığı, idelerin gerçeklikte etkisinin ne olduğu sorularının yanıtlanmasıyla bütünlüğe kavuşabilir.

Kant’a göre, insan aklının ideleri üretmesinin ve idelerle meşgul olmasının olumlu bir amacı vardır. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*’nin son bölümü olan “Yöntem

Öğretisi”nde insanın psikolojik yapısına dayanarak idelerin görebilecekleri bu olumlu işlevi ele alır.

Kant, Saf Aklın Eleştirisi’nin ilk iki kısmında, insanın bilme yetilerinin olanaklı deneyle sınırlandırılmış olduğunu ve olanaklı deneyin ötesine geçerek bilgi ortaya koyma savlarının varacağı sonuçları gösteriyordu.

Kant, insanın yapısına ilişkin bir belirlemede bulunarak, deney dünyasına dayalı olarak verilecek her yanıtın yeni bir soruyu ve dolayısıyla yeni bir yanıtı da gerektireceğini, dolayısıyla deneye dayalı açıklamaların “aklı doyurmada” hep yetersiz kalacağını dile getirir. Saf aklın hiç durmadan diyalektiğe düşmesi bunun bir göstergesidir. Kant bu noktada insanın idelere neden gereksinim duyduğunu ele alır. Sözelimi, insan aklına, ruhumuzun *aslında* ne olduğu sorusuna tatmin edici bir yanıt bulunamadığında, maddesel olmayan yalın bir varlık kavramını kabul etmek ve buna ölümsüzlük yüklemek bile yeterli gelmeyecektir. İçimizde sanki bedenimizden bağımsızmış gibi konuştuğunu düşündüğümüz “ses”in ölümden sonra ne olacağını merak ederiz. Aynı şekilde dünyada yalnızca rastlantısallık ve bağımlılık bulunmasının olanaksız olduğu düşünülerek, bütün kavramların ötesinde bir varlığın kavramında dinginlik ve doyum aramak zorunluluğu da pek çok kişi tarafından duyulur (Kant 1995a:106). Kant’ın bu saptamalarına bakarak, idelerin dünyanın belirsizliği karşısında insanın güçsüzlüğünü ve zayıflığını unutmaması ve kendini güven içinde duyabilmesini sağlayan dayanaklar olarak görüldüğü söylenebilir.

Böylece ona göre bir ide, doğrudan bir nesne ile ilişkili değildir Bir ide yalnızca aklın en büyük birliğinin koşullarına uygun olarak düzenlenmiş bir “şema”dır. Bu bakımdan da yalnızca aklımızın deneysel kullanımında en büyük sistematik birliğin elde edilmesini sağlayan bir şeyin kavramıdır (Kant 1960a:B700). ideler ilgili oldukları şeyi doğrudan tasarımılamamızı sağlamazlar, idelerle haklarında oldukları nesnelerin, ancak dolaylı bir yoldan tasarımları elde edilebilir (Kant 1960a:B698). Bu nedenle ideler, yalnızca gerçek şeylerin benzeşimleri (Analogia) olarak kabul edilebilirler. Ama idelerle, idelerin karşılığı olan gerçeklik tarzında varolan nesneler arasında hiçbir açık bağlantı gösterilemez (Kant 1960a:B702). Söz

gelimi, saf aklın bir ide olarak tanrıya ilişkin bize söyleyebileceği, onun, akıl yasalarına uygun olarak, bütün şeylerin nedeni olması gereken gerçek bir töze ‘benzemesi gerektiğidir’. Ama yapılan bu çıkarım, ne onun “en yüksek mükemmelliği”, ne de “varoluşunun zorunluluğu” hakkında bir şey söylememize izin verir (Kant 1960a:B704).

Böylece “transsendental ideler”, bizi, deneyin “dolu uzamının, noumenonların boş uzamına temas ettiği yere kadar” götürmüş gibi olurlar. Sözgelimi “dünyanın, kavramı bu dünyanın içinde edinebileceğimiz tüm bilginin dışında olan bir varlıkla yalnızca ilgisi konusunda yargıda bulunmakla”, tam da bu sınırın üzerinde durulmuş olur (Kant 1995a:111).

“Saf aklın bütün aşkın yargılardan kaçınma yasağını, bununla görünüşe göre çatışan içkin (deneysel) kullanılış alanının dışında bulunan kavramlara kadar gitme buyruğuyla bağlantı içine sokarsak, farkına varırız ki, her ikisi de birlikte ayakta kalabilirler, ama ancak ve ancak aklın izin verilen her kullanılışının tam sınırı üzerinde; çünkü bu sınır, deney alanının sınırı olduğu kadar, düşünce varlığının (Gedankenwesen) da sınırıdır.” (Kant 1995a:111)

İdelere böyle bakabilmenin ürünü olarak Kant şu önermeyi dile getiriyor: “dünyaya, sanki en yüce bir anlama yetisinin ve istemenin yapıtı imiş gibi bakmak zorundayız” (Kant 1995:112). Bu önermede, duyular dünyasının “bilinmeyenle” ilgisi gösteriliyor. “Bu bilinmeyeni ben, kendi başına olduğu şekilde gerçi bilmiyorum, ama yine de benim için olduğu şekilde, yani bir parçası olduğum dünyayla ilgisinde biliyorum” (Kant 1995a:112)

Saf spekülatif aklın ikinci düzenleyici idesi olan evren kavramında (Weltbegriff) saf aklı ilgilendiren nokta, cisimsel doğanın ve bu doğaya ait kavramların bir ilkeye uygun olarak tamamlanmışlığıdır (Kant 1960a:B713). Böyle bir idenin asıl yararı pratik alandadır. Çünkü bilgisel olarak evrenin bütünü hiçbir zaman nesnemiz olamaz; bu ide “sanki” evren sonsuzmuş gibi düşünmemizi sağlayarak “aklın kendisinin belirleyici neden olarak görüldüğü yerde (özgürlükte), yani pratik ilkelerde, kendimize bir duyu nesnesi değil de saf anlama yetisi

nesnesiymişiz gibi davranmamız gerektiğini” gösterir. Böylece insan artık bu açıdan sırf görünüşler dizisindeki koşullar dizisinin bir ögesi olmayacak, diziye dışardan eklenebilecektir (Kant 1960a:B713). Bütün kozmolojik dizinin herşeye gücü yeten ve biricik nedeni olan bir varlığı içeren Tanrı kavramı idesinin nesnesini zorunlu olarak kabul etmek için en küçük bir nedenimiz yoktur (Kant 1960a:B714). Çünkü salt kavramından hareket ederek bu varlığa inancı haklı çıkaramayız. Ama dünyadan (Welt) hareket edersek, bu varlığa inancımızı haklı çıkarabiliriz. Böyle bir varlığın idesi, dünyanın her türlü bağlantısının sistematik bir birlik ilkesine –“s a n k i” bu ilkeler en yüksek ve herşeye gücü yeten bir neden olarak herşeyi kuşatan bir varlıktan bütün olarak kaynaklanmışlar gibi– uygun olarak görülmesi gerektiğini gösterir. Bunu söylemiş olmak aklın deneye ilişkin kullanımının genişletildiği anlamına gelmez (Kant 1960a:B714). Bu idenin biricik kuramsal hizmeti, dünyadaki herşeyi, “en yüksek bir akıldan” kaynaklanmış gibi görmeyi sağlamasıdır; bu bakış açısı da, akli, evrene ait öğeleri en yüksek sistematik birliği içinde görmeye götürür. Söz gelimi bu yaklaşım bir fizyoloğa, bir hayvandaki her ögenin bir yararı olduğunu ve bir amaca hizmet ettiğini söyletebilir. Ama fizyologa bu saptamasını yaparken yol gösteren, hiçbir zaman gözlem bilgisi olmayacaktır.

Bu noktada, idelerin insan aklının sınırlarını belirlemeye nasıl yardımcı olduklarını da öğrenebiliriz: Bu sınır şu anlama gelecektir: deney bilgisini dünyanın içinde sınırlı tutmak ve kendi başına şeyler olarak deneyin ötesinde bulunan şeyler konusunda yargıda bulunmamak. Eğer sınırın ötesinde aklın birer idesi olarak duran “nesneler” hakkında yargıda bulunulursa, bu yargılar salt önerme düzleminde kalmayacak, bir şekilde günlük yaşama da etkide bulunacaktır.

Kant bu bağlamda Saf Aklın Eleştirisinin vardığı sonuçları bir örnekle gösterir. Söz gelimi, saf aklın bir şeması olarak tanrı idesinin “saf düzenleyici” (bloss regulativ) değil de kurucu kullanımı, “tembel aklı” (ignava ratio) ortaya çıkartır. (Kant 1960a:B718). Kant’a göre, herhangi bir konuda doğa araştırmasının artık tamamlandığını ileri süren her bakış açısı, böyle bir akıl anlayışını temsil eder. Kant bu adlandırmanın dayandığı akıl yürütmeyi şöyle bir örnekle açıklar: “Eğer kaderinde bu hastalıktan kurtulmak varsa, doktor çağırırsan da çağırmasan da

kurtulursun”(Kant 1960a:B718-dipnot). Kant’a göre, aklın bu idesinden hareketle bu tarzda gerçekleştirilecek bir akıl yürütme zinciriyle varılacak sonuç “aklın yaşamda hiçbir kullanım alanı kalma[dığıdır]”.

Görüldüğü gibi, Kant, “tembel akıl” adını verdiği idelerle gerçekleştirilen düşünme etkinliğini serimleyerek, bu anlayışla dünyaya bakılmasının insan yaşamındaki etkilerini açıklamaktan öteye geçmiyor aslında. Aynı şekilde ruh ideamız da “düzenleyici” değil, kurucu (konstitif) olarak kullanılır ve ölümden sonraki durumumuza ilişkin olarak sonuçlar çıkarılırsa, bu “aklın işini kolaylaştırır”, ama aklın doğa bilgisi elde etmeye yönelik kullanımına zarar verir (Kant 1960a:B718-719).

İdelerin “saf düzenleyici” değil de “kurucu” olarak kullanılmasının ortaya çıkardığı ikinci hata türü “bozuk akıl”dır (verkehrten Vernunft) (perserva ratio) (Kant 1960a:B720). İdelerin bu tarzda kullanımında, kendi başına araştırma konusu olamayacak en yüksek intelligenz idesi antropomorfik bir tarzda belirlenir ve doğada tam bir ereksellik olduğundan hareketle, doğa yasaları da –doğadan araştırmalarla elde edilmeleri yerine– “zorlayıcı bir tarzda ve diktatörce” dayatılır (Kant 1960a:B720-721).

Artık felsefede ve buna bağlı olarak günlük yaşamda gerçekleştirilen insansal bilme edimleri, Kant’ın Saf Aklın Eleştirisi’nde ortaya koyduğu bu bilgisel eşikten sonra kendine çekidüzen verebilmek için gerekli epistemolojik temeli elde etmiştir. Kant Saf Aklın Eleştirisi’ni insan aklının kendine çekidüzen verebilmesini, kendine “sınır” çizebilmesini sağlayacak biricik araç olarak görür (Kant 1960a:B823).

Fakat yine de, aklın kendilerine ilişkin olarak bilgiler ortaya koymaya çalıştığında “kuruntu”ya düştüğü nesnelerin “pozitif bilgisi” için bir kaynak olmalıdır. Kant bu kaynağın bulunması “gerektiğini” düşünür, çünkü akıl bu nesnelere ilişkin olarak deneyin sınırları ötesinde bir kaynağı ısrarla aramaktadır. İşte bu *arayışın kendisi* Kant’a göre, bu nesnelerin pozitif bilgisinin ortaya konabileceğinin de kanıtıdır. Kant’a göre, burada bulunabilecek biricik açık yol,

idelerin “pratik kullanımıdır” (Kant 1960a:B824). Akli, yapısı gereği deneyime ilişkin kullanımının ötesine geçmeye iten şey, teorik bilgi ortaya koymak değil, pratiğe ilişkin kimi sorunlar için sağlam bir dayanak bulmaktır (Kant 1960a:B825). Böylece Kant, bu üç “ide”nin ait oldukları nesneler hakkında bilgi ortaya koymak için “zorunlu” olmadıkları, ama eylemler alanı için zorunlu oldukları sonucuna varır (Kant 1960a:B828).

Eğer istememizin uygulanma koşulları deneysel ise, aklın yalnızca regülatif bir kullanımı olabilir; bu da deneysel yasalara bir birlik kazandırmaktan ibarettir. Söz gelimi, yalnızca deney tarafından koşullanan aklın ilkelerinin adı olan “kurnazlık öğretisi”nin (die Lehre der Klugheit) bütün işi, eğilimlerimizden gelen amaçları mutluluk adı altında birleştirmektir. Burada aklın yaptığı yalnızca bu amaçlara ulaşmakta kullanılabilecek “pragmatik yasalar” vermektir. Aklın bu tür deneysel kullanımında a priori, saf yasalar bulunamaz (Kant 1960a:B829).

“Buna karşılık amacı tümüyle saf akıl tarafından a priori verilen ve deneysel olarak koşullanmamış saf pratik yasalar saf aklın ürünüdürler ve kesin olarak buyururlar. Bunlar pratik yasalar olarak saf aklın pratik kullanımına aittirler...” (Kant 1960a:B829)

Böylece Saf Aklın Eleştirisi’nin tümüyle Pratik Aklın Eleştirisi’ne bir ön hazırlık olduğu ortaya çıkar. Artık ele alınacak olan sorun bu nesnelerin pozitif bilgisini üretmek değil, “eğer isteme özgürse, bir tanrı varsa ve bir öte dünya varsa ne yapılması gerektiğidir” (Kant 1960a:B830)

“Eğer bir isteme duyusal itkilerden başka bir şey tarafından belirlenemiyorsa, yani patolojikse, sırf hayvansaldır (arbitrium brutum). Ama duyusal itkilerden bağımsız ve yalnızca akıl tarafında tasarımılabilen hareket nedenleri tarafından belirlenebilen isteme özgür istemedir (arbitrium liberum) ve bununla neden ya da sonuç olarak bağlantı içinde bulunan her şeye pratik denir.” (Kant 1960a:B830).

İdeler üreten bir yeti olarak aklın gerçek anlamı da burada, insanın yapıp ettiklerinin hangi kaynaktan belirlendiğine bağlı olarak ortaya çıkar:

“Bizde öyle bir yeti vardır ki, o kendisi de görünüşler ait bir varlığın yetisi olarak, yalnızca eylemlerimizin doğal nedenleri olan öznel belirleyici nedenleriyle bağlantılı değil, ayrıca sırf ideler olan ve bu yetiyi belirleyen nesnel nedenlerle de bağlantılıdır; bu bağlantılılık da gereken’le dile gelir. Bu yetinin adı akıldır; ve bir varlığa (insana) yalnız ve yalnız bu nesnel olarak belirlenebilen akıl bakımından bakarsak, o, bir duyular varlığı olarak görülmez; düşünülen özellikse, kendi başına bir şeyin özelliğidir.” (Kant 1995a:98)

Kant aklın asıl özelliğinin “gereken”i dile getirmek olduğu saptamasından sonra, iki tür özgürlük bulunduğu sonucuna varır: İlk anlamıyla özgürlük, “pratik özgürlük”, doğaya özgü nedenlerden biridir. Yani istemenin belirlenmesinde aklın bir nedenselliği olarak deney yoluyla bilinebilir. Buna karşın ikinci anlamdaki özgürlük, “transzendental özgürlük”, duyu dünyasının bütün belirleyici nedenlerinden bağımsız olmayı talep eder. Bu ikinci anlamdaki özgürlük ise tümüyle deneyime aykırı görünür ve burada bir sorun olarak kalır. Fakat, bu problem pratik kullanımda aklın karşısına çıkmaz. (Kant 1960a:B831).

Kant özgürlükle ilgisinde saf aklın pratik kullanımının olanaklı olup olmadığını ve bu kullanılıştaki da bu idelere ulaşıp ulaşılamayacağını araştırır. İnsan aklının hem pratik hem de teorik ilgileri şu üç soru ile ilgilidir: 1.Neyi bilebilirim?, 2.Neyi yapmalıyım? 3. Ne umabilirim?” (Kant 1960a:B832-833)

Birinci soru, salt kuramsal bakımdan ele alınabilir ve saf aklın eleştirisi bu sorunun yanıtını verir. “Ne yapmalıyım?” sorusu ise, salt pratik olarak yanıtı verilebilecek bir sorudur ve bu sorunun yanıtlanması saf aklın kendi başına nasıl pratik olabileceğinin araştırılmasıyla olanaklıdır. “Ne umabilirim?” sorusu ise, “yapmam gerekeni yaparsam ne umabilirim” sorusu olarak açıldığında, yeni bir anlam kazanır. Böylece bu soru bir yanıla teorik, bir yanıla da pratiktir. Kant için her türlü umut, mutluluğa, başka bir deyişle bütün eğilimlerimizin eksiksiz olarak yerine getirilmesine yöneliktir (Kant 1960a:B833). Kant mutluluğu elde etmeye yönelik hareket nedenlerinden çıkan pratik yasalara “pragmatik” yasalar adını verir. Buna karşın mutlu olmaya layık olmaktan başka bir hareket nedeni tanımayan yasa ise “ahlak yasasıdır”. İlk tür yasa, deneye dayanarak bize mutlu olmamız için “ne

yapmamız gerektiğini” söylerken, ikinci tür yasa ise eğilimleri soyutlayarak saf akıl idesinden hareketle a priori olarak yalnızca mutlu olmaya layık olmamız için “nasıl davranmamız gerektiğini” söyler. Bu ikinci anlamdaki yasanın dayanağı artık genel olarak akıl sahibi varlığın özgürlüğüdür (Kant 1960a:B835).

Yapılması gerekeni ve yapılmasına izin verileni (Tun und Lassen) belirleyebilecek ve a priori zorunlu olarak buyuran bu ahlaksal yasa, ahlakçıların (Moralist) kanıtlarına değil, “insan olan her bir tekte bulunan ahlaksal yargılamaya” dayanır (Kant 1960a:B835).

“Böylece saf akıl, spekülatif kullanımında değil de, belirli bir pratik kullanımında –ahlaksal kullanımda–, deneyin olanağının ilkelerini, yani insanlık tarihinde karşılaşılabilecek ahlaksal yönergeye (sittliche Vorschrift) uygun eylemleri içerir.” (Kant 1960a:B835)

Saf aklın zorunlu olarak olması gerekeni buyurmasıyla ahlaksal olarak olanaklı bir tür “sistematik birlik” oluşur. Üstelik bu, aklın spekülatif ilkelerine göre elde edilemeyecek bir birliktir ve bu birlik saf aklın ilkelerinin (idelerin) yalnızca “pratik, ama ahlaksal kullanımda nesnel gerçekliği olduğunu” gösterir (Kant 1960a:B836). Bu noktada dünya da, akıl sahibi özgür bir varlığın dünyada mevcudiyetine bağlı olarak salt “kavranılır” bir dünya olmaktan çıkarak, ahlaksal yasalara (sittliche Gesetz) uygun olduğu ölçüde bir “ahlaksal dünya” (moralische Welt) adını alabilir.

Ahlaksal bir dünya aynı zamanda ilk sorunun da yanıtını ortaya çıkarır: “mutlu olmaya layık olmanı sağlayanı yap” (Kant 1960a:B837). Bu tarzda eylemekle mutluluktan pay almayı “*umabilir* miyim”? Bu ikinci sorunun yanıtı doğanın nedeni olarak egemen bir en yüksek aklın varlığına bağlıdır. Kant’a göre, yalnızca böyle bir varlık ahlaklılığın ve mutluluğun birbiriyle örtüşebilmesinin güvencesi olabilir. Mutluluk ve akıl sahibi varlığın ahlaklılığı (Sittlichkeit) “en yüksek iyi”yi oluşturur. Eğer bir gelecek dünya ve bir tanrı varsayımları yoksa ahlak yasaları (moralische Gesetze) “beynin” boş uydurmaları haline gelir (Kant 1960a:B842).

Kant ahlaksallık ve mutluluk arasındaki bağlantıyı tersinden ifade ettiği bu açıklamalarına “moral teoloji” adını verir. Öyleyse, pratik aklın bizi yönlendirme hakkı olduğu sürece, ahlaksal buyrukları tanrı buyrukları oldukları için değil, bizim için bir iç bağlayıcılıkları olduğu için tanrısal buyruklar olarak görmeliyiz (Kant 1960a:B846). Böylelikle moral teoloji bizi yeryüzündeki yazgımızı yerine getirmeye, kendimizi bütün bir amaçlar sistemine uydurmaya yönlendirir. Ahlaksallığa ilişkin yasa koyucu aklın terk edilmesi ise “bağnazlığa ve dinsizliğe” (schwärmerisch oder wohl gar frävelhaft) götürür (Kant 1960a:B848). Bu da insan olmanın ayırıcı özelliği olarak aklın ortadan kalkması demektir.

3.3 Saf Aklın Eleştirisi’ne Genel Bir Bakış

Çağdaş felsefede, Kant’ın bilgi görüşünde karşımıza çıkan akıl kavramı hakkında iki imgenin birbiriyle çatıştığı görülüyor. Bu imgelerden birine göre Kant’ın bilgisel bağlamda kullandığı akıl kavramı, batıl inanca karşı bir zafer, otoritelere boyun eğdirilmesi ve bütün insanların özgürlüğüne ve eşitliğine giden bir yol olarak görülüyor. Buna karşılık ikinci imge “karanlık” bir imgedir. Bu ikinci imgeye göre ise aynı akıl, insan merkezli, tanrısız, büyüden arındırılmış, her şeyin basitçe araç haline getirildiği bir dünyanın ortaya çıkışını olanaklı kılmıştır (O’Neill 1996:206)

Çağdaş felsefede ikinci yaklaşımı temsil edenler Kant’ın bilgi görüşünü iki bakımdan konu ediniyor. İlkin Kant’ın bilgi görüşü, aklın yapısı nedeniyle çoğulluğun önüne geçilmesini, dünyanın tek biçimli hale getirilmesini meşru kılmanın epistemolojisi olarak görülüyor. Bu sav, özellikle Horkheimer ve Adorno’nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*’nden (Horkheimer ve Adorno 1995:99) hareketle Postmodernistlerden, *Feminist Akıl Eleştirisine* ve *Öteki Akıl (Das Andere der Vernunft)* görüşüne kadar oldukça geniş bir yelpazede dile getiriliyor.

Bu yaklaşıma göre, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde ortaya konan “rasyonel teoloji”ye ilişkin saptamalar “dünyanın büyüden arındırılmasına” katkı sağlamıştır. Dünyanın büyüden arındırılması da “nesnel akıl” zayıflatarak milliyetçilik gibi yeni “mitlerin”

doğuşuna yol açmıştır. Bu eleştiri de yine Horkheimer ve Adorno'dan başlayarak, dile getiriliyor. Hatta aklın, dinsel ve toplumsal baskı merkezleri karşısında eylemin ve düşüncenin biricik otoritesi olarak görülmesinin, sonuçta aklın kendi kendini ortadan kaldırmasına yol açacağı söyleniyor (O'Neill 1996). Bu söylenenlere bakıldığında, çağdaş felsefedeki akıl eleştirisinin, neredeyse çağımızda ortaya çıkan her şeyin arkasında Kant'ın (ve genel olarak Aydınlanmanın) akıl hakkındaki düşüncelerini bulma eğiliminde olduğu söylenebilir.

Gerçi Kant'a yönelik bu "çağdaş" kuşkuların dile getirilmesinden çok önce Heine, Kant'ı "herşeyi yok eden" (Alleszermaler) olarak adlandırmış ve onu Robespierre gibi "en kötü (schlimmer) teröristler" arasında saymıştı. Ona göre ,Robespierre yalnızca bir kral öldürmüştür, ama Kant, rasyonel teolojiye yönelik acımasız eleştirileriyle tanrıyı öldürmüştür (O'Neill 1996:209).

Öncelikle genel olarak Aydınlanmanın ve özellikle de Kant'ın din eleştirisi ile dünyayı büyüden arındırdığı eleştirisine yanıt vermek gerekiyor. Weber'e göre "dünyanın büyüden arındırılması" ifadesi, püriten Hıristiyanların dini, din dışı öğelerden temizlemesini anlatır. Weber'e göre, dünyanın büyüden arındırılması "kurtuluşa ulaştıracak bütün *sihirli* araçları batıl inanç ve günah olarak reddeden ve dünyayı temizleme olarak bilinen dinsel tarih süreci"ni anlatır (Weber 1999:90). Locke, Hume ve Kant'ın düşüncelerine baktığımızda, bu filozoflarda din eleştirisinin benzer bir bağlama yöneldiği görülüyor. Ancak ne bu üç filozof ne de bu çalışmada incelenen diğer Aydınlanma Dönemi düşünürlerinin din olgusuna karşı değildirler. Tam aksine Locke, Hume ve Kant, dinin insan yaşamında çok önemli bir yeri olduğunu gösterirler. Ancak bu üç düşünür de, dinin belli grupların ellerinde genel bir baskı aracı haline getirilmesine karşıdır. Aydınlanmanın din düşmanı olduğu düşünceleri olsa olsa Fransız Aydınlanmasının bazı düşünürleri için geçerli olabilir. Ama bu düşünürler de bütün bir Aydınlanma dönemini temsil edemezler.

Kant'ın felsefesi, kendi verdiği adla "eleştirel" (bir sınırın varlığına işaret eden) bir felsefedir. Bu felsefe, aklın, kendi yapısından kaynaklanan, kaçınılmaz, ama doyurucu bir şekilde yanıt da verilemez sorularla başa çıkmaya çalıştığı

saptamasıyla başlar. Burada “eleştiri”, bu soruların kaynakları olan tanrı, ruh, evren ve özgürlük hakkında bilgiler ortaya koyduğunu iddia eden rasyonalizme yönelir. Kant’a göre, rasyonalistler (rasyonel teoloji, rasyonel psikoloji ve rasyonel kozmolojiyle) bilme yetisi varolanların bütününe nüfuz edemediği halde, insanın, kendisini aşan hakikatlere ulaşabileceğini; varlığı “tanrısal bir bakışla” bütün olarak kavrayabileceğini savunuyorlardı (O’Neill 1996:211).

Saf Aklın Eleştirisi’nin ikinci ana bölümü olan “Yöntem Öğretisi” “göklere erişecek bir kule” yapmayı tasarlamış olmamıza karşın, eldeki malzemenin ancak deneyim düzleminde (der Ebene der Erfahrung) kullanabileceğimiz ve yalnızca orayı seyretmeye yetecek yükseklikte bir bina inşa etmeye yeterli olduğu saptamasıyla başlar (Kant 1960a: B735). Bu imgesel saptama “Transzendental Öge Öğretisi”nin tam bir özetidir aslında. Böylece Rasyonalistler tarafından dile getirilen ölçütlerin, aşkın nesneler hakkında bilgiler ortaya koymak yerine, bu nesneler hakkındaki temelsiz kurgulamaların meşrulaştırılmasına olanak tanıdığı ortaya çıkar (Kant 1960a:B737). Saf Aklın Eleştirisi bir “disiplin”dir ve “negatif” bir iş görür; bilgisel bir sınırlamaya işaret eder. Bu, “tuhaf” görünse de, kendi kendisini mahkemeye çıkartan aklın kendisine getirdiği bir “disiplin”dir. Bu disiplinin biricik yararı aklın “deneyimin ötesine uzanma eğilimini” dizginlemektir (Kant 1960a:B738).

Horkheimer ve Adorno’ya göre, Kant’ın betimlediği biçimde idelerin dünya ile oluşturduğu sınırdan öteye geçilemeyeceğini söyleyen akıl, işleme tarzı nedeniyle, bütüncül (totaliter) ve genele ilişkindir (Horkheimer ve Adorno 1995:100). Çünkü Horkheimer ve Adorno “Aydınlanmanın aklı” olarak görünün çeşitliliğini bir birlik altında toplayan anlama yetisini kabul ederler (Horkheimer ve Adorno 1995:99). Onlara göre, Kant’ın, aklı bu şekilde betimlemiş olması, dünyadaki çeşitliliği birlik altında toplama ideolojisi olarak faşizmin doğuşuna ve araçlaştırmacı aklın yaygınlaşmasına olanak tanımıştır. Horkheimer ve Adorno bu savlarını Saf Aklın Eleştirisi’ndeki bir parçaya dayandırır. Onlara göre, Kant bu parçada farkında olmadan aklın bütüncül ve araçlaştırmacı eğilimini dile getirir. Oysa Kant ilgili

bölümde yalnızca ve yalnızca akıl ve anlama yetisi arasındaki epistemolojik bir ayrıma işaret eder. Kant söz konusu parçada şunları söylüyor:

“Akıl hiçbir zaman nesnelerle ilişki içine girmez, yalnızca anlama yetisiyle ilişki içindedir..., böylece (nesnelerin) kavramlarını yaratmaz, onları yalnızca düzenler ve onlara sahip olabilecekleri en büyük genişlikte bir birlik verir. Yani kavramlara anlama yetisinin hiçbir zaman göremeyeceği dizilerin bütünlüğüyle ilişkili bir bütünlük verir. Akıl, aslında yalnızca anlama yetisini ve onun amaca uygun kullanımını nesne edinir. Ve nasıl anlama yetisi nesnelerdeki çeşitliliğe kavramlar yoluyla bir birlik veriyorsa, akıl da ideler aracılığıyla kendisi yönünden kavramların çeşitliliğine birlik kazandırır” (Kant 1960a: B671)

Oysa Kant’ın burada anlatmaya çalıştığı, dar anlamdaki aklın tek tek nesnelerle meşgul olmadığı, anlama yetisi kavramlarından hareketler koşulsuz olanı tasarlamaya yöneldiğidir. Kant burada Tanrı, özgürlük, ruhun ölümsüzlüğü gibi kimi kavramların nasıl ortaya çıktığını açıklamaya çalışmaktadır. Horkheimer ve Adorno’ya göre, ise Kant’ın burada betimlediği biçimiyle akıl, kendini koruma ilkesine dayalı “totaliter” bir toplumsal yapının ve herşeyi araçlaştıran bir dünyanın ortaya çıkışına olanak sağlamıştır (Horkheimer ve Adorno 1995:100).

Horkheimer ve Adorno’ya göre, Saf Aklın Eleştirisi’nde, akıl kavramını ıralayan özellik, şeyleri bütünlüklü bir yapıya kavuşturmadır. Oysa Kant “Saf Aklın Polemik Kullanımı” başlıklı bölümün hemen başında şunları da söyler

“Akıl, bütün girişimlerinde kendini eleştiriye tabi kılmalıdır; eleştiri özgürlüğü akıl kendi kendini sakatlamaksızın ve kendisini zararlı bir kuşku altına sokmadığı sürece yasaklanamaz... Aklın varoluşu bu özgürlüğe dayanır —aklın diktatörce hiçbir saygınlığı yoktur, aksine aklın hikmeti (Ausspruch) daima özgür yurttaşların uzlaşısından başka bir şey değildir. Öyle ki bu yurttaşlardan her biri kendi kuşkusunu, hatta vetosunu çekinmeksizin ifade edebilir” (Kant 1960a:B766).

Kant, akli bu biçimde, demokratik bir karar alma mekanizmasının adil ve barışçıl bir yönetici olarak betimler. Akıl bir diktatör değildir: Akıl çatışmaları yasa benzeri ölçütlerle uzlaşmaya kavuşturma yetisidir (O’Neill 1996:209). Saf Aklın

Eleştirisi'nde betimlenen “akıl” Kant’ın “Aydınlanma Nedir?” sorusuna verdiği yanıtta da karşımıza çıkar.

Böylece *Saf Aklın Eleştirisi* totaliter bir toplumun varoluş manifestosu değildir. Saf Aklın Eleştirisi insan aklının “kurduğu” (Aruoba 1995:8) Tanrı, Ruh, Özgürlük gibi *düşüncelerin*, toplumsal alanda etkin aktörlerin elinde nasıl bir haksız baskı aracına dönüşebileceğini gösterir. Bu nedenle, postmodernizmin iddiasını aksine Saf Aklın Eleştirisi, toplumsal özgürlüğe ulaşmaya çalışan bir toplumun manifestosu sayılabilir. Saf Aklın Eleştirisi'nde dile getirilen epistemoloji ne totalitarizmin epistemolojisi olmaya elverir, ne de dünyayı bir “buz çölü”ne çevirme amacı güder.

Bu çalışmanın 3. ve 4. bölümleri boyunca ele alınan diğer Aydınlanma dönemi filozofları da, çağdaş felsefedeki eleştirilerde gösterilmeye çalışıldığı gibi, aklı mutlak bir otorite ya da “diktatör” olarak görmez. Locke, Hume ve Kant’ın aklı özellikle dinsel konularda biricik ölçüt kabul etmeleri, dinlere yerleşmiş bulunan ve inanç ögesi olmaktan çok, *bazı* din adamlarının ve dine dayanan yönetim biçimlerinin otoritelerini güçlendirmeye yarayan kimi uygulamaların yanlışlığının gösterilmesini amaçlar. Kaldı ki, Locke, Hume ve Kant’ın epistemolojileri “dini tolerans” a olanak tanımak bakımından bir ortaklık içindedirler (Magee 2001:136).

Aydınlanma Dönemi akıl ve insan anlayışının, Batı kültürüne özgü bir bakış açısını yansıttığı ve Batı kültürünün dünyanın geri kalan bölgelerine yayılmasını kolaylaştırdığı yönündeki eleştiriler 1. Bölümde ele alınmıştır. Bu bakış açısıyla öne sürülenler doğru olsaydı Kant’ın ve diğer Aydınlanma Dönemi düşünürlerinin, kendi çağlarında, Batılıların dünyanın başka bölgelerinde yaptıklarını eleştirmemeleri gerekirdi. Oysa hem Locke ve Kant, hem de diğer Aydınlanma Dönemi filozofları, kendi çağlarında “Avrupalı devletlerin” yaptıklarını çok sert biçimde eleştirirler. Söz gelimi Kant çağına baktığında, daha önce “Aydınlanma nedir?” sorusuna verdiği yanıtı incelediğimiz Andreas Riem’le koştur saptamalarda bulunur. Ona göre “Avrupalı vahşilerin Amerikalı vahşilerden” tek farkı, birincilerin savaşta kaybeden düşmanlarını yemeleri, ikincilerin ise düşmanlarını yemek yerine, bir çeşit “insan

tarlası” gibi kullanmalarıdır (Kant 1984:238). Yani Kant’a göre, “insanların hakkı” olan şeye tek tek kişilerde zarar vermenin meşru hiçbir yanı olamaz. Eylemlerinde karşdakini bir araç olarak gören insanlar, ister Batılı, isterse de Amerika kıtasındaki yerliler olsun “vahşi” nitelemesini hak ederler.

Akıl kavramı bakımından 18. yüzyılın 17. yüzyıldan ve Ortaçağdan önemli farkları olduğu görülüyor. Ancak bu yaklaşımlar arasındaki en temel ayrım, insanın değerine bağlı olarak ortaya çıkıyor. Ortaçağda yaygınlık kazanan anlayışa göre insan, “ilk günah” yüzünden dünyaya atılmış bir tür olarak, tanrı karşısında daha doğumuyla günaha bulanmış, her anlamda sınırlı bir varlıktır. İnsan, bilme yetileri anlamında aklın ötesinde kalan nesneler konusunda ancak tanrısal açıklamayla ve açıklamayı konu alan “bilim”lerin yol göstericiliğiyle doğruyu bulabilir.

Aydınlanma dönemi düşünürleri (Locke, Hume ve Kant) ise, insanın bilme yetilerini ve bu yetilerin sınırını incelerken, Ortaçağda yürünen yoldan tümüyle farklı bir yol izlerler. Bu yolu farklı kılan, insanın değerine ilişkin düşüncelerdeki değişikliktir. Aydınlanma dönemi düşünürleri insan türünün ırk, dil, din ayrımı gözetmeksizin değerli bir varlık olduğunu dile getirirler. Evrendeki biricik “değerli” varlık olan insan türünün bilme yetilerinin sınırı, dünyaya atılmış bir varlığın bilme yetilerinin sınırlılığına göre artık bambaşka bir anlam taşıyacaktı.

İlkin “aşağı” bir varlığın bilme yetilerinin sınırlı olması, bilme yetilerinin “ötesi”ndeki nesneler hakkında “bilgiler” veren bir kaynağı zorunlu kılar. Bu kaynak, dinsel otoritelerin tekelinde bir alan olarak dindir. Böyle düşünenlere göre Tanrı, ruh, öte dünya gibi konularda kutsal metinler ve bu metinlerden hareketle ortaya atılan düşünceler, bu metinlerin “yorumları” biricik yol gösterici olmalıdır. Çünkü ilk günah yüzünden düştüğümüz bu dünyada “doğru” bir hayat sürmek ve günahtan kurtulmak ancak bu yolla olanaklıdır. Bu düşünce günlük yaşamın, doğrudan dine dayanan yönetim biçimleri tarafından yönlendirilmesi anlamına gelir. Bu yönlendirmeyi sağlayan kurum ve kişiler ise “kutsallığa” ve “egemenliğe” dayanarak eleştirel sorgulamanın dışında kalmayı istemektedirler (Kant 1960a:AXI-XII).

Aydınlanma çağında geliştirilen insan anlayışına göre ise, insan, ilk günah nedeniyle dünyaya “fırlatılmış”, “günaha bulanmış” bir varlık değildir. Gerçi Aydınlanma döneminde de insan aklının “sınırlılığı”na vurgu devam eder. Bu noktada Aydınlanma dönemi düşünürlerinin, bir bilme yetisi anlamındaki aklın yapısına ilişkin kimi kabulleri-saptamaları Ortaçağ düşünürleriyle benzerlikler gösterir. Ancak aklın sınırlılığına ilişkin bu benzerlikler, bir sınırlılık olmak bakımından birbiriyle uyuşsalar da farklı nedenlerden kaynaklanır ve farklı sonuçlara götürürler. Locke, Hume ve Kant, akli açınlamaya muhtaç bir yeti olarak değil, açınlamayı akla gereksinim duyan bir yeti olarak görürler. Bu bakımdan, Aydınlanma dönemi düşünürlerinin, bilme yetisi anlamında insan aklının “sınırı” hakkında söyledikleri, Ortaçağın bilme yetisi olarak akıl ve bu yetinin taşıyıcısı hakkındaki yaklaşımıyla açık bir karşıtlık oluşturur. Aydınlanma dönemi filozofları, insanın bilme yetisinin sınırlılığını, ilk günaha ya da maddeye bağımlı olmamıza değil, doğrudan aklın yapısına bağlarlar. Bu anlamda aklın sınırlılığı artık “nötr” bir anlam taşır; insanın zavallı bir varlık olduğunun delili anlamına gelmez. Bu kabulün doğal bir sonucu olarak da günlük yaşamın yapılandırılmasında dinsel kaynaklardan referans almak da gerekmez. Çünkü aklın ne zaman bilgi üretebildiği ve ne zaman da bilemeyeceği şeyleri biliyormuş gibi yaptığı epistemolojik olarak ortaya konmuştur.

Bu noktadan hareket eden Aydınlanma dönemi düşünürleri, öncelikle kamusal yaşamın belirleyici mekanizmaları olarak dinsel, yönetsel ve askeri mekanizmaların mümkün olan en geniş ölçüde vatandaşların sınamasına –eleştiriye– açık hale getirilmesini talep ederler. Öyle ki artık “din” ve “yasa koyucu” “saygıya değer” olmak istiyorlarsa, “aklın özgür ve kamuya açık sınamasında” başarılı olmak zorundadırlar (Kant 1960a:AXI-XII).

Aydınlanma Dönemi düşünürleri insanları daha kolay yönetebilmek için oluşturulan kimi ilkeleri ve bu ilkelerin ardı sıra gerçekleştirilen uygulamaları, diğer bilgisel temellerine götürerek sınamadan geçirirler. Dolayısıyla Kant’ın ve diğer Aydınlanma dönemi düşünürlerinin bilginin neliğine ilişkin olarak yaptıkları sorgulama kişilere bilgi ve inanç arasındaki ayrımı yapmada kolaylık sağlayabilir ancak.

3.4 Kant Etiğinde Akıl Kavramı

3.4.1. Saf Aklın Eleştirisi -Pratik Aklın Eleştirisi

Saf Aklın Eleştirisi insan için olanaklı bilginin ancak deney alanında söz konusu olabileceğini gösteriyordu. Aklın asıl işlevi zorunlu olarak idelerin üretimini gerçekleştirmektir. Kant'a göre, akıl idelerin ilgili olduğu nesne hakkında ortaya koyamaz. Kant böylelikle bağlantılar kurarak, bütünü (koşulsuzu) düşünme yetisi olarak akla, kendi ilkeleriyle tutarlı kalacaksa, kurduğu bağlantıların nereye kadar *bilgi*, nereden sonra *inanç* konusu olduğunu göstermeyi amaçlıyordu. Kant, bu çabasıyla Aydınlanmanın dinsel ya da gelenekten gelen "bağnazlığa" karşı çıkışın dayanabileceği epistemolojik temelleri de ortaya koymuş oluyordu.

Ancak aklın zorunlu ürünleri olarak ideler aklın hiçbir işlevi olmayan, amaçsız kurgulamaları değildirler. İnsan aklının ürettiği *düşünceler* olan idelerin pratik-ahlâksal işlevleri vardır. Kendisine yalnızca koşullu olanlar verildiği halde koşulsuz olana ulaşmaya çalışan aklın yapısı nedeniyle "zorunlu" olarak "ürettiği" idelerin biricik işlevi ahlâksaldır. İdeler aklın "gerekeni" söylemesindeki başlıca dayanaklarıdır. Kant'ın bütün felsefesi içerisinde, akıl kavramının tam anlamıyla kullanılabileceği tek bağlam ahlaksal alandır.

Aklın "gereken"i dile getirdiğinin söylenmesiyle artık pratik aklın alanına geçilmiş olur. Ama Kant'a göre insanda birbirinden bağımsız çalışan bir teorik akıl ve bir pratik akıl yoktur. Ona göre "eninde sonunda sırf uygulamada ayrılması gereken, ancak bir ve aynı akıl olabilir" (Kant 1995b:6). Teorik akıl ve pratik akıl ayrımı aklın yalnızca uygulama alanlarına göre farklılaşan görüşlerine işaret eder. Yalnızca bir ve aynı aklın farklı alanlarda işlemesi, bir ve aynı aklın iş gördüğü alanlara göre farklı adlar alması söz konusudur. Akıl eylemler alanında kullanıldığında pratik akıl adını alır.

Kant için aklın teorik kullanımına ilişkin eleştirinin yapılma nedeni, bu yetinin kolayca sınırlarını aşması ve ulaşamayacak nesneler ya da birbiriyle çelişen

kavramlar arasında kendini yitirdiği kuşkusu uyandırmasıydı. Aklın pratik kullanılışında ise bu durum farklıdır: Bu kullanışta akıl,

“tasarımların karşılığı olan nesneleri meydana getiren ya da kendini bu nesneleri meydana getirmek üzere belirleyen -yani kendi nedenselliğini belirleyen- bir yeti olan istemenin belirlenme nedenleriyle” uğraşır (Kant 1994:16).

Pratik Aklın Eleştirisi’nin yerine getirmesi gereken ilk ödev “saf pratik aklın varolduğunu ortaya koymaktır”. Pratik bir yeti olarak aklın “*Eleştirisi*” salt pratik aklın varolduğunu, pratik aklın olanaklılığının, kapsamının ve sınırlarının ilkelerini, insanın doğaya ait yanıyla bağ kurmadan (insanın fenomen yanına ilişkin deney bilgisi kullanmadan) ortaya koymayı amaçlar. Çünkü Kant’a göre ahlaksallığı açıklayabilecek bir yasa eğer deney bilgisine dayalı ise, akıl sahibi varlıkların hepsi için geçerli olamaz. Deney yoluyla elde edilen yasanın tekil bir içeriği olacak, ama Kant’ın aradığı türden, akıl sahibi bütün varlıklar için geçerli olabilecek nitelikte olmayacaktır (Kant 1994:9). Böyle, deneyden elde edilen bir yasa deney alanını bilmeyi sağlayan anlama yetisinin ürünü olacak; ama dar anlamdaki aklın ürünü olmayacaktır.

Etiğin araştırdığı yasalar, dünyada oluşu açıklamakta başvuru bazı yasalar gibi ilgili oldukları şeyleri zorunlu olarak belirlemezler. Etiğin araştırdığı yasa, “her şeyin onlara göre olup bitmesi gereken “ yasalarıdır. Ama dünyada her şey bu yasalara göre olup bitmez. Ahlaksal olanı, insan olan her yerde belirleyen “yasa”, saf, koşulsuz olarak pratik olabilen aklın ürünüdür. Kant böyle bir yasanın kaynağı olan akla “saf pratik akıl” adını verir.

Ahlâk metafiziği —ya da pratik aklın eleştirisi— bir yandan saf pratik aklın olanaklı olup olmadığını araştırırken, diğer yandan da akıl saf olarak pratikse, yani istemeyi belirlemek üzere, deneyden hiçbir şey almayan yasalar üretebiliyorsa, insansal eylemin hangi nedenlerle her zaman bu yasalar tarafından belirlenmediğini araştırır. İstemeyi belirlemesi “gereken” yasalar, her akıl sahibi varlık için geçerli

olmaları gerektiği için “genel bir kavram olan akıl sahibi varlık kavramından türetilmelidirler” (Kant 1995b:28).

Kant, aklın saf ve pratik kullanılışını birbirinden ayırdıktan sonra, sorulabilecek ilk sorunun

“saf akıl kendi başına istemeyi belirlemeye yeterli olabilir mi, yoksa akıl istemenin ancak deneysel-koşullu olarak mı belirleme nedeni olabilir?” sorusu olduğunu belirtir (Kant 1994:16).

Çünkü bu “Eleştiri”nin konusu “isteme”dir ve “aklı nesnelerle ilgisinde değil, istemeyle ilgisinde ve istemenin nedenselliğiyle ilgisinde” ele alır” (Kant 1994:17. Bu yüzden de deneysel olarak koşullanmamış nedenselliğin ilkelerinden işe başlamak gerekir.

Aklın pratikte saf olup olamayacağını –deneysel olandan hiçbir şey almayan belirleme nedenleri verip veremeyeceğini– soruşturan bu araştırma bir “metafizik”tir. Çünkü burada söz konusu olan araştırma, pratik alanda deneyden hiçbir şey almayan, bir “saf akıl bilgisinin” olanaklı olup olmadığına ilişkindir. Dolayısıyla *Pratik Aklın Eleştirisi* eylem alanındaki aklın eleştirisi olmakla beraber, aynı zamanda nesnesi bakımından da bir metafizik, bir “ahlâk metafiziğidir” (Kant 1995b:4). Kant’a göre etik, (ahlâk metafiziği” ya da “tam anlamda ahlâk”) özgürlüğün yasalarını açığa çıkartmak amacıyla bütün bir pratik aklı inceleyen felsefe dalıdır (Kant 1995b:3). Ahlâk metafiziği, bir “saf akıl bilgisi olarak” insana ilişkin deneysel bilgidan hiçbir şey almaz, ama “insana akıl sahibi varlık olarak apriori yasalar” verir.

Metafizik *Saf Aklın Eleştirisi*’nde insanın doğal bir eğilimi olarak gösteriliyordu. Çünkü verili olanlar aklı doyuma ulaştırmadığından, akıl verili olanlardan hareketle, dizinin nerede tamamlanabileceğini sormaktan kendini alamaz. Bu sorular koşullu olandan hareketle koşulsuz olanın, hiçbir olanaklı deneyde verilmeyecek olanın araştırılmasına –metafiziğe– varıyordu. Ahlâk metafiziği de bu anlamda eylemler alanında koşulsuz, hiçbir deneyden gelmeyen bir belirleyicinin

olup olmadığını araştırır. Böyle bir belirleyici varsa, bu aklın saf olarak pratik olabildiğini gösterir.

3.4.2 Akıl ve Ahlak Yasası

Kant'ın etik görüşünün ana temalarından biri, insan yaşamının amacı olarak mutluluğu gösteren yaklaşımların eleştirisidir. Felsefe tarihinde Antikçağdan başlayarak günümüze kadar pek çok filozof tarafından aklın işlevinin mutluluğa ulaştırma olduğu söylendi. Bu düşünce Kant'ın döneminde de yaygın kabul görüyordu. Örneğin materyalizmin o dönemdeki en önde gelen temsilcisi La Mettrie “İnsan, Bir Makine” (L’homme plus que machine) adlı kitabında Descartes’tan yola çıkarak insanı “zembereklerini kendi başına kuran bir makine” olarak tanımlar (Mettrie 1985:22). Mettrie’ye göre, insanın hem fiziksel hem de ruhsal durumunu tümüyle fiziksel belirleyiciler (doğa yasaları) belirler (Mettrie 1985:222-23). İnsana böyle bakan La Mettrie’ye göre doğa, insan türünü yaratırken “bilge” olmamızı değil, “mutlu olmamızı” amaçlar. Ona göre, bütün canlıların, “yerde sürünen solucanından bulutların arasında kaybolan kartala kadar” ortak varlıksal belirlenimi mutlu olmaktır (Mettrie 1985:47). Mettrie’e göre insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyerek mutlu olmamızı sağlayan doğal yasa ise “bize, bir şeyi, onun kendimize yapılmasını istemediğimiz için başkalarına da yapmamamızı öğreten bir duygudur” (Mettrie 1985:49).

Kant ise, bilgi görüşünde de dile getirdiği gibi, en başta insana sadece doğanın bir parçası olan bir varlık olarak bakmaya karşıdır. Kant’a göre, insan materyalist bir bakış açısından bakılarak salt bir “organizma”, yani “yaşam amacına uygun olarak düzenlenmiş bir varlık” (Kant 1995b:10) olarak kabul edilirse, bu varlıkta bulunan bütün organlar o varlığın amaçlarına en uygunu olmalıdır. Dolayısıyla doğanın bu varlığı yaratmış olmakla güttüğü amaç bu varlığın “korunması ve refahı”, –eş deyişle mutluluğu– olsaydı, bu amaç için belirlenmiş bir varlığa en uygun araç akıl değil, içgüdü olurdu. Tek tek kişilerin yaşamlarına bakıldığında, onların genellikle hayatlarından memnun olmadıkları görülür; çünkü memnuniyet verecek şeylerin bir sınırı yoktur ve onları elde etmek çoğu zaman

elimizde değildir. Kant bu saptamadan hareketle aklın eylemler alanındaki etkisinin mutluluğa ulaştırmak olmadığı sonucuna varıyor. Aklı sadece hayatta istenilenleri elde etme aracı olarak kullanmak, akli yalnızca amaçlara ulaşmada kullanılacak yolları bulma aracı olarak görmek, akılla yapılabileceklerin yalnızca bir kısmını yapmaktır. Kaldı ki, sırf akla sahip olmak çoğu zaman istenilenleri elde etmek için yeterli de değildir. İşte bu nedenle mutlu olmak –yaşıyor olmaktan memnuniyet duymak– için aklın peşinden gidilmesi bir akıl misolojisi (karşı bir nefret) doğurur (Kant 1995b:10).

Kant'ın bu düşünceleri çağdaş felsefede akla karşı dile getirilen eleştirileri, (“aklın krizi”ni) (Lenk 1975:40) anlamak için de gerekli görünüyor. Akıldan, yalnızca amaçlara uygun araçların bulunması etkinliğini, veya bu etkinliği gerçekleştirebilecek yetiyi anlayan bir bakış açısı, sonuçta bugün felsefede yaygın bir “akıl misolojisi” olarak karşımıza çıkıyor.

Kant'a göre ise akıl isteme nesnelere ve bütün gereksinimlerimizin karşılanmasına emin bir biçimde rehberlik etmeye yeterince uygun değildir. Kant buradan, akıl pratik bir yeti, yani istemeyi belirlemesi gereken bir yeti olduğundan, aklın hakiki belirleniminin bir amaç için araç olarak iyi olanı değil, kendi başına bir iyi istemeyi ortaya çıkarmak olması gerektiği sonucuna varıyor (Kant 1995b:11). Akıl istemeyi deneysel olan hiçbir şeye dayanmaksızın belirleyebilecek bir yasayı türetebiliyorsa, saf pratik akıl adını taşıyabilir.

Akıl yalnızca ve yalnızca pratik alanda koşulsuz olana ulaşabilir. Ancak bu şekilde teorik akıl için her zaman bir sorun olarak kalan koşulsuz olana ulaşmak olanaklı hale gelir. Aklın koşulsuz olana ulaşmaya çalışırken teorik alanda içine düştüğü “antinomiler” pratik alanda ortadan kalkar. Böyle bir aklın belirlediği isteme en üstün iyidir ve her şeyin koşulu olmalıdır. Kant'ın ifadesiyle, “dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez” (Kant 1995b:8). İyi isteme etkilerinden ve başardıklarından dolayı

değil, yalnızca isteme olarak, yani kendi başına iyidir. Yararlılık veya verimsizlik bu değere ne bir şey ekleyebilir, ne de ondan bir şey eksiltebilir. (Kant 1995b:9)

“İyi” niteliğinin yalnızca istemeye ilişkin olarak kullanılabilir olması, istemenin ne olduğu ve bir istemeyi iyi kılmak üzere belirleyenin ne olduğu sorularını ortaya çıkarır.

Kant’a göre, akıl sahibi bir varlığın özelliği, “yasaların tasarımına göre, yani ilkelere göre eylemde bulunma yetisi ya da istemesi”nin olmasıdır (Kant 1995b:29). Başka bir deyişle

“yasaların tasarımına göre eylemde bulunabilen bir varlık, akıl sahibi bir varlıktır ve böyle bir varlığın yasaların bu tasarımına göre nedenselliği, bu varlığın istemesidir” (Kant 1994:136)

Kant’a göre, doğa kavramlarıyla yasa koyma, anlama yetisi (Verstand) tarafından yerine getirilir ve kuramsal bir etkinliktir. Özgürlüğün kavramlarıyla yasa koyma ise akıl (Vernunft) tarafından yapılır ve salt pratik bir etkinliktir. Akıl gerçek anlamda yalnızca pratik alanda yasa koyucu olabilir.

Akıl tarafından konan yasalar, özgürlüğün yasaları, bütün akıl sahibi varlıklar için geçerlidir ve bu tür bir yasanın

“yükümlülük nedeni ... insanın doğal yapısında ya da içinde bulunduğu dünyanın koşullarında değil, a priori olarak doğrudan doğruya saf aklın kavramlarında aranmalıdır” (Kant 1995b:4)

Kant, neyin iyi olduğuna karar verebilmemizi sağlayacak olan yasanın —“en üstün normun”— yalnızca aklın kendisinin kaynaklarından, “pratik aklın saf olarak çalışmasından” türetilebileceğini ileri sürer.

Akıl istemeyi tam olarak belirlerse, böyle bir varlığın nesnel zorunlu eylemleri öznel olarak da zorunludur. Yani, aklın tam olarak belirlediği isteme, eğilimlerden bağımsız olarak ancak aklın pratik bakımından zorunlu, yani iyi

olduğunu bildiği şeyi seçme yetisidir. (Kant 1995b:29) Akıl istemeyi tek başına yeterince belirlemiyorsa, isteme öznel koşullara bağımlı olur. İsteme, insanda olduğu gibi, kendi başına akla tamamen uygun olmayınca, nesnel bakımdan zorunlu olduğu bilinen eylemler öznel bakımdan rastlantısal olur.

Kant'a göre, ilkelere göre eylemde bulunmayı sağlayan yeti (isteme) a priori ilkesi ile a posteriori güdüler arasında, sanki bir "yol ağzında" durur. İstemenin bu iki belirleyiciden biri tarafından mutlaka belirlenmesi gerekir (Kant 1995b:15). Kant bu noktada insansal isteme, yani sadece akıl tarafından belirlenmeyen bir varlığın istemesi ile genel olarak akıl sahibi varlıklara özgü isteme arasında ayrım yaparak, insansal istemenin nesnel yasalara göre eylemek üzere zorlanması gerektiği sonucuna varır.

Kant'a göre, istemeyi "iyi" kılmak üzere belirleyen şey, ancak "her akıl sahibi varlığın istemesi için geçerli" olarak tanınabilecek a priori bir "yasa" olmalıdır. Eğer istemeyi belirleyen pratik ilke özne tarafından yalnızca "kendi istemesi için geçerli" görülüyorsa, bu tür ilkeler "maksim" adını alırlar. Maksimler eylemlerin dayandırıldığı deneysel ilkelerdir (Kant 1994:21). Kant'a göre bütün insanları bağlayan "yasalar" eylemle (sonuçla) ne elde edildiğine bakılmaksızın yalnızca istemeyle ilgilidirler.

Herhangi bir nesnenin arzusu, pratik kuraldan önce geldiğinde ve pratik kuralı ilke yapmamızın koşulu olduğunda, bu nesneye dayandırılarak oluşturulan ilke deneyseldir. Çünkü kişinin tercihini belirleyen neden, "bir nesnenin tasarımı ve bu tasarımın özneye ilişkisi"dir (Kant 1994:23). Bu yolla oluşturulan ilkeler ise, "ben-sevgisi ya da kişinin kendi mutluluğu genel ilkesi"ne dayanılarak oluşturulmuş ilkelerdir. Ben-sevgisinin doyurulmasının ölçütü de "haz"dır. Kant'a göre

"...akıl sahibi bir varlığın, yaşamı boyunca varlığına eşlik eden, yaşamından hoşnut olmanın bilinci mutluluktur ve bunu kişisel tercihi belirleyen en yüksek neden yapma ilkesi, ben-sevgisi ilkesidir." (Kant 1994: 25)

Bu yüzden kişisel tercihi belirleyen nedeni herhangi bir nesnenin varlığından duyulan hazzı ya da acıya bağlayan bütün ilkeler “içerikli” ilkelerdir ve “ben-sevgisi” ya da kişinin kendi “mutluluğu” ilkesi altına girerler.

İsteme içerikli pratik kurallara dayanılarak belirlendiğinde, “aşağı arzulama yetisi” tarafında belirlenmiş olur. Kant’a göre, istemeyi aklın belirlemesi, deney kaynaklı hoşlanma ve hoşlanmama tasarımlarına —içeriğe— bağlı olmaksızın, pratik kuralın sırf biçimiyle belirlenme anlamına gelir. Akıl istemeyi eğilimleri dışarıda bırakarak kendi kendine belirleyebildiği zaman isteme “yüksek bir arzulama yetisi” tarafından belirlenmiş olur. Dolayısıyla aklın istemeye yasa koyabilmesi, aklın istemeyi haz ve acı duygusunu —herhangi bir duyguyu— bir yana bırakmasıyla mümkündür (Kant 1994:28). Burada istemeyi belirleyen deneysel içeriğin dayandırıldığı “haz”zın tinsel bakımdan inceltilmiş bir haz olması ile en kaba biçimiyle fiziksel haz olması arasında hiçbir fark yoktur. Çünkü önemli olan bu tasarımların peşinden giden kişiye “mümkün en uzun süre için ne kadar çok ve ne kadar büyük bir zevk vereceği”dir (Kant 1994:26)

Kant’a göre, “mutlu olmak, zorunlu olarak her akıl sahibi, ancak sonlu varlığın arzusu”dur ve akıl sahibi sonlu varlığın arzulama yetisini kaçınılmazcasına belirler. Ancak mutlu olmayı istemek arzulama yetisinin sadece deneyle bilinebilen, öznel içeriğiyle ilgilidir; bu yüzden de mutlu olmak gibi bir ödev bir yasa olmaz. Çünkü yasa nesnel olduğundan, “her durumda ve tüm akıl sahibi varlıklar için istemeyi belirleyen tıpatıp aynı nedeni taşımalıdır.” Oysa herkesin mutluluğu kendi acı ve haz duygularıyla, değişebilen gereksinimlerle ilgilidir. Dolayısıyla mutlu olmak arzusu bir yasa olamaz; haz ya da acı duygularının ortaya çıkışını sağlayan nesneler akıl sahibi her varlık için aynı değildir, rastlantısaldırlar. Kısaca kişisel tercihle ilgili her türlü haz tasarımı deneysel içeriklidir; kişisel tercihin nesnesi tercih eden açısından öznel olarak zorunlu olabilir, ama nesnel olarak yalnızca rastlantısal olmak zorundadırlar. Bu nedenle bu tür nesneleri elde etmek gerektiğini söyleyen pratik ilkeler maksim olabilirler ama yasa olamazlar.

Genel bir yasa olabilecek maksimler, yalnızca biçimleri dolayısıyla genel yasa olabilirler ve bir maksim, yasa olarak kabul edildiğinde kendini ortadan kaldırmayacak bir yapıda olmalıdır. Kant’a göre, bir maksimin yasa olarak kabul etmeye uygun olup olmadığını saptamanın en yalın yolu da budur (Kant 1995b:31-32). Bu aşamada Kant yeni bir adım atar ve pratik yasanın yapısının salt bir biçim olarak oluşturulması gerektiği sonucuna varır.

“Akıl sahibi bir varlık, maksimlerini genel yasalar olarak düşünecekse, bunları, ancak, istemenin içeriği bakımından değil, sırf biçimi bakımından belirlenmesinin nedenini taşıyan ilkeler olarak düşünebilir.” (Kant 1994:30)

İsteme için bütün güdüler bir yana bırakıldığından, geriye salt bir biçim olarak akıl sahibi bütün varlıklar için “nesnel” ilke işini görecektir bir “yasa” “buyruğu” kalır: “Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin” (Kant 1994:35).

Bu yasanın deneyden hiçbir şey almadan ortaya konulabilmiş olması, aklın pratik alanda hiçbir koşulla sınırlanmamış olduğunu, koşulsuz olduğunu gösterir. Bu, teorik alanda koşulsuz olana ulaşmaya çalışırken antinomilere düşen aklın, pratik alanda antinomilere düşme tehlikesi olmaksızın koşulsuz olana ulaşabileceği anlamına gelir. Pratik akıl bu yasayla “saf” olabileceğini gösterir.

Dile getirildiği bu biçimiyle “yasa”, eylemlerin amacı olan belirli bir nesneye ilişkin hiçbir şey içermediğinden, kişiye belirli bir durumda ne yapması gerektiğini söylemez. Ama belirli bir tek durumda ahlâksallık söz konusu olabilecekse “mutlaka belirli bir tarzda hareket etmek” gerektiğini söyler. Pratik kural böyle dile getirilebildiği için “koşulsuz”dur ve “a priori” tasarımlanmıştır (Kant 1994:35). Böylece istemenin deneysel içerikten bağımsız, bütün maksimlerin en üst koşulu olan ilke ile —“yasanın sırf biçimi tarafından”— belirlenmesi onun nesnel (akıl sahibi bütün varlıklar için geçerli olabilecek nitelikte) olarak belirlendiği anlamına gelir.

İsteme bu yasa tarafından mutluluk ilkesinin öznel belirleyiciliğinin tam tersine “nesnel” olarak belirlenir. Bu belirlenme olanağının gösterilmesiyle, bu “yasa”yı üretebilen yeti olarak pratik aklın saf pratik akıl olarak nasıl olanaklı olduğu da gösterilmiş olur. Böyle bir belirlenme olanağının gösterilmesiyle, “aklın hakiki belirlenimi” olan “bir amaç için araç olarak iyi olan değil, kendi başına iyi bir istemeyi ortaya çıkarmak” ödevinin nasıl gerçekleştirilebileceği de gösterilmiş olur. Bu yasa “deneysel bir olgu değil, saf aklın kendini aslında yasa koyucu olarak ortaya koyan tek olgusudur (Kant 1994:36). Teorik akıl kendisine verili olan koşullar dizisini hiçbir zaman elde edemeyeceği koşulsuz olana (idelere) tamamlamaya çalışıyordu. Teorik Aklın ideler üreterek elde etmeye çalıştığı “koşulsuz olan”, (saf) pratik akılla elde edilebilir hale geliyor.

Ahlâklılığın ölçütü olarak ortaya konan bu “yasa” yalnızca insanı değil, akıl sahibi bütün varlıkları “hatta en üstün düşünen varlık olarak sonsuz varlığı da” belirler (Kant 1995bb:29). Akıl ahlâklılığın bu ilkesini

“bütün akıl sahibi varlıklar için, –bir istemesi, yani kuralların tasarımıyla kendi nedenselliğini belirleme yeteneğine sahip olan; bu yüzden de ilkelere göre, dolayısıyla a priori pratik ilkelere göre (çünkü aklın bir ilkedan beklediği zorunluluk yalnızca bunlarda vardır) eylemlerde bulunabilen bütün akıl sahibi varlıklar için– bir yasa olarak ilan eder” (Kant 1994:37)

Ancak Kant, mutluluk ilkesini ahlâklılık ilkesinden ayırdığında, bu iki ilkeyi karşı karşıya koymaz. Çünkü saf pratik aklın istediği “kişinin mutluluk isteminden vazgeçmesi değil, yalnızca ödev söz konusu olduğu zaman, mutluluğu hiç hesaba katmamasıdır” (Kant 1994:102). Hatta kimi zaman kişinin mutlu olmasını sağlayan şeyler –söz gelimi beceri, sağlık, zenginlik– kişinin ödevi yerine getirmesinde yardımcı bile olabilir. Ama mutluluğu geliştirmenin kendisi asla bir ödev olamaz. Kant’a göre insan yaşamının asıl ereği ahlaksallıktır. Bu, insanın ayırıcı özelliği olarak aklın işlevinin de mutluluğu elde etmek değil, ahlaksallığı başarmak olduğu anlamına gelir.

3.4.3 Ahlak Yasası ve İnsanın Değeri

Aklın pratik alanda koşulsuz olanı elde etmesi, aklın istemeyi deneysel alandan gelen ve mutluluğu elde etmeye yönelik pratik kurallar olmaksızın istemeyi belirleyebileceği anlamına geliyordu. Kant'ın kavramsal dizgesinde isteme, “bir yasa tasarımına uygun bir şekilde kendini belirleme yetisidir ve akıl sahibi varlıklarda bulunur” (Kant 1995b:44). İsteme için kendi kendini belirlemede nesnel neden işini gören şey amaçtır. Bir amaç saf akıl tarafından veriliyorsa, bütün akıl sahibi varlıklar için aynı şekilde geçerlidir. Buna karşılık, “etkisi amaç olan eylemin sırf olanağının nedenini içeren şeye araç” denir (Kant 1995b:44). Araçlar hakkında akıl yürütmek, deneysel alana yönelik bir etkinlik olduğu için, anlama yetisinin bir etkinliğidir. Yani araç(lar) her zaman bir başka şey için istenirler. Pratik ilkeler öznel amaçlardan soyutlandıklarından biçimseldirler, temellerinde güdüler ve amaçlar bulunduğunda ise içeriklidirler. İçerikli amaçların hepsi görelidir (Kant 1995b:45). Çünkü bu amaçlara değerini sağlayan şey, öznenin özel yapısında bulunur.

“Ama kendi varoluşu mutlak bir değere sahip olan, kendisi amaç olarak bazı yasaların nedeni olabilecek bir şey varsayılırsa, olanaklı bir kesin buyruğun, yani pratik yasanın nedeni onda ve ancak onda bulunur”

Kant'a göre, kendisi hiçbir koşulda araç olamayacak, yalnızca amaç olarak varolan bu temel, “insan ve genel olarak akıl sahibi varlık”tır (Kant 1995b:45). İnsan türünün üyeleri, gerek kendi kendilerine, gerekse de türün diğer üyelerine yönelik eylemlerinde insanı amaç olarak görmelidirler. İnsan bir araç olamaz, yalnızca bir amaç olabilir (Kant 1995b:45). İnsan “kendi başına amaç” olduğu için, hiç kimse tarafından “Tanrı tarafından bile” sadece bir araç olarak kullanılamaz (Kant 1994:143). “...İnsan ahlak yasasının öznesi, dolayısıyla kendi başına kutsal olanın öznesi” olduğu için insanlık “kutsal”dır. (Kant 1994:143)

Kant'a göre insanın “kutsal”lığı nereden gelir? Ona göre varoluşları doğaya dayanan ve akıl sahibi olmayan varlıklar ancak “şey” olarak adlandırılabilirler. Akıl sahibi varlıklar, sıradan bir doğa nesnesi gibi “şey” olarak adlandırılmazlar, çünkü akıl sahibi varlıkların varoluşu yalnızca salt doğa yasalarınca belirlenmemiştir. İnsan tek özgür varlıktır. Bu nedenle insan türünün tek tek üyelerine, sırf amaç olan

varlıklar anlamında “kişiler” denir. En yüksek pratik ilkenin temeli olan akıl sahibi doğa, kendisi amaç olarak vardır. Bu temel olmasaydı, akıl için herhangi bir pratik yasa bulunamazdı (Kant 1995b:46). İnsanın yalnızca “amaç” olarak görülmesi gereken bir varlık olması, bu varlığa yönelik eylemlerde kişisel tercihe bir “sınırlama” getirilmesi demektir. İstemenin yasa tarafından belirlenebileceğinin bilinci olan saygı, aslında bu yasanın biricik taşıyıcısı olan insana saygıdır.

Kant burada daha önce sırf biçim olarak dile getirilen “en yüksek norm” (Kant 1995bb:5) olarak ahlak yasasını bu içerikle ilgisinde bir kez daha oluşturur.

“her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” (Kant 1995b:46).

İnsanın ve genel olarak akıl sahibi doğanın amaç olduğunu söyleyen bu ilke, deneyden elde edilen ve anlama yetisinin ürünü olan bir ilke değildir. Çünkü deneyden alınan ilkeler gibi olasılıklı değil, geneldir; genel olarak akıl sahibi varlıklarla ilgilidir. Yalnızca deneye dayanarak akıl sahibi varlıkların bütünü hakkında hiçbir şey söylenemez. Kendisi amaç olan bu temel, öyleyse saf aklın ürünü olmalı (Kant 1995b:48). Kant’a göre, eylemin kendi başına amaç olan insanlıkla çatışmaması yeterli değildir, eylem insanlıkla uyuşmalıdır da. Yani, kişilerin eylemleri öyle bir tarzda belirlenmeli ki, bu eylemler doğa tarafından insan türüne verilen yetkinleşmeye ilişkin yetenekleri korumaya yönelik de olmalıdır. (Kant 1995b:48). Eylemde kişi başkalarında bulunan bu tür olanakların gerçekleşmesi için çaba göstermezse, bu, bütün olarak insanlıkla “negatif bir uyuşmadır” (Kant 1995b:48).

Kant’a göre insanlığın kendisi bir “onur”dur (Würde). İnsana “değerliliğini”, “onurunu” veren, kendi istememizin yine kendi koyduğu yasaya uygun eylemde bulunmasıdır. Kant istemenin özerkliğinin “insanın değerliliğinin koşulu olduğunu” söyler (Kant 1995bb:58). Bu nedenle insan türünün üyeleri evrende özrk olabilen biricik akıl sahibi varlıklar olduklarından hiçbir zaman bir araç olarak görülmemeli,

her zaman amaç olarak görülmelidir. İnsanın onuru (kişi olması) burada yatar. İnsan özekliği sayesinde dünya üzerindeki bütün öteki varlıklardan farklı bir yer elde eder (Kant 1960b:449). Ancak insanı diğer bütün varlıkların üzerine çıkartan “akıl sahibi olma”, yalnızca amaç araç ilişkisi üzerinde düşünme anlamına gelmez. İnsanı evrende biricik kılan akıl, ahlak yasasını ve pratik buyruğu ortaya koyma yetisidir. Eş deyişle, saf pratik akıl insanın özgür eylemde bulunabilme olanağının taşıyıcısı olan yetinin adıdır.

Kişilerin eylemlerinin ardındaki istemeyi böyle, insan olmanın biricikliğini tek tek kişilerde korumayı amaç edinen bir ilke belirliyorsa, eyleyen kişi için artık duyuşal hazların vereceği mutluluk temel amaç değildir. İstemesi ahlak yasası tarafından belirlenen kişi “mutluluğa layık olma” koşulunu yerine getirmiştir (Kant 1994:142). Kant’ın yapmaya çalıştığı araçlar bulma yetisi olarak akıl ile ahlak yasasını üreten yeti olarak akıl arasındaki ayrım çağdaş felsefedeki akıl eleştirilerinde genellikle gözden kaçırılıyor. Oysa Kant bu ayrıma dayanarak insanın hayvandan farklı olduğunu söyler. Yani Kant’a göre anlama yetisi tarafından gerçekleştirilen araçların seçimi akıl kavramının yalnızca bir anlamını oluşturur. Akıl kavramının gerçek anlamı ahlaksal olanı ortaya çıkarma yetisi olmasıdır. İnsanı akıl sahibi —”onuru”, değerliliği olan— bir varlık kılan bu anlamdaki akıldır. (Kant 1994:69)

Kant’a göre, eylemde kişinin gerek kendini, gerekse de bir başkasını araç olarak görmesi, doğrudan insanın “onur”una karşı yapılmış bir harekettir ve kişinin ister kendi kişisinde olsun isterse başka akıl sahibi varlıkların kişisinde olsun “insanların hakkını” çiğnemiş olduğu anlamına gelir (Kant 1995b:47).

Kant etiğinin, dünyada ahlaklılığı ortaya çıkarabilecek biricik ilkenin eylemde insanın “kutsal”lığını kişilerde koruyacak bir ilke olabileceğinin bilgisel temellendirmesi olduğu görülüyor. Kant, etik görüşüyle, Aydınlanma Dönemi düşüncesinin temel fikirlerinden olan insanın hakları ve ödevleri olduğu düşüncesini etik bakımdan değerli eylemlerin biricik koşulu yapmaktadır. Kant’ın etik görüşünde bütün sistem için taşıyıcı öge, hem kendi kişiliğimizde hem de başkasının kişisinde

insan “onuruna” ve “insanların hakkı”na saygı duymak gerektiği düşüncesidir. Bu gereklilik, insanın evrende biricikliğinin tek tek kişilerde temsil edilmesine dayanır.

3.4.4 İnsanın Değeri ve Saygı Duygusu

Kesin buyruk ve pratik buyruk formülleştirmeleriyle karşımıza çıkan ahlâk yasası *intelligible*, gerçeklikte etkisini “saygı” duygusu aracılığıyla sağlar. Kant’a göre, ödev, “yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur” (Kant 1995b:16). Kant’a göre, bir şeyi yapmakla yükümlü olduğumuzun, onun *ödevimiz* olduğunun göstergesi saygı duygusudur. Kişiden kişiye değişen öznel eğilimlere hizmet etmeyip aksine eğilimlerden vazgeçilebileceğini, en azından belirli bir eylemi seçmek zorunluluğu karşısında kalındığında eğilim duyulan nesnelerin tamamen hesapların dışında bırakılabileceğini gösteren şey, yasa, “saygı konusu, dolayısıyla buyruk olabilir” (Kant 1995b:16)

Ahlâk yasasının kendini bir “buyruk” biçiminde ifade edilmesinin gerektiği söylenmişti. Kant’ın etik görüşünde “buyruk”, istemenin yasaya, kesin buyruğa uydurulması sürecinde karşımıza çıkan bir kavramdır. İsteme insanda olduğu gibi “kendi başına tamamen akla uygun olmayınca” istemenin nesnel yasalara uygun belirlenmesi bir zorlanma anlamına gelir (Kant 1995b:29). Kant’a göre “isteme için zorlayıcı olduğu ölçüde nesnel bir ilkenin tasarımına emir (aklın emiri), bu emrin formülüne de buyruk denir” (Kant 1995b:29).

Akıl insana arzulama yetisinin nesneleriyle ilişkisinde yol gösterecek pratik kuralları verir ve bu kurallar “etkinin aracı olarak eylemi amaç olarak görür”. Bu nedenle buyruk “eylemde bulunmaya nesnel zorlayıcılık dile getiren ve bir “gerek” ile belirtilen bir kuraldır” (Kant 1994:22).

Ona göre,

“saygı, bir duygu olsa bile, etkilenmekle duyulan bir duygu değil, aklın bir kavramı aracılığıyla kendi kendine yaşanan, bundan dolayı da eğilimin ya da korkunun yarattığı ilk türden bütün duygulardan türce ayrılan bir duygudur” (Kant 1995bb:16-17 dipnot).

Böylece saygı, istemenin bir yasa altında bulunduğu bilincinden başka bir şey demek değildir. “İstemenin yasa tarafından belirlenmesinin ve bunun bilincinin adı”dır saygı. Bu bakımdan da saygı, kişilerin hep bir şeyin peşinden koşmasının dayandığı “ben-sevgisi”ni yıkar (Kant 1994:82). Bir kişi karşısında duyulan saygı da aslında bu kişinin bize örneğini verdiği yasaya (dürüstlük yasasına v.b.) saygıdır (Kant 1995bb:16-17 dipnot).

İstemenin ahlâk yasasıyla belirlenmesinde önemli olan, istemenin, gerektiğinde duyusal itilimleri geri çevirerek yalnızca yasayla belirlenebilmesidir. Yani ahlak yasası, istemeyi duyusal güdülerin belirlemesini engelleyebilir (Kant 1984:81). Saf pratik akıl, kişinin kendini her şeyin üstünde görmesi ilkesini (“öz bensevgisini”) sınırlar ve akla uygun ben sevgisi haline dönüştürür. Ama kendi kendisinden hoşlanma olarak kendini beğenmişliği tümüyle yok eder (Kant 1984:81). Çünkü kendine değer verme, ancak ahlâk yasasıyla başlayabilir. Yasa kendini beğenmişliği yok edebildiği için saygı konusudur (Kant 1984:83). Kant’a göre, isteme için gerçek nesnel belirleyici, duyusal nesneler değil, ahlâk yasasıdır. Ahlâk yasası bir yandan ben sevgisinin dayandığı duyguların, güdülerin etkisini kırarak, negatif bir etkide bulunur. Yasa ilkin yasanın ayırdına varan kişiyi kendi gözünde küçük düşürerek negatif bir etki yapar, ardından da aynı kişide saygı duygusunu ortaya çıkarır, bu da yasanın “pozitif” etkisidir. Bu nedenle pratik ya da ahlâksal duygular adı altında, ahlâk yasasından önce gelen ve ona temel olan özel bir duygu türü kabul edilemez. Kant’a göre, “ahlâksal duygu” adı verilebilecek biricik duygu budur (Kant 1984:83).

Her duygu duyusal olduğundan, belirli bir nesne karşısında duyulduğundan bu olanaksızdır. Kant’a göre, ahlâksal niyetin “güdü”sü olarak ahlâk yasası, her türlü duyusal koşuldan arınmış olmalıdır. Böylece yasaya saygı ahlâklılığın kendisidir. Saygı her zaman kişilere yönelir, şeylere yönelmez. Şeyler bizde yalnızca eğilim uyandırabilir; ya da kimi şeyler sevgi kimileri de korku uyandırabilir, ama hiçbir zaman saygı uyandıramazlar. Kant’ın bilinen deyişiyle:

“soylu olmayan, sıradan bir yurttaş olan bir adamda, kendimde bilincinde olmadığım derecede bir karakter dürüstlüğü olduğunu farkedersem, böyle bir adamın önünde, istesem de istemesem de, hatta üstünlüğümün gözden kaçmaması için başımı ne kadar dik tutsam da ruhum eğilir.” (Kant 1994:85)

Kant etiğinin, insanı akıl sahibi bir varlık olarak tasarlayarak, insanın duygularının etkisinde kalarak eyleyen bir varlık olduğunun göz ardı edilmesine dayandığı, Schopenhauer'den bu yana sık dile getirilen bir görüş oldu. Hatta Scheler'e göre Kant, ahlâklılığı, duygularından, isteklerinden, arzularından sevgi ve nefretlerinden arındırılmış bir akıl varlığına, onun ifadesiyle bir “X”e dayandırmaktadır. Scheler'e göre, ahlâklılığın temelini akılda bulmak, etiği mantığa ve bilgi kuramına indirgemek anlamına gelir. Scheler'e göre, Kant etiğinde sözü edilen “akıl sahibi varlık”, yaşamayan, duymayan, acıları-sevgileri, umutları olmayan bir ‘formel’ yaratıktır. Ahlâklılıktan söz edilebilmesi için Kant'ın genel olarak insan görüşünün ve buna bağlı olarak etikte dile getirdiği görüşlerin aksine, insanı akıl varlığı olarak değil, duyguları olan, “içerikli” bir varlık olarak ele almak gerekir. Bu ve benzeri düşüncelerin çağdaş felsefedeki akıl eleştirisi içerisinde dile getirildiğini bu çalışmanın 1. Bölümünde görmüştük.

Oysa ahlâklılığı “saf akla” bağlayan ve ahlâk yasasını “aklın bir olgusu” olarak adlandıran Kant, aslında ahlaksal eylemi her zaman belirli bir duygunun ürünü olarak görür. Kant bu konudaki düşüncelerini anlatırken sık sık kalp benzetmesine başvurur. Tek tek kişilerin ahlaksal eylemlerinde belirleyici olan “kalp”tir: “Ödevin ve genel olarak ahlâk yasasının... insan kalbi üzerinde yalnızca akıl yoluyla ... bütün diğer güdülerden daha güçlü bir etkisi vardır” (Kant 1995b:27). Ancak Kant ahlaksal eylemin arkasında kendi başına bir duygu olarak ahlak duygusunun bulunduğu düşüncesini eleştirir. Çünkü ona göre ahlaksal denebilecek biricik duygu ahlak yasasına dayanan duygudur. Ahlaksal denebilecek ve ahlaksal eylemi belirleyebilen bir duygu varsa, bu ancak ahlak yasasına dayanan bir duygu olabilir.

Ona göre, ahlak duygusunu kabul edenlerin ve “ahlak yasasını aklın değil, bu duygunun belirlediğini söyleyenlerin iddiası... yanlış bir iddiadır” (Kant 1994:44) Çünkü ahlaksal olanın kaynağı kendi başına, salt bir duygu olarak ahlak duygusu

değildir. Ahlak yasası tarafından belirlenmeyen bir ahlak duygusu ile , “erdemın bilinci doğrudan doğruya hoşnutluğa ve zevk almaya, kötülüğün bilinci ise, ruh tedirginliğine ve acıya bağlanmış, böylece de her şey yine kişinin kendi mutluluğu isteğine indirgenmiş olurdu” (Kant 1994:44).

Bir kişinin gerçekleştirdiği eylemlerden dolayı vicdan azabı çekmesini beklemek için onun bu acıdan önce, karakteri bakımından iyi olmasını beklemek gerekir; kişinin bu türden bir acı duyabilmesi için “daha önce erdemli kişi” olması gerekir (Kant 1994:44). Böylece ahlaklılık ve ödev kavramının ahlak duygusundan önce gelmesi gerekir. Ödevin önemini, yani ahlak yasasının saygınlığını ve bu yasaya uymanın kişiye kazandırdığı değeri kişi duymazsa, yasaya uymamanın vereceği acıyı ve suçluluk duygusunu duyması da beklenemez “bu hoşnutluk ya da ruh tedirginliği, yükümlülük bilgisinden önce duyulamaz ve bu yükümlülüğün temeline konamaz (Kant 1994:45).

İsteme, akıl sahibi olmaları bakımından canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir. Özgürlük ise bu nedenselliğin, onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliğidir. Kant bu anlamda, bir bağımsızlık olarak özgürlüğe “negatif özgürlük” adını verir. Ama özgürlüğü böyle tanımlamak, özgürlük hakkında yalnızca negatif bir belirleme yapmaktır ve özgürlüğün neliğini vermekte yeterli değildir. Kant’a göre, özgürlük, doğa yasalarından bağımsızlıktır ama yasasızlık değildir; özel türden yasaları olan bir nedenselliktir. İstemenin özgürlüğü, istemenin kendi kendine yasa koymasdır, yani özerklidir.

Kant’a göre, özgürlük sayesinde insanın istemesi ahlak yasası tarafından belirlendiğinde, kişide bir “hoşnutluk duygusu” ortaya çıkabilir ve bu duygu ahlak duygusu olarak adlandırılmaya layık tek duygudur (Kant 1994:44).

Kant ilkece –genellikle sanıldığı gibi– ahlaklılık alanında duygulara karşı değildir. Kant ahlak duygusunu herhangi bir duygudan ayıracak ölçüt bulunmadan, kişiyi ahlaklı eyleme belirleyecek olan duygunun yalnızca öznel bir duygu olacağını görüyor. Bizi ahlaksal duyguya götüren artı etkenin ne olduğu sorusu Kant’tan önce

yanıtlanmadan kalmıştır. Kant’a göre, ahlak yasası olmadan ahlak duygusu ya da vicdan olanaksızdır (Kant 1994:107). Kişi “yasaya aykırı bir davranışını” herhangi bir sebebe bağlayarak kendini suçsuz göstermeye ne kadar çalışırsa çalışsın “savunmasını yapan avukat içindeki davacıyı bir türlü susturamamaktadır”. Böylece ahlak yasası ahlaksal denilebilecek duygunun (vicdanın) da kaynağıdır. Kaldı ki, “saygı” duygusu bütün ahlaksallık alanının taşıyıcısıdır (Kant 1994:107).

Bu duygu ahlaksal bir çıkar yaratır: “çıkarmı yasada görme yeteneği (ya da ahlak yasasına saygı) ahlak duygusunun temelidir” (Kant 1994:88).

3.4.5 Akıl ve Gereklilik

Kant’a göre, bütün buyruklar bir “gerek”le ifade edilir ve bir şeyin yapılmasının ya da yapılmamasının iyi olduğunu dile getirirler. Ama aklın yasası nesnel olmasına rağmen, isteme insanın yapısı nedeniyle bu yasa tarafından zorunlu olarak belirlenmez. Kant’ın bu durumdan çıkardığı sonuç, yasaların isteme üzerinde etkili olabilmesi için bir zorlayıcılık taşıması gerektiğidir. Kant’a göre “gerek” sözcüğünün kullanılmasının kaynağı burasıdır (Kant 1995b:29).

Buyruklar ya yalnızca etki ve bu etkiyi elde etme yolu bakımından etkileyen neden olarak akıl sahibi varlığın nedenselliğinin koşullarını belirlerler; ya da, etki için yeterli olsun ya da olmasın yalnızca istemeyi belirlerler. Kant bu ayrıma dayanarak iki buyruk türünü ortaya koyar: Birinci durumda buyruklar “koşullu buyruklar”dır, ikinci durumda ise “kesin buyruk” olurlar ve yalnızca “pratik yasalar” olurlar.

Koşullu buyruklar, ulaşılmak istenen bir şeye araç olarak olanaklı bir eylemin zorunluluğunu gösterirler. Böylece koşullu buyruklar, kişinin kendisi aracılığıyla olanaklı hangi eylemin, kişinin beklentilerini (eğilimlerini) karşılamaya yönelik sonuçlar vereceğini söylerler. Çünkü koşullu buyrukların dayandığı ilke, “ben-sevgisi”dir. Kesin Buyruk ise, bir eylemi başka herhangi bir amaç için değil, yalnızca kendisi için, “nesnel zorunlu” olarak sunan buyruktur. Bu nedenle “ahlâklılık

buyrukları” adını alırlar. (Kant 1995b:30) Eylem başka bir şey için –araç olarak iyi– olacaksa buyruk koşullu olur; kendi başına iyi, dolayısıyla kendiliğinden akla uygun bir istemenin ilkesi olarak zorunlu olduğu tasarımlanırsa, o zaman kesindir.

Böylece koşullu buyruk, eylemin hangi “olanaklı” ya da “gerçek” amaç için gerekli olduğunu söyleyen buyruktur. Farklı türleriyle koşullu buyruklarda amacın “akılsal ve iyi” olması söz konusu değildir. Söz konusu olan bu amaca ulaşmak için neyin yapılması gerektiğidir (Kant 1995b:31). Buradaki akıl yürütme örneklerine bakıldığında, Horkheimer’in akıl eleştirisine benzer bir düşüncenin, hatta neredeyse aynı sözcüklerle Kant tarafından da dile getirildiğini görüyoruz.

Kant bu bağlamda beceri buyrukları ile ahlâk yasası arasındaki ayrımı bir örnekle açıklar:

“Kumarda kaybeden, kendine ve akılsızlığına kızabilir, ama oyunda hile yaptığını biliyorsa, (bu şekilde kazanmış olsa bile) yaptığını ahlâk yasasıyla karşılaştırır karşılaştırmaz, kendi kendini hor görmek zorunda kalır. Öyleyse ahlâk yasası, kişinin kendi mutluluğu ilkesinden başka bir şey olsa gerek. Çünkü bir insanın kendi kendine “cebimi doldurmuş olsam da, ben değersiz biriyim derken kullandığı ölçülerle, “ben zeki bir adamım, kasamı doldurdum” derken kullandığı ölçüler birbirinden çok farklı olsa gerek” (Kant 1994:43)

Böylece bize salık verilmeye uygun olan ile kendisiyle “yükümlü” olduğumuz şey arasındaki fark da ortaya çıkar. Ahlâklılığın kesin buyruğunu yerine getirmek, her zaman herkesin elindedir; mutluluğun “deneyle koşullu buyurtusunu yerine getirmekse, ancak seyrek olarak bir insanın elinde olur” (Kant 1994:42). Burada ahlâklılık ile ben-sevgisi arasında “pratik” bir “çatışma” ortaya çıkar. Kant’a göre bu çatışma alanının ortasında kalan kişiler için “aklın sesi”, eğer bu kadar açıkça duyulabilir olmasaydı, bu çatışma ahlâklılığı yıkardı.

Ahlâklılık buyruğu (kesin buyruk) belli bir davranışla ulaşılacak başka herhangi bir amacı koşul olarak koymadan, bu davranışı doğrudan doğruya buyurur. Bu buyruk eylemin sonucu ve içeriğiyle değil, biçimiyle ve ilkesiyle ilgilidir.

Kesin buyruğu sınırlandıran hiç bir koşul yoktur (Kant 1995:33). Buna karşılık koşullu buyrukların olanakları hep deneysel alanda bulunur. Çünkü bu tür pratik ilkeler, arzulama yetisinin nesnesini, istemeyi belirleyen neden olarak varsayarlar. Arzulama yetisinin içeriği ise, “gerçekliği arzu edilen bir nesne” anlamına gelir. Kişi nesne ile haz duymak istiyorsa, onu arzular, acı duymamak istiyorsa ondan kaçınır. Burada nesne kuraldan önce gelmektedir, dolayısıyla ilke deneysel olmak zorundadır. (Kant 1994:23).

Kant bu noktada aklın yasa koyuculuğu ile iyi arasındaki ilişkiyi çözümler. Ona göre iyi kavramı pratik bir yasaya dayandırılmazsa, bu, iyyinin haz ölçüt alınarak belirlenmesi anlamına gelir. Bu ise iyi ve kötüyü ayırd etmeyi deneye bırakmak demektir.

Eğer iyi kavramı yasadan önce gelirse, ancak haz verici bir şey anlamına gelir. Neyin haz verici olduğunu belirlemek de deneye (haz ya da acı duygusuna) kalır (Kant 1994:65). Bu da iyiyi hoşlanma duygusuna, kötüyü ise acı uyandırana bağlamak anlamına gelir. Bu türden deneylerle haz ya da acı verici nesneler hakkında yargıda bulunmak en başta bir “algı yargısı” vermektir. Algı yargıları ise öznel, kişilere bağlıdır. Odanın sıcak, şekerin tatlı, vermutun acı olduğu yargıları sırf öznel geçerli yargılardır. Bu tür yargılar herkesin sırf öznel olarak bildiği ve nesneye ait olmayan duygularla ilgilidir (Kant 1995a:50). Algı yargılarından hareketle hoş ya da acı verici olanın saptanması “hoş olan” için bir araç olanı iyi, hoş olmayanın ve acının nedeni olanı ise kötü” diye adlandırmayı gerektirir (Kant 1994:66). Böylece iyi, “yararlı” olan, kötü de zararlı olan haline gelir.

Kant bu bağlamda Latince “Nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamus, sub ratione mali”¹ ifadesini çözümler (Kant 1994:66). Bu ifade iki anlama gelebilir: Ya bir şeyi arzu ettiğimiz zaman ve arzu ettiğimizden dolayı, onu iyi olarak düşünürüz. Ya da bir şeyi iyi olarak düşündüğümüzden dolayı arzularız. Böylece arzu, bir nesneyi iyi olarak adlandırmanın belirleyici nedeni olur. Ya da iyi

¹ “Aklın ışığında iyi olandan başka bir şeyi arzu etmeyelim; aklın ışığında kötü olandan başka hiçbir şeyden yüz çevirmeyelim”

kavramı arzulamanın (istemenin) belirleyici nedeni olur. Birinci durumda, sub ratione boni, biz iyinin idesi altına birşeyi istiyoruz; ikincisinde ise, bir şeyi, isteme ediminin belirleyici nedeni olarak bu istemeden önce gelmesi gereken “iyi idesinin sonucu olarak” (Kant 1994:67) istiyoruz demektir.

Kant’a göre, duyu sahibi varlıklar olarak doğal yapımız mutluluğumuzla bağlantılıdır. Ama yine de herşey, hiçbir istisna göstermeden, yalnızca duyuları olan varlıklar olmamıza bağlı değildir. İnsan duyular dünyasına ait bir varlık olarak, bir gereksinmeler varlığıdır; bu yüzden de aklının, şüphesiz, duyusalıktan yana vazgeçilmez bir görevi vardır, bu da duyuların çıkarlarını gözetmek ve bu yaşamın mutluluğu için kolaycı çözümler içeren ilkeler koymaktır.

“...insan, herşeye rağmen, aklın kendi başına söylediği herşeye kayıtsız kalacak ve akıllı yalnızca duyu sahibi bir varlık olarak gereksinmelerini gidermek için bir araç olarak kullanacak kadar tamamen hayvan değildir. Eğer akıl sırf hayvanlarda içgüdünün gördüğü işe hizmet edecekse, akla sahip olması insanı değerce salt hayvanlığın üstüne hiç mi hiç yükseltmez. “Ama insan ayrıca daha yüksek bir amaç için de akla sahiptir; bu da ancak saf, duyuların ilgilendirmediği, aklın yargıda bulunabileceği bir konu olan neyin kendi başına iyi ya da kötü olduğunu yalnızca düşünüp taşınmak değil, ayrıca bu konudaki yargısını diğerinden [hayırlı ve fena ili ilgili olandan] ayırdetmek ve onu bu kendisi için hayırlı ve fena olanın en yüksek koşulu yapmak içindir.” (Kant 1994:69)

Bu çalışmada Kant’ın akıl kavramı merkeze alınmakla beraber, günümüzde akıl kavramının rasyonalite kavramı ile özdeşleştirilmesi nedeniyle, Kant’ın rasyonaliteden ne anladığını da ele almak gerekli görünüyor. Günümüz felsefesinde Kant etiği “rasyonel etik” olarak adlandırılıyor. Ama günümüzde genellikle rasyonaliteden anlaşılan ile Kant’ın rasyonaliteden ne anladığının örtüşüp örtüşmediği sına konu yapılmıyor. Bu sına yapılmadan Kant’ın etik ve akıl görüşü sık sık eleştiri konusu yapıyor.

Bu alt bölümde Kant'ın etik görüşünde rasyonaliteden anladığı şey ile, günümüzde rasyonaliteden genellikle anlaşılan şeyin birbiriyle örtüşüp örtüşmediği ele alınacaktır.

Kant hem etik görüşünde hem de bilgi felsefesinde “rasyonalite” kavramını kullanmaz. Kant “rasyonel” sözcüğünü belirli kavramları nitilemekte kullanır. Dolayısıyla Kant'ın rasyonalite kavramı ancak onun rasyonel sözcüğünü kullandığı bağlamlardan hareketle elde edilebilir.

Kant'ın etik görüşünde “rasyonel” nitilemesi iki bağlamda karşımıza çıkar. “Rasyonel” sözcüğü öncelikle Kant'ın felsefe yapma tarzını gösterir. Kant, etiğin “deneysel kısmını” pratik antropoloji olarak adlandırırken, etiğin “rasyonel kısmına” “asıl anlamda ahlak” adını verir (Kant 1995:3). Burada “rasyonel” sözcüğü *saf Aklın Eleştirisi*'ndeki, “aklın diyalektik kullanımı” anlamına gelmez. “Rasyonel” sözcüğü Kant etiğinde öncelikle “saf metafizik”, eş deyişle saf akıl aracılığıyla elde edilen hakiki bilgiler anlamına gelir.

İkinci olarak, “rasyonel” nitilemesi, Kant etiğinde istemenin belirlenme nedenlerinden bir türünü gösterir. Kant'a göre, istemenin belirlenmesinde iki olanak söz konusudur. İsteme ya “biçimsel olan a priori ilke tarafından” ya da “içerikli a posteriori güdüler (Triebfeder) tarafından belirlenir (Kant 1995:15). Kant'a göre, “istemenin bütün olanaklı belirlenme nedenleri ya sırf öznel ve dolayısıyla deneysel ya da nesnel ve rasyonel”dir (Kant 1994:45). Böylece Kant'ın düşüncesinde rasyonel nitilemesi istemeyi biçimsel ve apriori olarak belirleyen bir ilkeyi gösterir.

Kant etiğinde bu “rasyonel ilke” için iki ayrı açıklayıcı “formül” vardır. İlk formül, “kategorik buyruk”, istemenin genel bir yasa olabilecek bir ilkeye göre belirlenmesi gerektiğini dile getirir: “Ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun” (Kant 1995:38). Kant bu ilkeyi “ahlak yasası” olarak adlandırıyordu. Ahlak yasası “içeriksiz”, “sırf biçimsel” ve bütün öznel amaçlardan bağımsız olmak anlamında “nesnel” bir ilkeyi dile getirir.

İkinci “formül” birincinin koşullarını dile getirir. İkinci formül “varoluşu mutlak bir değere sahip” bir varlığı, insanı dile getirir. Kant’ın etik görüşüne göre, mutlak değerli bir temele dayanmadan ahlak yasası uygulanamaz. Bu temel bir “pazar fiyatı” (Marktpreis) olmayan, ancak “onuru” (“değerliliği”) olan insan türüdür. Kant’a göre insan kendisi amaç olan bir varlıktır, dolayısıyla hiçbir şekilde bir araç olarak görülemez (Kant 1995:45). İnsanın “onura sahip olduğu”, “nesnel amaç” olduğu saptamasıyla ilgisinde ikinci formül dile getirilir: “Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” (Kant 1995:46). Kant’a göre, bu ikinci ilkeyle (“rasyonel yasayla”) belirlenen isteme “iyi isteme”dir (Kant 1995:9).

Böylece, Kant etiğinde “rasyonel” sözcüğü istemenin, insanı hiçbir koşula bağlı kalmadan değerli bir varlık olarak kabul eden ilkeler tarafından belirlenmesini anlatır. Bu ilkeler insan türünün evrendeki biricikliğini hem tek kişilerde korumayı amaçlayan ilkelerdir. Bu nedenle bu ilkelere “etik ilkeler”, Kant’ın etik görüşüne de, eğer rasyonel nitelimesinde ısrar edilecekse, “etik rasyonalite” adı verilebilir. Kant’ın etik rasyonalitesi araçsal rasyonaliteden tümüyle farklı olarak amaçlar üzerinde düşünen, hatta en son amaçlar üzerinde düşünmeyi öngören eden bir rasyonalitedir. Bu rasyonalite bir tek amacın, en son, en değerli bir amacın “rasyonel” olduğunu dile getirir. Bu bakımdan Kant etiğinde karşımıza çıkan rasyonalite biçimine “amaç rasyonalitesi” adı da verilebilir. Ancak buradaki “amaç rasyonalitesi” Weber’in “değer rasyonalitesi”nden (Wertrationalität) farklıdır (Weber 1995:44). Weber’in “değer rasyonalitesi” değerli sayılan her şeyin rasyonel olduğu kabulüne dayanır. Ona göre bir şeyin değerli sayılması için, değerli kabul edilmesi yeterlidir. Weber’e göre, ahlaki, estetik, gelenekten gelen ya da dinsel herhangi bir “değer” amaç olarak kabul edildiğinde, eylem “değer rasyonalitesi” tarafından belirlenmiş olur (Weber 1995:44-45). Oysa Kant’ın bakış açısına göre, insanın değerli olduğu fikri, insanın ontolojik bir özelliğine işaret eder. Bu bakımdan Kant’ın “etik rasyonalitesi” belirli bir toplumda ya da çağda değerli kabul edilen “moda”lardan ve “değerlerden” farklıdır.

İşte ne rasyonalitenin savunucuları ne de rasyonalitenin eleştirmenleri insan ve diğer canlı varlıklar arasında dünyada yalnızca insanın yerine getirebildiği belirli olanaklardan hareketle bir rasyonalite kavramının geliştirilebileceğini göremiyorlar. Buradaki rasyonalite dar anlamdaki aklın rasyonalitesidir. Bu rasyonalite anlayışı Kant'ın etik görüşünün ana eksenini oluşturur.

Kant için “rasyonel” isteme ilkeleri tam da insanın olanaklarını korumayı amaçlayan ilkelerdir. Sözgelimi Kant’a göre hiçbir şekilde insana “onu sakatlayacak, bozacak ya da öldürecek şekilde davran[ılamaz]” (Kant 1995:47). İkinci olarak insanı sırf bir araç olarak görmek onun özgürlüğüne ve kişiliğine karşı bir harekettir. Bir kişi eylemlerinde başka kişileri kendi amaçları için sırf bir araç olarak kullanıyorsa bu kişinin dayandığı eylem ilkesi kendi kendini geçersiz kılar.

İstemenin yukarıda dile getirilen rasyonel ilkeler tarafından belirlenmemesi ise “insanların hakkı”na zarar verilmesi demektir (Kant 1995:47). Bu noktada Kant'ın etik bakış açısı insan haklarının felsefi ilgiyle temellendirilmesini olanaklı kılar. İnsanın değerini kişiler karşısında kişiler için korumak “pratik buyruğun” ve insan haklarının ortak temelini oluşturur.

Elbette Kant, insanı tümüyle bu türden “rasyonel ilkeler tarafından belirlenen bir varlık olarak betimlemez. Kant “geniş anlamda akıl” ile neler yapılabileceğini anlattığında ise “kurnazlık” (Klugheit) ve “koşullu buyruk” kavramlarını dile getirir. Bu iki kavramı “araçsal rasyonalite”nin sınırları içerisinde düşünmek gerekir. Kant zeka ve koşullu buyruk kavramlarıyla insansal aklın araçlarla ilgisinde nasıl kullanıldığını açıklamaya çalışır. Kişiler kendi akıllarını hem “nesnel amaçlar” hem de kendi amaçlarına ulaşmak için basitçe amaç araç ilişkisi kurmak için de kullanabilirler. Kant bu iki kavramla dünyada herşeyi herhangi bir amaç için araç haline dönüştürebilen amaç-arac rasyonalitesini eleştirir (Kant 1995b:32)

Kant'ın etik görüşü için “rasyonel etik” denebilecekse, Kantça bir rasyonalitenin rasyonalitenin günümüzde genellikle rasyonaliteden anlaşılan şeyden çok farklı olduğu ortaya çıkıyor. Kant’a göre “rasyonel” olanla, günümüzde

“rasyonel” olana ilişkin tasarımlarının örtüşmediği görülüyor. Kant’ın da, tıpkı günümüzdeki rasyonalite eleştirmenleri gibi, “araçsal rasyonaliteyi” eleştiri konusu yapmaya çalıştığı söylenebilir.

Kant, etik görüşünde dile getirdiği akıl kavramıyla eylemlerin belirleyicileri arasında bir ayrım yapmaya çalışır.

Bu ayrım “ahlâksal” denebilecek eylemin, yalnızca eylemin yöneldiği kişide insanın değerli bir varlık olduğu düşüncesine zarar vermeyecek eylem olduğu sonucuna götürür. Kant etiğinde böyle bir eylemi olanaklı kılan temelin adı akıl veya pratik akıldır. İnsan türünün evrende biricikliğini sağlayan özellikleri hiçbir şekilde bir araç olarak görülmemelidir. Aydınlanma döneminde dile getirilen ve Kant’ın etik görüşünde en üst noktasına taşınan bu akıl anlayışı, günümüzde insan hakları idesinin temellerini oluşturuyor.

Güncel eleştiride aklın herşeyi araç haline dönüştürdüğü dile getiriliyor ve bu eleştiri isim vererek ya da vermeden Kant’la ilişkilendiriliyor. Oysa en başta Kant’ın akıl ve etik görüşü dünyada herşeyin araç haline getirilebilmesine karşı çıkar. Kant’ın pratik akıl görüşü, tıpkı Saf Aklın Eleştirisi’nde olduğu gibi, akılla yapılabileceklerle ilişkin bir sınıra işaret eder. Saf Aklın Eleştirisi bir sınıra işaret ederek bir “bağnazlığın” önüne geçmeyi amaçlıyordu. Benzer bir kaygı Pratik Aklın Eleştirisi’nde de görülebilir. Saf aklın eleştirisi doğru bilginin sınırını araştırma konusu yaparken, Pratik Aklın Eleştirisi, doğru eylemin nerede başladığını, nerede bittiğini inceler.

Kant akıl görüşüyle, ahlaksal eylemin yöneldiği “kişileri” araç olarak görmeme ilkesine dayandığını, bu tarzda eylemeye götüren ilkeleri üreten yetiye akıl adı verilebileceğini vurgular.

SONUÇ

Bu çalışmada öncelikle çağdaş felsefedeki akıl eleştirisinin ana hatları betimlenmeye çalışıldı. Çağdaş felsefede akla yöneltilecek eleştirilerden ilki, Aydınlanma dönemi akıl anlayışının doğaya ve toplumsal yaşama bir baskı kurma yetisi olarak oluşturulduğunu dile getiriyordu. Bu eleştiri, akıl sahibi varlık olarak insan türünün hem doğa ile hem de kendi türü ile ilişkisinin bir baskı altına alma ilişkisi olduğunu dile getirir. Akla yönelik bu eleştiriye dillendiren düşünürlere göre, insan ve doğa ile insanların kendi aralarındaki ilişkiler bir baskı altına alma, boyun eğdirme ve sömürme ilişkisidir. Burada baskı altına alma konumundaki insanlar Batı uygarlığının taşıyıcılarıdır, baskı altına alınanlar ise Batılı olmayanlar; coğrafi olarak “Batı”da yaşasalar bile Çingeneler ve Yahudiler gibi “Batılı” sayılmayanlardır. Bu düşünceleri dile getiren filozoflara göre, bu ilişki kurma tarzı Aydınlanma dönemi filozoflarının akıl görüşünün bir sonucudur.

Bu eleştiriye göre, Aydınlanma döneminin filozofları, insan aklının ortak bir yapısı olduğu sayılıştan hareketle, herkes için zorunlu olarak geçerli olduğunu savladıkları normlar dayatmaya çalışır. Burada kilit kavram Kant’tan alınan “yasa koyucu akıl” kavramıdır. Aydınlanma döneminin akıl anlayışını eleştiren düşünürlere göre, “yasa koyucu akıl”dan kaynaklanan *evrensellik*, cinsiyetler arası ayrımlara, yaşamda karşı karşıya kalınan durumların karmaşıklığına ve tek tek kültürlerin özgüllüklerine karşı duyarsız kalmaya yol açmıştır (Benhabib 1999:19-21; Feyerabend 1995a:362). Akli baskıcı bularak eleştiren düşünürlere göre, Avrupa merkezli bakış açısının yayılması, diğer kültürlerin yok edilmesi sonucunu doğurmuştur. Bu eleştirileri dile getiren düşünürlere göre, Aydınlanma Dönemi düşünürlerinin aklın insan türündeki birliği ve eş yapılılığı hakkındaki düşünceleri Avrupa merkezli dünya görüşünün tüm dünyaya yayılmasını olanaklı kılmıştır.

Çağdaş felsefede yer alan bir diğer akıl eleştirisi ise, “araçsal aklın eleştirisi”dir. “Araçsal (öznel) aklın” eleştirisi çağdaş felsefedeki akıl eleştirisinin ikinci “tipi”ni oluşturur. Araçsal akıl ile kastedilen sadece araçlar ve amaçlar arasındaki bağlantıyı, belirli bir amaç için en uygun araçları bulmayı gözetken

düşünme tarzıdır. Bu anlamdaki “akıl” için amaçların kendi başına taşıdığı değer hiçbir önemi yoktur. Hiçbir amaç son amaç değildir. Ulaşılan her amacın bir sonraki amaç için araç haline dönüştürülmesinde her hangi bir sakınca yoktur. “Araçsal akıl” eleştiren filozoflar, baskıcı aklın eleştiren filozoflardan farklı olarak, bir son amacın ya da amaçların olanaklı olduğunu dile getirirler. Horkheimer araçsal aklın eleştirisinden hareketle kendisi amaç olan şeylerin olduğunu, bu türden şeyleri “nesnel” aklın gösterdiğini vurgulamaya çalışır.

Araçsal aklın eleştirisi aklın sadece bir hesaplama yetisi olduğunu kabul eder ve böyle bir yeti olarak akıl eleştirir. Söz gelimi MacIntyre’a göre, bir hesaplama yetisi olarak akıl, matematiksel ilişkileri veya olgusal doğruları değerlendirebilir, ama daha fazlasını yapamaz. Bu nedenle, pratik alanında, akıl ancak araçlardan söz edebilir; amaçlar söz konusu olduğunda ise susmalıdır (MacIntyre 2001:54). Bu akıl eleştirisini dile getiren filozoflara göre dünyada herşeyin bir araç haline getirilebileceği anlayışının egemen olması “Aydınlanma aklı”nın bir ürünüdür.

Çağdaş felsefede aklın “baskıcılığının” ve “araçlaştırmacılığının” eleştirisi, aynı zamanda bir çoğulculuk ve görecilik talebini, bu çerçeveden yapılan yeni akıl eleştirilerini ortaya çıkartıyordu. Baskıcı ve araçsal aklın eleştirisi, postmodern bakış açısından dile getirilen çoğulculuk ve görecilik talebi ile bütünlüğe kavuşuyordu. Bu eleştiriye göre “evrenselci” Aydınlanma aklının kültürler karşısındaki “baskıcılığının” görülmesi, kültürlerin, dinlerin, geleneklerin eş değerde oldukları sonucunu doğurur. Çoğulcu-göreci açıdan Aydınlanma aklını eleştiren filozoflara göre bu nedenle bütün kültürlere eşit haklar tanınmalıdır. Çoğulcu-göreci akıl eleştirisine göre belirli bir kültürün öğeleri ile başka bir kültürün öğeleri birbiriyle “karşılaştırılmaz”. Bu eleştirileri dile getiren postmodern akıl eleştirisi, modern akıl, “modernizmin” tekbiçimliliğinin kanıtı sayarken, çoğulculuğu, öteki kültürlere “saygı”yı olanaklı kıldığı düşünülen “postmodern akıl” kavramını dile getirir.

Bu çalışmada yanıtı aranan soru da bu noktada ortaya çıkıyor: Çağımızda kimi düşünürlerce bugünkü sorunlarla dolu dünyanın “hareket ettirici nedeni” olarak gösterilen Aydınlanma’da ve (Aydınlanmayla özdeş kabul edilen) Kant’ta bu tanıyı

haklı çıkaracak bir akıl anlayışı bulabiliyor muyuz? Locke'un "rasyonel varlıklar" için geçerli olduğunu söylediği "doğa yasası" ya da Kant'ın pratik akla dayanan ahlâk yasası acaba bu türden, insanın insansal özelliklerini yok eden, varolan herşeyi sırf bir araç olmaya indirgeyerek tür olarak insanın dünya üzerindeki geleceğini tehlikeye atan bir yasa olarak kabul edilebilir mi? Bu sorunun yanıtlanması özellikle gerekli görünüyor. Bugün yaşanan sorunlar gerçekten üç yüzyıl süren bir mayalanma döneminin ürünü olarak Aydınlanmanın ve Aydınlanmanın "babası" Kant'ın düşüncelerinin bir yansıması olarak görülebilir mi?

Aydınlanmanın din hakkındaki düşüncelerinden başlayarak bu soruları yanıtlamaya çalışmak istiyoruz.

Günümüzde Aydınlanmaya ve Aydınlanmanın önde gelen filozoflarından Kant'ın akıl görüşüne yöneltilen eleştirilerde dönemin *tarihsel* koşullarının gözardı edildiği anlaşıyor. Oysa Aydınlanma dönemi filozofları sorularını ve yanıtlarını hep belirli bir çağın beraberinde getirdiği sorunlardan hareketle oluştururlar. Aydınlanma dönemi düşünürlerinin akıldan hareket ederek geliştirdikleri din eleştirilerinde de kendi çağlarında yaşanan sorunlardan hareket ettikleri görülüyor. Aydınlanma çağı düşünürleri din adına yapılan kimi uygulamaların temelinde "iktidar" oluşumlarının yattığı saptamasından yola çıkarlar. Bu oluşumları açığa çıkartabilmek amacıyla aklın ve inancın sınırlarını araştırma konusu yaparlar.

18. yüzyıl filozofları çağlarında dine dayandırılan kimi uygulamaların ve normların insan olmaya zarar veren uygulamalara dayanak yapılmasını eleştirirler. Buradaki asıl kaygı dinleri kökten tahrip etmek değil, insan türünün bir "ürünü" olan din olgusunun insanın insansal olanaklarını engellemesinin önlenmesidir. Hume'un, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma'sında, Locke'un, Hoşgörü Üzerine Bir Mektup'ta ve Kant'ın ve "Aydınlanma nedir?" anketine verdiği yanıtlarda din ve iktidar ilişkisine yönelik düşüncelerinde hangi dinden olurlarsa olsunlar bütün insanlar için eşit haklar tanınmasını istemelerinin ardında böyle bir kaygı olduğu görülüyor. Aydınlanma dönemi düşünürleri, aklın "sınırları" hakkındaki düşünceleriyle bilginin nerede bittiği ve inancın nerede başladığı sorularına yanıt

vermeye çalışırlar. Bu sınır inancın bir iktidar aracı haline getirilmesinin meşru olmadığını gösterir.

Aydınlanma dönemi düşünürleri “akıl doğası” hakkındaki düşünceleriyle, dinde yer bulan din dışı geleneklerin ayıklanarak dinin tanrı ile kişi arasında bir bağ olarak kalmasını, dinin kamusal bir baskı aracı olmaktan çıkarılmasını sağlamaya çalışırlar. Dinin bir iktidar aracı olmasına yönelik bu yaklaşım eleştiriye açık demokratik toplumların da temelini oluşturur. Aydınlanmanın bu amacı doğru görülmediğinde, Aydınlanma dönemi, sanki dine karşıt, dinin bir grup filozof tarafından ortadan kaldırılmasına çalışılan bir dönem olarak değerlendiriliyor.

Çağdaş felsefedeki akıl eleştirilerinde insan hakları idesinin çerçevesinin çizildiği dönemin 18. yüzyıl olduğu, bu fikrin gerçek anlamda sahibinin “Aydınlanma aklı” olduğu genellikle görmezden geliniyor. “Aydınlanma aklı” diye bütün bir çağın entelektüel yaklaşımına ilişkin belirlemeler yapılabilmesine zemin olabilecek bir akıl varsa, bu akıl, öncelikle insanı değerli bir varlık kabul ederek haklarını koruma altına almayı gerekli kılan bir akıldır. İnsanın diğer varolanlardan farklı olarak bir “fiyatı” değil de “değeri” olduğu düşüncesi ile insanın böyle bir varlık olarak hakları ve ödevleri olduğu düşüncesi arasındaki bağlantı Aydınlanma dönemi filozoflarının, özellikle de Kant’ın akıl anlayışının bir başarısıdır. Aydınlanma dönemi düşünürü olarak Kant akıl kavramına dayanarak “dünya yurttaşlığı” fikrini ileri sürdü (Kant 1982).

Günümüzde akla yönelik feminist eleştiri, aklın insan türünde eş yapıda kabul edilmesini eleştirir. Oysa Aydınlanmanın akıl anlayışı 18. yüzyılda ve izleyen dönemlerde kadın hakları açısından son derece olumlu sonuçlar doğurdu. 18. yüzyılda Aydınlanmanın aklın insan türünün bütün üyelerinde eş yapıda olduğu savı çok önemli bir dönüşüme işaret eder. Bu savın kadınlar için anlamı, kadınların da erkekler ile aynı zihinsel basamakta olduğudur. Aklın insan türünün bütün bireylerinde eş yapıllığı bilginin bir sonucu olarak, kadınların erkeklerle aynı eğitimden geçmelerinin, kadınların toplumsal yaşamda ikinci plana atılmalarını engellemenin başlangıcını oluşturduğu söylenebilir (Rullmann 1996:201-202).

Bu çalışmanın birinci bölümünde, Aydınlanma dönemi düşünürlerinin akıl anlayışının iktidarların toplum üzerindeki “bahçıvanlık” niyetlerini gerçekleştirmelerini olanaklı kıldığı düşüncesi dile getirilmişti. Oysa bu çalışmada ele alınan Aydınlanma Dönemi filozofları olan Locke, Hume ve Kant’ın akıl anlayışları, öne sürülenlerin aksine, bireyin devlet karşısında korunmasını temel alır. Kant’ın Aydınlanmanın ne olduğunu anlatan temel metinlerden biri olarak kabul edilen “Aydınlanma nedir” başlıklı kısa yazısı ve Saf Aklın Eleştirisinin ikinci baskısının önsözü bile bu konudaki akıl eleştirilerinin yanlışlığını ortaya koymaya yeterlidir.

Çağdaş felsefedeki akıl eleştirilerinin ikinci türü, araçsal aklın eleştirisiydi. Araçsal akı eleştiren filozoflar, kendileri akı yalnızca ve yalnızca bir neden sonuç bağlantısı kurma yetisi olarak gördüklerinden olsa gerek, Aydınlanma döneminde —özellikle Kant tarafından— dile getirilen akıl kavramını da öyle anlıyorlar.

Kant etiği akla dayalı bir etik görüşüdür. Ama bu etik görüşünde akıl, yapılacak eylemin şu ya da bu amaç için yararlı olup olmadığını ölçme yetisi değildir. Akıl eylemde kendisi amaç olarak değerli, evrendeki biricik özerk varlığı korumayı sağlayan eylemlerin kaynağıdır. Kant’ın çözmeye çalıştığı sorun faydacılar gibi ‘toplumda nasıl refah içinde yaşanır?’ sorusu değil, ‘kişiler arası ilişkilerde insanın varlıksal özelliğine uygun temelin ne olduğu?’ sorusudur. Bu nokta aklın yarar zarar ikiliği üzerine işleminin, bugünün ifadesiyle söylenecek olursa “rasyonel eylemin” ötesine geçer. Oysa 19. yüzyılda Schopenhauer’den başlayarak günümüze gelinceye değin pek çok Kant eleştirmeni bugün Kant’a baktıklarında onda, amaç-araç rasyonalitesi anlamında bir “rasyonel eylem kuramı” buluyorlar. Rasyonalite hep belirli bir tek durumda ulaşılması hedeflenen amaç için nelerin yapılması gerektiğini dile getirir. Kant’ın etik görüşünde karşımıza çıkan akıl ise, tek tek durumlara göre değişen amaçlar ve araçları değil, en temelde duran amaçları görme yetisidir.

Aklı rasyonalite ile eşleştiren filozoflara göre ise, dünyanın bugünkü durumunun ardında amaç araç ilişkisi kurmayı amaçlayan akıl, yani belirli bir

anlamdaki rasyonalite bulunur. Çağdaş felsefede aklın rasyonalite ile özdeşleştirilmesi, akıl eleştirisi ile rasyonalite eleştirisinin de iç içe geçmesine neden oluyor. Dolayısıyla akıl eleştirisi, günümüzde, genellikle rasyonalite eleştirisi olarak karşımıza çıkıyor. Çağdaş felsefede aklın rasyonalite ile özdeşleştirildiği ve akıl eleştirisi adı altında çeşitli rasyonalite tiplerinin (en başta da araçsal rasyonalitenin) eleştirisinin yapıldığı söylenebilir.

Aydınlanma dönemi filozoflarının, özellikle de Kant'ın yapmaya çalıştığı akıl (Vernunft) ve zekâ (Klugheit) ayrımı gözetilmediğinde, bu iki kavram araçsal rasyonalite altında toplanıyor. Akıl ve rasyonalite arasında bir ayrım gözetilmediğinde, ahlaki fenomenlerin “rasyonellik-dışı” olduğu, yani “amaç düşüncesinden ve kâr-zarar hesaplarından önce” geldikleri savı Kant'a karşı bir eleştiri olarak dile getiriliyor (Baumann 1998:21). Oysa bu tam da günümüzde eleştiriye konu yapılan “modern filozofların”, Aydınlanma dönemi filozoflarının görüşüdür. En başta, insan bir araç olarak görülmemeli, insan kendi başına değerli bir varlıktır diyen Kant'ın etik görüşü ve bu görüşün dayandığı akıl anlayışı çağdaş akıl eleştirisini yanlışlamaktadır. Kaldı ki, Locke'un “rasyonel doğa”nın neler ile yükümlü olduğunu anlatmaya çalıştığı “doğa yasası üzerine” başlıklı çalışması da Baumann'ın —ve diğer başka pek çok filozofun— akıl ve rasyonalite arasında gerçekleştirdiği özdeşleştirmenin yanlışlığını gösteriyor.

Kant akıl görüşüyle etik anlamda doğru eylemin, eylemin yöneldiği “kişileri” araç olarak görmeme ilkesine dayandığını temellendirir. Bu ise bir araç haline getirilmemesi gereken bir varlık olarak insan türünün kendisinin —tam da Horkheimer'in aradığı anlamda— bir nihai amaç olduğunu gösterir.

Kant etik görüşünde dile getirdiği akıl kavramıyla ahlâksal ve ahlâksal olmayan eylemlerin belirleyicileri arasında bir ayrım yapmaya çalışır. Bu ayrım, “ahlâksal” denebilecek eylemin, yalnızca eylemin yöneldiği kişide insanın değerli bir varlık olduğu düşüncesine zarar vermeyecek eylem olduğu sonucuna varır. Kant etiğinde böyle bir eylemi olanaklı kılan temelin adıdır akıl. Genel olarak insan ve insan türünün evrende biricikliğini sağlayan özellikleri hiçbir şekilde bir araç olarak

görülmemelidir. Aydınlanma döneminde dile getirilen ve Kant'ın etik görüşünde en üst noktaya taşınan bu akıl anlayışı, günümüzde insan hakları idesinin temellerini oluşturuyor.

Bu çalışmada Aydınlanma dönemi akıl anlayışına ilişkin eleştirileri incelenen düşünürler Aydınlanmanın akıl anlayışını yalnızca sorunlarla bağlantılı olarak düşünüyorlar. Söz gelimi yalnızca araçsal-totaliter aklın gerçeklikteki izlerini sürdüklerinden olsa gerek Aydınlanma aklını Hitler ya da Stalin'le özdeşleştirmeye çalışıyorlar. Bu düşünürler Batı uygarlığında bu anlayışa karşıt geleneklerin de olduğunu göremiyorlar.

Sözelimi ırkçılığın, antisemitizmin, kapitalizmin... Aydınlanma aklının doğrudan ya da dolaylı ürünleri olduğu söylenirken insan hakları geleneğinin neyin ürünü olduğu göz önünde bulundurulmuyor. Batı uygarlığını akıl kavramından hareketle eleştirmek akıl kültürü olarak nitelenen Batı'da ortaya konan insansal başarıları görmezden gelmekle sonuçlanmamalıdır. Sözelimi Birleşmiş Milletler, Kant'ın gelecekte gerçekleşeceğini öngördüğü "dünya yurttaşlığına dayalı hukuk düzeninin" başlangıcı olarak görülebilir (Apel 2003).

Ayrıca yine bu çalışmada "rasyonel olan"a ilişkin günümüzdeki kavramsal içeriklendirme ile Aydınlanma döneminde bu kavrama verilen içeriğin birbirinden tümüyle farklı olduğu da ortaya çıkıyor. Günümüzde "rasyonalite" amaç araç ilişkisinin doğru kurulabilmesine işaret ederken, Aydınlanma dönemi düşünürleri için ise, rasyonel olmak, amacın kendi başına değerine uygun eylemlerde bulunmaya işaret eder.

Çoğulcu-göreci akıl eleştirisinin bakış açısından bakıldığında, sanki Kant ahlak yasasını dile getirmeden önce, insanlar arasında kişilerde insan olmanın değerini korumayı amaçlayan *tek tek* eylemler hiç olmamış gibi görülüyor. Çünkü onlara göre, Aydınlanma dönemi filozoflarının akıl dedikleri şey, yalnızca kendi akıllarıydı ve ahlaklılıktan anladıkları da geleneksel olarak edindikleri fikirlerden

ibaretti. Böylece Baumann'ın bakış açısına göre akla dayalı bir "yasa"dan¹ söz etmek, bir filozofun kendi keyfi tasarımlarını, düşüncelerini iktidara dayanarak diğer insanlara kabul ettirmeye çalışması anlamına gelir.

Çoğulcu-göreci akıl eleştirisine göre, akla dayanarak insan olan her yerde geçerli olabilecek nitelikte bir ahlâksal temel bulunduğundan söz etmek, "evrensellik" talebidir. Baumann, Kantçı anlamda bir yasa olarak dile getirilen ahlak yasasını, insan olan her yerde zorunlu geçerlilik olarak anlamakta ve bu anlayışına da "evrensellik" adını vermektedir (Baumann 1998:55). Oysa en başta Kant'ın kendisi ahlak yasasının bir zorunlu geçerlilik olmadığını vurgular. Ahlak yasası ancak "herkes için bir geçerlilik"tir (Kant 1995b). Böylece nerede ahlâksal bir eylem ortaya çıkıyorsa orada mutlak olarak ahlak yasası ile karşılaşırız. Eş deyişle, ahlâksal olarak nitelenebilecek tek tek eylemler varsa o tür tek tek eylemlerin ortak tabanı eylemin yöneldiği kişide insanlığın bir araç olarak değil, kendi başında değerli bir varlık olarak kabul edilmesidir. Ama insanın kendisinin değerli bir varlık olduğu düşüncesi insan türünün eylemlerini zorunlu olarak belirlemez. Çoğulcu-göreci akıl eleştirisi ise bu türden bir "yasa"nın bilgisini ortaya koyma girişimini bile "komünal iddiaların" ahlaki yargı verme kapasitesine olanak vermediği için eleştirir. Çünkü bu "bilgi", onlara göre, "toplulukların" ahlaki yetkilerini ellerinden alma girişimi anlamına gelir (Baumann 1998:55).

Çoğulcu-göreci akıl eleştirisi açısından bakıldığında, 'ahlâksal bir eylemin öncelikle eylemin yöneldiği kişide etik değerlerin' korunmasını sağlaması *gerektiği* kuralı ile 'kara kafalıların kanlarının helal' olduğu kuralı arasında bir fark yoktur. Bu iki kuralın bir arada bulunması yalnızca bir "kurallar çoğulluğu" (Baumann 1998:33) anlamına gelir. Kültürel çoğulluğa olanak tanımak adına Aydınlanmanın akla dayalı bir etik anlayışını reddetmenin vardığı yer, çoğulluğun ortadan kalkmasının temelini de oluşturur. Bütün "değer"lerin sadece "görelî" olduğunun savunulmasının, vardığı yer burasıdır.

¹ söz gelimi Kant'ın ifade ettiği biçimde bir ahlak yasasından

Kaldı ki, “insanın evrensel özelliklerinin farklı kültürlerde farklı inşa edildiklerine dikkati çekme, bu evrensel özelliklerin çürütüldüğü anlamına gelmez.” (Eagleton 1999:65). Çoğulculuk ve görecilik açısından dile getirilen akıl eleştirisi, tutarlı bir biçimde yürütüldüğünde kendi kendini ortadan kaldırmaya varır. Çünkü birbirinden farklı insansal yaşam biçimleri arasında yalnızca birbiriyle “karşılaştırılmaz” farklılıklar varsa ve insanlararası ilişkilerin biricik amacı bu farklılıkların kabulü ise, dünyada insan türünün insansal olanaklarının korunmasını ve geliştirilmesini sağlayacak koşullar bütünü anlamında kültüre de yer kalmaz (Apel 2003:43). Çünkü insanlar arasında yalnızca farklılıklar varsa, Avrupalı sömürgecilerin tarih boyunca dünyanın dört bir yanında yaptıklarına nasıl karşı çıkılabilir? Çünkü Avrupalılar da kendi kültürlerinin gereğini yerine getirmektedir. İşte Aydınlanma döneminin günümüzde çok eleştirilen akıl anlayışı bu karşı çıkışın temeline işaret eder. Aydınlanma dönemi düşünürleri “Aydınlanmanın aklı”na dayanarak, daha 18. yüzyılda Avrupalıların dünyanın dört bir yanında yaptıkları “vahşiliklerin” yanlışlığını anlatmaya çalışırlar. Aydınlanma dönemi filozofları bu düşüncelerini bugün baskıcılığa yol açtığı gerekçesiyle çok eleştirilen “aklın birliği” savına dayandırırılar.

Çağdaş felsefede aklın genellikle amaçlar araçlar arasındaki bağlantıyı doğru kurmayı sağlayan yeti olarak anlaşıldığını görüyoruz. Oysa, felsefe tarihi bize nedensel bağlantılar kurma yetisi olarak akıl ile, ilkeleri —arkheleri— görme yetisi olarak aklın farklı anlamlara geldiğini gösteriyor. Ama bu ayrım gözden kaçırılınca, akıl sahibi varlık olarak insan türünün başardıkları değil de yalnızca başaramadıkları görülüyor. Yani söz gelimi ırkçılık aklın suçu olarak görülürken, ırkçılığa karşı çıkan hümanist geleneğin de aklın ürünü olduğu görülmüyor. Aklın insan türünün bir aracı olduğu, kendi başına bir şey yapmadığı, yapamayacağı, yalnızca tek tek insanların akıllarıyla insanca ya da “hayvanca” şeyler de yapabileceği unutulmamalıdır (Kaygı 1999:80-82).

KAYNAKÇA

- ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*, (1951) (Çev: Mehmet Harmancı), İstanbul: Om Yayınevi 2003
- ADORNO, Theodor W. *Otoritaryen Kişilik Üstüne*, (Çev:Doğan Şahiner), İstanbul: Metis Yayınları 2000
- APEL K.-O. ve KETTNER M. (Ed.) *Die Eine Vernunft Und Die Vielen Rationalitäten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag: 1996
- APEL, Karl-Otto. “Bugün Evrensel Bir Etiğe Gereksinim Duyuyor muyuz?”, (Çev: Taşkın Ketenci), Kaygı Dergisi, 2003 Yaz
- APPIGNANESİ, Richard –GARRAT, Chris. *Postmodernizm-Yeni Başlayanlar İçin*, İstanbul: Milliyet Yayınları-AD Kitapçılık A.Ş. 1998
- AQUINAS, Thomas. *Über sittliches Handeln* (Summa theologiae I-II q. 18-21 (Übers:Rolf Schönerberger) Stuttgart: Philip Reclam jun. 2001
- ARİSTOTELES. *Über die Seele*, (Çev: Adolf Busse), Leipzig: Felix Meiner Verlag , 1922
- ARİSTOTELES. *Metafizik*, Cilt I, (Çev:Ahmet Arslan) İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1985
- ARİSTOTELES. *Metafizik*, Cilt II, (Çev:Ahmet Arslan) İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1993
- ARİSTOTELES. *Kategoriler*, (Çev: Saffet Babür), Ankara: Dost Kitabevi, 1996a
- ARİSTOTELES. *Nikomakhos'a Etik*, (Çev: Saffet Babür), Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997

ARİSTOTELES. *Eudemos'a Etik*, (Çev: Saffet Babür), Ankara: Dost Kitabevi, 1999

ARİSTOTELES. *Ruh Üzerine*, (Çev: Zeki Özcan), İstanbul: Alfa Basın, Yayın Dağıtım, 2000

AUER, Dirk. "Fortschritt, Vernunft und Aufklärung", Dirk Auer, Thorsten Bonacker, Stefan Müller-Dooch (ed), (in) *Die Gesellschaftstheorie Adornos: Themen und Grundbegriffe* Darmstadt: Primus Verlag, 1998

BAUMANN, Zygmund. *Postmodern Etik*, (Çev: Mehmet Küçük) İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1988

BAUMANN, Zygmund. *Modernlik ve Müphemlik* (Çev: İsmail Türkmen) İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003

BAUMGARTNER, Hans Michael. *Kants "Kritik der Reinen Vernunft"* München: Verlag Karl Alber, 1988

BAYKAN, Fehmi. *Aydınlanma Üzerine Bir Derkenar*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 1996

BENHABİB, Şeyla. *Modernizm Evrensellik ve Birey*, (Çev: Mehmet Küçük) İstanbul: Ayrıntı Yayınları 1999

BÖHME, H. VE BÖHME G. *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1996

BRÖCKER, Walter. *Aristoteles*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 1974

CAPELLE, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, (Çev: Oğuz Özügöl), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994

CAPELLE, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe II*, (Çev: Oğuz Özügöl), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995

CASSİNER, Ernst. "Aydınlanma Çağının Düşünme Biçimi", (Çev: Doğan Özlem) *Felsefe Tartışmaları* Sayı:15, 1994

CASSİNER, Ernst. *İnsan Üstüne Bir Deneme* (Çev: Necla Arat) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997

CASSİNER, Ernst. *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998

ÇOTUKSÖKEN, Betül. *Ortaçağ Yazıları*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1993

DAŞKAYA, İbrahim. *Yirminci Yüzyıl Bilim Felsefelerindeki Relativist Eğilimlerin Nedenlerinin İncelenmesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995

DEDEOĞLU, Gözde. *Etik Düşünce ve Postmodernizm*, İstanbul: Telos Yayıncılık, 2004

DEMİROVIĆ Alex. *Der nonkonformistische Intellektuelle*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1999

DERRIDA, Jacques. *Grammatologie*, Frankfurt am Main Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1994

DESCARTES, Rene. *Ahlâk Üzerine Mektuplar*, (Çev: Mehmet Karasan), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1946

DESCARTES, Rene. *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*,
Hamburg:Felix Meiner Verlag, 1959

DESCARTES, Rene. *Metafizik Düşünceler*, (Çev: Mehmet Karasan) Milli Eğitim
Bakanlığı Yayınları, 1962

DESCARTES, Rene. *Metot Üzerine Konuşma*, (Çev: K. Sahir Sel), İstanbul: Sosyal
Yayınlar, 1984

DESCARTES, Rene. *Felsefenin İlkeleri*, (Ç: Çev Mesut Akın),
İstanbul: Say Yayınları, 1992

DESCARTES, Rene. *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, (Çev: Müntekim Ökmen),
İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1999

EAGLETON, Terry. *Postmodernizmin Yanılsamaları*, İstanbul: Ayrıntı
Yayınları, 1999

FARABİ. *Maani-Ül-Akl*, (Çev: Hilmi Ziya Üllken), İstanbul: Kanaat Kitabevi
1940

FARABİ. (Alfarabi's Philosophische Abhandlungen), (Überstezung: Fr.
Dieterici), II: Der Intellect, Frankfurt/Main: Minerva GMBH 1976

FARABİ. *İdeal Devlet*, (Çev: Ahmet Arslan), Ankara: Vadi Yayınları, 1997

FEYERABEND, Paul. *Özgür Bir Toplumda Bilim*, (Çev: Ahmet Kardam),
İstanbul: Ayrıntı Yayınevi, 1991

FEYERABEND, Paul. *Akla Veda*, (Çev: Ertuğrul Başer) İstanbul:Ayrıntı
Yayınları 1995a

FEYERABEND, Paul. *Yönteme Hayır*, (Çev: Ahmet İnam), İstanbul: Ara Yayınları, 1995b

FEYERABEND, Paul. *Anarşizm Üzerine Tezler* (Çev: Ekrem Altınsöz), Ankara, Öteki Yayınevi, 2000

FOUCAULT, Michel. *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, (Çev: Işık Ergüden, Osman Akinhay, Ferda Keskin) İstanbul: Ayrıntı yayınları 2000

FOUCAULT, Michel. *Deliliğin Tarihi*, (Çev: Mehmet Ali Kılıçbay) Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2000

GADAMER Hans, Georg. *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.C.B. (Paul Siebeck), 1965

GADAMER Hans, Georg. *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991

GERT, Bernard. "Substantielle Rationalität", K. O. APEL und M. KETTNER (Ed): *Die Eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt am Main: 1996

GLOY, Karen. *Vernunft und das Andere der Vernunft*, München: Alber Verlag, 2001

GOETHE Johann Wolfgang. *Faust*, (Çev: Nihat Ülner) Ankara: Öteki Yayınevi, 2000

HABERMAS, Jürgen. *Erläuterungen Zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991

HABERMAYER, Wolfgang. "Bedingungen der Möglichkeit zum Sprechen über das Eigene" (polylog. Forum für interkulturelles Philosophieren) <http://www.polylog.org/lit/2/rvw7-de.htm>, 2001

HERDER, Gottfried Herder. "Wort und Begriff der Humanität" E. BAHR (Ed.), *Was ist Aufklärung*, Stuttgart:Philipp Reclamjun. GMBH:1996

HOBBS, Thomas. *Leviathan*, (Çev: Semih Lim), İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları, 1993

HEIDEGGER, Martin. *Profesör Heidegger 1933'te Neler Oldu?* (Çev: Turhan Ilgaz,) İstanbul:Yapı Kredi Yayınları, 1993

HÖFFE, Otfried. *Praktische Philosophie*, Berlin: Akademie Verlag, 1996

HÖFFE, Otfried. *Lesebuch zur Ethik* München: Beck'sche Reihe, Verlag C.H. Beck, 1998

HÖFFE, Otfried. *Aristoteles*, München: Verlag C.H. Beck, 1999

HORKHEIMER, M ve ADORNO, T.W. *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1969

HORKHEIMER, Max. "Vernunft und Selbsterhaltung", Frankfurt am Main: Gesammelte Schriften Band 5, Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950, Hrsg: Guzelin Schmid Norr, S. Fischer Verlag, 1987

HORKHEIMER, Max. *Akıl Tutulması*, (Çev: Orhan Koçak), İstanbul: Metis Yayınları, 1998

HORKHEIMER, Max. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft und Notizen 1949-1969*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1991

HORKHEIMER, M. ADORNO, T.W. *Aydınlanmanın Diyalektiği I*, (Çev: Oğuz Özügül) İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995

HORKHEIMER, M. ADORNO, T.W. *Aydınlanmanın Diyalektiği II*, (Çev: Oğuz Özügül) İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996

HUME David. *Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, (Überstzt Carl Winckler), Hamburg: Verlag Von Felix Meiner

HUME David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, (Çev:Oruç Aruoba), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976

HUME David. *Din Üstüne*, (Çev: Mete Tuncay), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1995

HUME David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, (Çev: Aziz Yardımlı),İstanbul: İdea Yayınevi, 1997

HUSSERL, Edmund, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*, (Çev: Ayça Sabuncuoğlu, Önay Sözer) İstanbul: Afa Yayınları, 1994

JAY, MARTİN. *Diyalektik İmgelem*, (Çev: Ünsal Oskay), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989

KAHRAMAN, Hasan Bülent. "Modernden Postmoderne Bir Tanımsızlık Alanı: Akıl", Varlık Edebiyat ve Sanat Dergisi, Sayı 1057, Eylül 1995: 2-6)

KANT, Immanuel. *Kritik der Reinen Vernunft*, (Hrsg Wilhelm Weischedel), Insel Verlag, 1960a

KANT, Immanuel. *Metaphysik der Sitten*, (Hrsg Wilhelm Weischedel), Insel Verlag, 1960b

KANT, Immanuel. “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, (Çev: Uluğ Nutku), Yazko Felsefe Yazıları 4.Kitap, 1982b

KANT, Immanuel, *Seçilmiş Yazılar*, (Çev: Nejat Bozkurt) İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984

KANT, Immanuel. “<<Aydınlanma Nedir?>> Sorusuna Yanıt” (Çev: Nejat Bozkurt), *Seçilmiş Yazılar*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984

KANT, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*, (Çev: Ioanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1994

KANT, Immanuel. *Prolegomena*, (Çev: Ioanna Kuçuradi, Yusuf Örnek), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995a

KANT, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin* Temellendirilmesi, (Çev: Ioanna Kuçuradi), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995b

KANT, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt am Main: Shrkamp Taschenbuch Verlag. Hrsg: Wilhelm Weischedel, 1995c

KANT, Immanuel. “Beantwortung derFrage: Was ist Aufklärung”,
Was ist Aufklärung, (ed) Ehrhard Bahr, Stuttgart:Philipp Reclamjun. GMBH,1996

KAYGI, Abdullah. “Geçmiş ile Gelecek Arasında Kimlik”, *50 Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye’de ve Dünyada İnsan Hakları*, (Hazırlayanlar: Ioanna Kuçuradi ve Bülent Peker), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999

KAYGI, Abdullah. “Evrensellik Kavramı ve İnsan Hakları”, *Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe*, (Derleyen: Betül Çotuksöken), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2001

KOYRE Alexandre, *Bilim Tarihi Yazıları*, (Çev: Kurtuluş Dinçer), Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2000

KRANZ, Walther, *Antik Felsefe*, (Çev: Suad Y. Baydur), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984

KÜKEN, Gülnihal. *İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 1996

LENK, Hans, *Pragmatische Philosophie*, Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag, 1975

LENK, Hans, *Pragmatische Vernunft*, Stuttgart: Philipp Reclam, 1979

LLOYD, Genevieve, *Erkek Akıl*, (Çev: Muttalip Özcan) İstanbul: Ayrıntı Yayınları 1986

LOCKE, John. *Uygar Yönetim Üstüne İkinci İnceleme’den Seçme Parçalar*”, (Çev: Mete Tunçay) (Ed), *Batı’da Siyasal Düşünceler tarihi-2*, Ankara: Teori yayınları, 1986

LOCKE, John. *İnsan Anlağı Üzerine Bir Deneme*, (Çev: Vehbi Hacıkadıroğlu), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992

LOCKE, John. *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, (Çev: Melih Yürüşen), Ankara: Liberte Yayınları, 1998

LOCKE, John. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme Cilt II*, (Çev: Meral Delikara Topçu), Ankara:Öteki Yayınevi, 1999a (Birinci baskı)

LOCKE, John. *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*, (Çev: İsmail Çetin), İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999b

LOCKE, John. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme Cilt I*, (Çev: Meral Delikara Topçu), Ankara:Öteki Yayınevi, 2000 (İkinci Baskı)

LYOTARD, Jean-François. *Das postmoderne Wissen: Ein Bericht*. (Aus der Franz. Von Otto Pfersmann) Graz:Edition Passagen, 1986

LYOTARD, Jean-François. “*Postmodern Nedir Sorusuna Cevap*” (Çev: Dumrul Sabuncuoğlu), Postmodernizm, (Haz. Necmi Zeka), İstanbul: Kıyı yayınları 1994

LYOTARD, Jean-François. *Postmodern Durum*, (Çev: Ahmet Çiğdem) Ankara: Vadi Yayınları, 2000)

MARCUSE, Herbert. *Tribstruktur und Gesellschaft*, (Çev: Marianne von Eckard Jaffe), Surkamp Verlag, 1970

MARCUSE, Herbert. *Tek Boyutlu İnsan*, (Çev: Afşar Timuçin-Teoman Tunçdoğan) İstanbul: May yayınları 1975

MARCUSE, Herbert, *Der eindimensionale Mensch*, (Çev: Alfred Schmidt) Hamburg: Deutsche Taschenbuch Verlag 1988,

MARQUARD, Odo. *Schwierigkeiten mit der Gesichtsphilosophie (Aufsätze)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1982

- METTRİE, Julien Offray De La. *İnsan, Bir Makine* (Çev: Zehra Bayramoğlu)
İstanbul: Süreç Yayıncılık, 1985
- MCINTAYRE, Alasdair, *Erdem Peşinde*, (Çev: Muttalip Özcan) İstanbul: Ayrıntı Yayınları 2001
- MENDELSSOHN, Moses. "Über die Frage: was heisst aufklären?", E. BAHR (Ed.), *Was ist Aufklärung*, Stuttgart:Philipp Reclamjun. GMBH:1996
- MILL, John, Stuart. *Faydacılık* ,(Çev: Şahap Nazmi Coşkunlar) İstanbul: M.E.B. Basımevi, 1965
- MORIN, Edgar, *Avrupa'yı Düşünmek*, (Çev: Şirin Tekeli) İstanbul: Afa Yayınları 1995,
- MÖLLER, Horst. *Vernunft und Kritik Deutsche Aufklärung im 17. und 18 Jahrhundert*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986
- MURDOCH Iris. *The Sovereignty of Good Over Other Concepts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1967
- NAGL-DOCEKAL, Herta, "Feministische Vernunftkritik", K. O. APEL und M. KETTNER (Ed): *Die Eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp:1996
- NATORP, Paul. *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Zweite, durchgesehene und mit einem metakritischen Anhang vermehrte Ausgabe, Leipzig: Felix Meiner, 1921.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Der Wille zur Macht*, Stuttgart: Kröner Verlag, 1996

- O'NEILL, Onora, "Aufgeklärte Vernunft", K. O. APEL und M. KETTNER (Ed):
Die Eine Vernunft und die vielen Rationalitäten, Frankfurt am Main:
 Suhrkamp
- PLATON. *Devlet*, (Çev: S. Eyüboğlu, A. Cimcoz), İstanbul: Remzi Kitabevi
 Yayınları, 1988
- PLATON. *Phaidon*, (Çev: Ahmet Cevizci), Ankara: Gündoğan Yayınları, 1995
- RESCHER, Nicholas, *Rationalität*, (Übrs:Axel Wüsthune), Würzburg: Verlag
 Königshausen&Homeyer, 1993
- RIEM, Andreas. "Aufklärung ist ein Bedürfnis des menschlichen Verstandes" E.
 BAHR (Ed.), *Was ist Aufklärung*, Stuttgart:Philipp Reclamjun. GMBH:1996
- ROUSSEAU, Jean, Jacques. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (Çev:R.
 Nuri İleri) İstanbul: Say Yayınları, 2001
- ROUSSEAU, Jean, Jacques. *Toplum Sözleşmesi* (Çev: Vedat Günyol) İstanbul:
 Adam Yayınları, 1990
- RULLMANN, Marit. *Kadın Filozoflar*,(Çev: Tomris mengüşoğlu) İstanbul: Kabalıcı
 Yayınevi, 1996
- SADE, Marquis de. *Yatak Odasında Felsefe*, (Çev: Kerim Sadı), İstanbul: Ayrıntı
 Yayınları, 2000
- SAHLİNNS, Marshall. *Kultur und praltische Vernunft*, (Überstezt von Brigitte
 Luchesi), Frankfurt am Main:Suhrkamp, 1994
- SARUP, Madan. *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, (Çev: A. Baki Güçlü)
 Ankara: Ark Yayınevi, 1995

SCHOPENHAUER, Arthur. *Preisschrift über die Grundlage der Moral, (in Zur Moral und Zum Richtigen Leben)*, Hrsg: Ludger Lütkehaus, Gütersloh: Haffmans Verlag, 1987

SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung (Band I ve II)*, Zürich: Haffmans Verlag, 1987

SLATER, Phil, *Frankfurt Okulu* (Çev: Ahmet Özden), Ankara:BFS Yayınları, 1989

STRAUSS, Levi-Claude. *Yaban Düşünce*, (Çev: Tahsin Yücel), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000

TOURAINE, Alan, *Modernliğin Eleştirisi*, (Çev: Hülya Tufan) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000

TÜRCKE, Christoph, *Cinsiyet ve Akıl*, (Çev: Mustafa Tüzel) İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1997

ÜLKEN, Hilmi Ziya, “İslam Felsefesinde Akıl ve İman Meselesi”, Felsefe Semineri Dergisi, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1939.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, İstanbul: Cem Yayınevi 1993

WEBER, Max, *Toplumsal Ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, (Çev: Prof. Dr. Özer Ozankaya), Ankara:İmge Kitabevi, 1995

WEBER, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* (Çev: Zeynep Gürata), Ankara: Ayraç Yayınları 1999

WELLMER, Albrecht. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1985

WELSCH, Wolfgang. *Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1996a

WELSCH, Wolfgang. "Vernunft und Übergang", K. O. APEL und M. KETTNER
(Ed): *Die Eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt am Main:
Suhrkamp, 1996b

WHITEHEAD, Alfred North. *Die Funktion der Vernunft*, (Aus dem Englischen
Übersetzt und Herausgegeben von Eberhard Bubser), Reclam, Ditzingen:
1995

WIELAND, Christoph Martin "Sechs Fragen zur Aufklärung", E. BAHR (Ed.), *Was
ist Aufklärung*, Stuttgart: Philipp Reclamjun. GMBH: 1996

ZEKA, Necmi. *Postmodernizm*, İstanbul: Kıyı Yayınları 1994