

**T.C.
EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Tarihi Bilim Dalı**

**KANT'IN FELSEFİ ANTROPOLOJİSİ VE ÇAĞDAŞ FELSEFEYE
ETKİLERİ**

DOKTORA TEZİ

Özlem DUVA KAYA

DANIŞMAN : Doç. Dr. Nilgün TOKER KILINÇ

İZMİR-2010

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne sunduğum “Kant’ın Felsefi Antropolojisi ve Çağdaş Felsefeye Etkileri” adlı doktora tezinin tarafımdan bilimsel, ahlak ve normlara uygun bir şekilde hazırlandığını, tezimde yararlandığım kaynakları bibliyografyada ve dipnotlarda gösterdiğimi onurumla doğrularım.

Özlem DUVA KAYA



TUTANAK

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun 10/ 02/2010 tarih ve 05/18 sayılı kararı ile oluşturulan jüri FELSEFE TARİHİ anabilim dalı doktora öğrencisi ÖZLEM DUVA KAYA 'nın aşağıda başlığı (Türkçe / İngilizce) belirtilen tezini incelemiş ve adayı 26/02/ 2010günü saat 13:30'da 90 dk süren tez savunmasına almıştır.

Sınav sonunda adayın tez savunmasını ve jüri üyeleri tarafından tezi ile ilgili kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapları değerlendirerek tezin başarılı/başarısız/düzeltilmesi gerekli olduğuna oybirliğiyle / oyçokluğuyla karar vermiştir.

BASKAN
Doç.Dr. Nilgün Tokar Kılıç
Başarılı ☒ 

Başarısız ☐

Düzeltilme (6 ay süreli) ☐

ÜYE
Prof.Dr. Taylan Altuğ
Başarılı ☒ 

Başarısız ☐

Düzeltilme (6 ay süreli) ☐

ÜYE
Prof.Dr. Ahmet Arslan
Başarılı ☒

Başarısız ☐

Düzeltilme (6 ay süreli) ☐

ÜYE
Yrd.Doç.Dr. Hakan Göbekcioğlu
Başarılı ☒ 

Başarısız ☐

Düzeltilme (6 ay süreli) ☐

ÜYE
Jüri üyesi Doç.Dr. Serim Sezer
Başarılı ☒

Başarısız ☐

Düzeltilme (6 ay süreli) ☐

Tezin Türkçe Başlığı : KANT'IN FELSEFİ ANTROPOLOJİSİ VE ÇAĞDAŞ FELSEFEYE ETKİLERİ

Tezin İngilizce Başlığı : KANT'S PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY AND ITS INFLUENCE ON CONTEMPORARY PHILOSOPHY

- * 1. Doktora Tezi savunma süresi asgari 90 azami 120 dakikadır.
- 2. Tutanak (jürinin karar ve imzaları haricinde) bilgisayarda doldurulmalıdır
- 3. Tez başlığı (İngilizce ve Türkçe) mutlaka belirtilmelidir.
- 3. Doktora Tez savunmasında üyelerden en az birinin üniversite dışından olması zorunludur.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	2
I. BÖLÜM: BİR DİSİPLİN OLARAK FELSEFİ ANTROPOLOJİ.....	12
A. Biyolojik Bakış Açısı	22
B. Kültürcü Bakış Açısı	27
C. Ontolojik Bakış Açısı	32
D. Çağdaş Felsefi Antropolojinin Açmazları.....	40
II. BÖLÜM: KANT'IN FELSEFİ ANTROPOLOJİSİ	46
A. Kant Öncesi İnsan Kavrayışları	47
1. Zoon Politikon.....	48
2. Homo Universalis	63
3. <i>Persona</i> Kavramının Doğuşu.....	66
4. Hümanizm	87
5. Öznenin Doğuşu: Modernizm.....	93
B. KARTEZYEN COGITO'YA KARŞI KANTÇI ANTROPOLOJİ.....	129
1. Eleştiri Öncesi Dönemde Antropolojinin Kaynakları	133
2. İnsanlığın Doğal Tarihi Düşüncesi.....	157
3. Doğal Tarih Düşüncesinden Antropolojiye.....	169
4. Rousseau Etkisi Ve Moralite-Antropoloji Bağının Kuruluşu	195
5. Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji.....	212
6. Kültürel Olan Evrensel Olan Karşıtlığı: Kant-Herder Tartışması	302
III. BÖLÜM: ÇAĞDAŞ FELSEFEDE KANT'A DÖNÜŞ.....	325
İletişimsel Rasyonalizasyonun Temeli Olarak Öznelerarasılık: Habermas	329
Yargıgücünün Kamusal Karakteri ve Öznelerarasılık: Arendt.....	356
SONUÇ	386
KAYNAKÇA	399
ÖZGEÇMİŞ	414
ÖZET	417
ABSTRACT	419

GİRİŞ

Özne düşüncesinin kökleri gerçek yaşam deneyimlerindedir. Her deneyimimizde bizimledir özne düşüncesi; bazen bir güç ögesi olarak, bazen de sözgelimi kendimizden uzaklaştığımızda, kendimizi sevmediğimizde, kendimizi anlamadığımızda bir yoksunluk duygusu olarak.

Alain Touraine¹

Felsefe tarihinin başından itibaren, felsefenin merkezi konularından birisi, insanın ne olduğunun araştırılması olmuştur. İnsanın ne olduğunun sorgulanması, tüm etkinlik alanlarıyla ilişkisinde insanı konu edinmek demektir. Bu nedenle baştan beri felsefe, kendi sorularını aynı zamanda insana dair bir tanımlama ihtiyacı içinde ele almıştır. Herakleitos'un ele aldığı tüm konuları “kendimi araştırdım” diyerek sunmasını referans alarak, felsefe tarihinin, insanın ne olduğuna dair bir incelemenin de tarihi olduğunu öne sürebiliriz.

Başlangıcından itibaren felsefenin insana dair temel ilgisi, onun ayırt edici niteliğinin ne olduğunu açığa çıkarmak yönünde olmuştur. Bu ayırt edici niteliklere göre insan, tarihin çeşitli dönemlerinde *zoon politikon*, *homo faber*, *animal symbolicum* ya da *ego cogito* gibi kavramlar aracılığıyla tanımlanmıştır. Aslında insanı kavrama çabalarının temelinde, insanın doğadan ve diğer canlılardan farklı olarak sahip olduğu kapasitelerin gösterilmesi yatar. Ne var ki insansal kapasitelerin ve genel olarak insanın ne olduğunu araştırmak, çoğunlukla metafiziğin konusu olarak görülmüş ve “İnsan nedir?” sorusu “Varlık nedir?” sorusuna bağlanarak ele alınmıştır. Dolayısıyla uzunca bir süre insana dair araştırma, fizik doğaya ait bir araştırmadan farklı ve imtiyazlı bir boyutta sürdürülen bir araştırma haline gelmemiştir.

¹ Alan Touraine, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek Miyiz?*, Çev: Olcay Kunal, YKY, 2005:91

Modern çağa kadar felsefe, insanın bilgisini doğadaki diğer varlıkların bilgisinden farklı bir yöntemle ele almaktan ziyade, insanın bilgisine doğanın bilgisi içerisinde ulaşmaya çalışmıştır. Böylece modern döneme kadar insanı kavrama çabası, kimi zaman insanın kozmosun bir parçası olarak görüldüğü, kimi zaman Tanrısal bir gücün yarattığı sınırlı bir varlık olarak konumlandırıldığı, kimi zaman ise sadece doğal-canlı bir varlık oluşunun merkeze alındığı bir kavrayış içerisinde ortaya konulmuştur.

İnsanın kendisine dair sorgulamasının tarihteki ilk mottosu olarak kabul edilen Herakleitos'un "kendimi araştırdım" sözü, Antik Yunan'ın, insanın bilgisine "doğanın bilgisi içinde" ulaşma yönelimini ifade etmekteydi. Antik Yunan'dan itibaren bir yandan varlık öte yandan da bilgi sorusu etrafında ortaya konulan "İnsan nedir?" sorusu, *episteme-doxa* arasındaki gerilimde ele alındığından dolayı, insan *doxa* alanına yerleştirilmiş ve insansal-kültürel yaşamda varsayılan bir *genel düzen* düşüncesi içinde ele alınmıştır. Böylece Antik Yunan felsefesi içinde insan, makrokozmosu yansıtan bir mikrokozmos olarak anlam kazanmıştır. İnsanın özüne dair bir açıklama olarak karşımıza çıkan bu yaklaşımın sonucunda, insan doğasının ne olduğuna dair metafizik bir ilke, felsefenin merkezine yerleştirilmiştir.

Antik Yunan'ın *kozmosun* bütünlüğü idesi içinde insan-doğa ayrımını, temelinde logos'un bulunduğu bir yapının *içindeki* bir ayrım olarak ele alışı, Stoacılar da büyük oranda sürmüştür. Bu nedenle Hristiyanlığa kadar insan ve doğa arasında yapısal bir farkın tesis edilebilmesi ve bu fark temasından hareketle bir insan anlayışının geliştirilebilmesi mümkün olmamıştır. Diğer yandan Stoacılık, antropolojik bakış açısından önemli olan bu ayrımı henüz ortaya koymamış olsa da, insanı kavramak bakımından Antik Yunan'dan farklı bir kavramsal zeminin doğduğu bir anı temsil eder.

Bu yeni kavramsal zemin, evrensellik ve buna bağlı olarak geliştirilen *insanlık* idesidir. Stoacılar, insanın doğa ile olan uyumunun, ancak onların eşit bireyler olarak ortak bir logos'a iştirak etmeleri durumunda mümkün olacağını düşünmektedirler. Daha sonra Aydınlanma'nın ortak akılsallık ve evrensel insanlık idesi kavrayışlarına da esin kaynağı olacak bu düşünceler, Antik Yunan'da görmediğimiz bir şekilde, evrensellik

talep eden bir kolektif sorumluluk duygusunun merkeze alınmasına yol açmışlardır. Stoacılara göre, bütün zamanlar ve bütün insanlar için aynı anda geçerli olacak yasaların keşfi, hem doğayla uyumlu bir biçimde yaşamının hem de farklı tikelliklerin *insanlık* idesi altında ve *kozmos*'un bütünselliğini bozmayacak biçimde bir araya gelmelerinin koşuludur. Böylece artık dünyevi olan, tekrarlanan süreçlerden ibaret olarak görülmeye başlanırken, insanın tarih içindeki rolü de moral idealleri gerçekleştirecek temel ve evrensel normları kendi yaşamının kılavuzu haline getirmek yönünde belirlenmiştir.

Stoacılık ile birlikte insan, tekil varoluşlarda değil, tümel bir bütünün parçası olmakla anlam kazanan *antropos* olarak tanımlanmaya başlanır. Bu dönemde *insan* ve *dünya* idelerinin evrensellik talebi içinde birbirine bağlandığını görürüz; ancak bu bağın Stoacılıkta da ontolojik bir temelde tesis edildiğini belirtmek gerekir. Stoacılıkta karşılaştığımız *antropos* kavramı, aslında artık insan türünün adı olarak felsefe tarihindeki yerini alır. Böylece Stoacılar, insanın biyolojik varoluşunu türsel ayrım kategorisi içinde ele alarak, insan doğasını canlılığa indirgenemeyecek bir şey olarak takdim ederler. Bu durumda Stoacılık türe özgü olanı, doğa yasası niteliğinde bir evrensel koşul olarak tanımlama şansını elde etmiştir. Artık insan türünün kendi özgüllüğünü görünür kılmasının tek yolu, *insanlık* idesine katılmaktır. Antik Yunan düşüncesinden miras alınan, tikelin ancak tümelin bir parçası olarak anlam kazandığı kozmoloji, Stoacı ontoloji ile birlikte bireysel-evrensel bağıntısına dönüşür.

Hristiyanlıkla birlikte bu bağıntı, insanın kendi varoluşunu ve kurtuluşunu gerçekleştirebileceği kutsal insanlık ailesi içinde sürdürülür. İnsanın doğa ile arasına bir mahiyet farkı koyduğu bir öğreti olarak Hristiyanlık, insanın kendisi için mücadelesinin de tarihini başlatır. Böylece ilk defa Hristiyanlık içerisinde insanın, doğa kavramının zedelenmesi pahasına anlam kazandığını görürüz.² Ancak insan,

² Tülin Bumin, Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza, YKY, 1996:13

kapsayıcı bir evrenin içinde hala güvendedir ve kendisini dünyaya katacak olan bağıntılara -tinsel evren içinde de olsa- sahiptir.

Rönesans ile birlikte yeni akılsallıkların keşfi sonucunda, bu evrensel insanlık ailesinin dışında kalan bazı tikelliklerin görülmesi, insanlığın önüne yeni bir problem koymuştur. İnsan, kendisini yeniden tanımlamak, daha da ötesi keşfetmek durumundaydı. Artık insanı tanımlayan şey, onun katıldığı kozmos ya da kutsal aile olamazdı; daha kapsayıcı ve kaynağını insandan alan bir düşünce tarzına ihtiyaç vardı. Hümanizm, bu keşfi, doğa kavramında yarattığı dönüşümle birlikte sağladı. Bu nedenle Aydınlanmanın hazırlayıcısı olarak görülen hümanizm, insanın, Tanrı'ya ulaşmak ve Tanrının özünü bilmek için sorgulayan değil, kendi özünü kendisi için araştıran bir varlığa dönüştüğü bir anı temsil etmektedir.

Görüldüğü gibi modern döneme kadar insan tasarımlarında merkezi olan şey, insanın kendisini, içinde bulunduğu dünyanın bir parçası olarak bu dünyanın neresinde konumlandıracağı ile ilgiliydi. İnsan, kendisini bazen doğadaki canlılığın, bazen döngüselliğin, bazen de doğaya yön veren bir tinselliğin parçası olarak anlamlandırmaktaydı. Dolayısıyla moderniteye kadar felsefenin “İnsan nedir?” sorusuyla ilişkilene biçimi, insanın kendisini dahil edeceği bir bütünselliğin hangi parçasında yer alacağı ve bu bütünsellikle ilişkisinin ne olacağı yönünde idi. Bu durumda insanın, felsefe tarihi içerisinde moderniteye kadar “varlık” sorusuna dahil edilerek incelendiği söylenebilir.

Modern düşünce, insanın varlık sorusu bağlamında ele alınması bakımından önemli bir kopuşu gerçekleştirmiştir. Modern dönemde insan, bilme kapasiteleri bakımından merkeze alınan bir varlık haline gelmiş ve bununla birlikte onun, doğadan ve diğer canlılardan kendi kapasiteleri bakımından bir mahiyet farkını barındırdığı düşünülerek, doğadan kopartılmış ve sonuçta, bir ayrım kategorisi içerisinde ele alınmıştır. Bu kopuşun yarattığı krizle birlikte insan, aynı zamanda doğa karşısında tam anlamıyla yetkin ve üstün bir “özne” olarak konumlandırılmıştır. Böylece “İnsan nedir?” sorusunun serüveni artık, insanın doğaya ya da kendisine dışsal herhangi bir şeyle temellendirilemeyeceği bir paradigma içerisinde sürdürülmekte; aslında neredeyse

sonlandırılmış olmaktadır. İnsanın kendi edimlerinin bilinçli öznesi olarak tanımlanmaya başlandığı modern düşünce, insan bilincinin kaynaklarını araştırırken kimi zaman Klasiklerin metafizik sorgulamasına geri dönmüş, kimi zaman da bizzat bu bilincin varlığından şüphe etmiştir. İnsanın kapasitelerinin ne olduğu ve bu kapasitelerin kaynağı sorunu, modern düşüncede de nihai olarak ya metafiziğin ya da epistemolojinin sorusu olarak görülmüştür. Kartezyen metodun solipsizmi ile empiristlerin rölativizmi arasında sıkışıp kalan “İnsan nedir?” sorusuna, moral bakımdan insanı dünyaya bağlayacak ya da insanın kendisini bütünlüklü bir biçimde dünyaya yerleştirmesini sağlayacak doyurucu bir yanıt verilememektedir. Kant’ın modern düşünce içinde yaratacağı kırılma tam da bu noktadadır: İnsanın kapasitelerinin sorgulanması, felsefi antropolojinin sorusu olarak, aslında insanın ayırt edici anlamda insan olma sürecinin hikayesidir.

İnsanın kendisini *kozmos*’un bütünlüğünden ayırıp ayrı bir araştırma konusu haline getirmesi, yani kendisini kendi nesnesi haline getirmesi, modernitenin yarattığı epistemolojik kırılma sonucunda mümkün olmuştur. Modernitenin yarattığı insan-doğa ayrımı, artık insanların içine dahil olacakları bir fiziksel ya da moral evren kalmadığı için, bir taraftan da felsefi antropolojiyi doğuracak koşulları hazırlamıştır.

Bu durumda Antik Yunan düşüncesinde bir *fail* (*agent*) olarak tanımlanan insanın, moderniteyle birlikte artık bir *ben* (*ego*) olarak kavranıldığına tanık oluruz. Bu paradigmatik değişimle birlikte doğan antropoloji, temelde insanın kozmos içerisindeki yerinin farklılaşmasından kaynaklanan bir ihtiyacın ürünüdür. Antik düşüncede insan, *zoon politikon* tanımına içkin olan bir toplumsallığın parçası olarak algılanmaktaydı. Toplumsallık, insanın kendi öznelliğinden hareketle kurduğu yapay bir “biraradalık formu” değil, kendisini açtırdığı bir eylem alanıydı. Bu nedenle insanın kendi tanımını kendisinden çıkarsamadığını, *kozmos*’un bütünlüğünden aldığını varsayan Antik Yunan insan tasarımı uyarınca insansal edim, insanın *kozmos*’a katılması ve onun bir parçası olarak algılanması için yeterliydi. Böylece insanın *zoon politikon* tanımına uygun yaşantısı, yine onun kendisine referansla açıklanacağı

güvenli bir evreni temsil etmekteydi. Bu nedenle Antik Yunan’da insan kendi bilincinden hareketle eyleminin belirleyicisi olmak bakımından bir *özne* değildi.

İnsanın modern epistemoloji içerisinde bir bilinç varlığı olmak bakımından ele alınmaya başlanması, kendi belirlenimini kendisinde bulan bu insanı bütün veçheleriyle tanımlama ihtiyacını doğurmuştur. Bu bakımdan modern düşüncenin insanı tanımlamaya yönelik girişimleri, *kozmos*’un güvenli bütünlüğünden kopmuş insanın, yetilerinin ve kendi dünyasının kurucusu olarak insana dönüşme sürecinin bir parçası olarak görülebilir. İlk olarak, Kartezyen *cogito* kavrayışı içerisinde bir bilinç varlığı olarak insanın kurucu niteliği önem kazanmıştı. Ancak bu kuruculuk, öznenin kendi içine kapalı bir varlık olarak tanımlanmasının yarattığı solipsizm nedeniyle antropolojik temellendirmeye konu olacak bir boyut taşımamaktaydı. Kısacası burada da hala bir antropolojiden söz etmek mümkün değildir. Fenomenal olandan ayrı tutulan bir akılsallığın fenomeni tesis ettiği ve yaşamdaki her şeyi düzenlediği bir dünyada fenomeni bilmek, insanın kendisine dönük bir araştırma olmaktan çok uzaktı.

İşte bu solipsizmin yarattığı teorik ve pratik sorunların aşılması ve aynı zamanda insanın kendi kapasitelerinin fenomenal alandaki işleyişinin açığa çıkarılması amacıyla insan-doğa ilişkisini yeniden formüle eden Kant, çok geç basılmasına rağmen *Kritikler*’den önce kaleme aldığı *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji* adlı kitabıyla, eleştirel felsefenin moral, politik ve estetik temellendirmelerinin ilk örneğini sunar. Bu nedenle onun antropolojisi, eleştirel felsefenin dayanaklarını sağlayacak olan argümanları içerir. Modern bir filozof olarak Kant’ın modernitenin sorunlarını teşhis etmiş olması onun, modernliğin sıkıntılarını düşünürken de kendisinden faydalanacağımız bir figür olmasını sağlamaktadır.

Kant’ın, “Kopernikçi bir devrim” olarak adlandırılan insan kavrayışının ayırt edici niteliği, onun felsefesini özne felsefelerinden ayıran antropolojik bakış açısından kaynaklanmaktadır. O, insana metafiziksel ya da tözsel hakikatlerin taşıyıcısı olması bakımından bir işlev yüklemeyi, bunun yerine insansal fenomenlerden hareketle insanın ne olduğunu açığa çıkarmaya çalışır. Kant, Kartezyen tasarımın bir yandan solipsizme neden olması, öte yandan ise mekanist bir evren tasarımına eklemlenerek bir moralite

kaybına yol açmasını şiddetle eleştirmektedir. Zira modern çağın Descartes’la başlayıp bütün Kartezyen paradigma içerisinde süren krizi, öznenin yaşamsal bağıntılarının kaybı, ontolojik bir dualizm temelinde kavranılan öznenin diğer öznelere ve doğadan kopartılması gibi sorunlar, empiristlerin veri olanı normalleştiren ve insana özgü incelemeyi bir doğal tarih anlatısı kapsamında irdeleyen bakış açıları içerisinde de aşılamamıştır. Zira empiristlerin insanı kavramaya yönelik çabaları da deneyimin belirlenimindeki zorunluluk kategorisine hapsolmuştur.

İşte böyle bir kriz ortamında felsefe, insanı bütün akılsal kapasiteleri ile kavrayacak ve aynı zamanda fenomenal varlığını da kuşatacak bir modelden yoksundu. Bu yoksunluğun pratik sonuçlarına dikkati çekerek Kant, eleştirel felsefesinin dayanağı olarak tesis ettiği antropolojisini, ben-diğeri ilişkisi üzerinde kurar ve rasyonel varlıklar olarak insanları, kendi kapasitelerini fenomenal alanda tanıyan ve tanımlayan aktörler haline getirir. Bu aktörler yaşamlarının kurucu ilkesini, temel olarak diğerleriyle kurdukları bir ortak dünyanın içinden tesis ederler.

Kant’ın felsefi antropolojisi, moral, politik ya da estetik temellendirmeler düzeyinde varlığını her zaman korumuş olan “İnsan nedir?” sorusuna, geleneğin, metafiziğin ya da duyusal dünyanın içinden değil, bizatihi insanın kendisini görünür kıldığı alanlardaki görünürlük biçimlerinden, yani insanın, kapasitelerini dünyaya katma ve kendisini dünyada kurma süreçlerinden hareketle yanıt verir. Kant’ın felsefesinde insan bir “tanım” değil, kendisini inşa eden bir “aktör”dür. İnsanın kendisini inşa etme süreci, tecrübenin öznesi olmakla mümkündür ve Kant’ta tecrübenin alanı bütün insanların dahil olduğu dünyadır. Bu durumda Kant’ın ortaya koyduğu “ben”, Allen Wood’un deyişiyle, *hem en tekil hem de en tümel olabilen ve aynı zamanda, kendisini başkası kılabilen bir terimdir.*³ Kant’ın antropolojisi, “ben” kavramında yarattığı bu

³ Allen Wood, *Kant*, Blackwell Publishing, 2005:33

dönüşümle, tikelin evrenselin baskısından kurtarılmaya çalışıldığı, diğer yandan solipsizme ya da rölativizme de terk edilmediği bir bakış açısını yansıtır.

Kant'ın felsefi antropolojisini, "İnsan nedir?" sorusunun serüveni içerisinde okumaya çalıştığımız bu çalışmanın amaçlarından biri, yirminci yüzyıldaki felsefi antropoloji kanonu içinde yer verilmemesine rağmen, Kant'ın felsefi antropolojisinin, çağdaş felsefi antropolojinin açmazlarına bir çözüm teşkil edebilme imkanı taşıdığını göstermektir. Bu amaçla çalışmanın birinci bölümü, antropoloji kanonunda yer alan çeşitli bakış açılarının ve bu bakış açılarının yarattığı sorunların tasvir edilmesine ayrılmıştır. Bu sayede Kant'ın insan anlayışının çağdaş felsefi antropolojiler için halen önemli bir kaynak teşkil ettiği gösterilebilir. Kant'ın felsefi antropolojisinin ayırt edici yönlerini ele almaya başlamadan önce, onun, tarihsel olarak taşıdığı anlamı ve hangi problemlere yanıt olarak ortaya çıkmış olduğunu ortaya koyabilmek için, Antik Yunan'dan başlayarak moderniteye kadar insan tasarımları da incelemeye dahil edilmiş ve bunların neden bir felsefi antropoloji olarak adlandırılmayacağı gösterilmeye çalışılmıştır.

Bu serimlemenin birincil hedefi, Kant'ın felsefi antropolojisini gerek kendisinden önceki gerekse çağdaşı olan düşünürlerin insan anlayışlarını eleştirerek tesis ettiğini göstermek ve onun insan anlayışının ayırt edici özelliklerini kavrayabilmemize imkan verecek zemini ortaya çıkarmaktır. Şüphesiz, bir Aydınlanma filozofu olan Kant'ın felsefi antropolojisinin biçimlenişinde Aydınlanma döneminin insan anlayışları önemli bir yer tutmuştur. Dolayısıyla bu dönemde ortaya çıkan çeşitli insan anlayışlarına ve Kant'ın bunlara yönelik eleştirilerine, Kant'ın felsefi antropolojisini serimlediğimiz ikinci bölümün sonunda özel bir yer vereceğiz. Nitekim Kant'ın, özellikle Herder'in antropolojisine ve doğal tarih düşüncesine mesafe alarak geliştirmiş olduğu antropolojisi, onun eleştirel felsefesinin ve antropolojik bakış açısının evrensel boyutlarını sergilemektedir. Bu evrensel boyut, bugün çeşitli teoriler içerisinde Kant'a dönüşün nedenlerini anlamada bize yol gösterici olacaktır.

Kant'ın felsefi antropolojisinin, çağımızda postmodern söylemlerce anlamı ve bütünlüğü parçalanmış olan insan idesine, kimlik ve farklılık taleplerinin etkisiyle

kendisini ayırım kategorileri üzerinde temellendiren teorilere bir karşı duruş niteliği taşıyıp taşıyamayacağını tartışmak da bu çalışmanın konusudur. Bu nedenle post modern dünyanın birbirleriyle bağıntısız öznellik ve tikelliklerinin aşılması, ortak bir akılsallığın tesis edilebilmesi için Kant'tan yardım alınıp alınamayacağını değerlendirebilmek amacıyla, üçüncü bölümde Habermas ve Arendt örneği üzerinden Kant'ın çağdaş felsefeye etkilerine kısaca değineceğiz. Postmodernizmin özne felsefesinde yarattığı kırılmalara derinlemesine girmeyeceğiz; ancak Kant'ın antropolojisinin belli kavramlarının felsefeye yeniden mal edilmesini kısaca tanıtmaya çalışacağız.

Bu mal edilişi anlatırken temel amacımız Kant'ın pragmatik bakış açısından antropolojisinin, onun eleştirel felsefesi içerisindeki merkezi yerini göstermektir. Bu amaçla Kant'ın antropolojik bakış açısının, onun eserlerine hakim olan temel argümanlarını da tanıtmayı hedeflemiş bulunmaktayız. Kuşkusuz bu hedefe yönelik olan bir çalışma, Kant'ın antropolojik bakış açısının ayırıcı yönlerini de ele almak ve irdelemek durumundadır. Bu nedenle çalışmamızın birinci bölümünü Antik Yunan'dan moderniteye kadar süregelen insan tasarımlarının, antropolojik bakış açısına katkılarını da dahil ederek tanıtmaya ve bu yolla Kant'ın antropolojisinin özgün yönlerini ortaya koymaya, genel olarak da felsefi bir antropolojiyi niçin Kant'ta bulduğumuzu ve daha önceki insan tasarımlarını niçin henüz bir felsefi antropoloji olarak tanımlayamacağımızı göstermeye ayırmış bulunmaktayız. Kant'ın felsefi antropolojisinin özgün yönlerini de ortaya koyan bu inceleme, “İnsan nedir?” sorusunun tarihsel serüvenini izleyerek antropolojinin modern bir disiplin olduğunu ve Kartezyen bilinç kavrayışına ve empirist ben anlayışına bir itiraz olarak ortaya çıktığını göstermeyi hedefler. Bu özgün yönlerin açığa çıkarılmasını hedefleyen ikinci bölümde ise Kant'ın eserleri, bu iddiamızı temellendirdiğimiz argümanların ortaya konulması ölçüsünde mal edilerek sorunsallaştırılmıştır. Bu nedenle Kant'ın eserlerinin analitik bir biçimde incelenmesinden ziyade onun antropolojik bakış açısının, eserlerine ve genel olarak eleştirel düşüncesine hakim olan boyutları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Zira Kant'ın antropolojik bakış açısının imkanları, çağımızın

sorunlarına karşı çağdaş politik teoriler içerisinde anlam kazanmış ve kullanışlı bir temel sağlamıştır.

Bu temeli betimlemenin kendisi de başlı başına bu çalışmanın ana hedeflerinden biridir. Özetle bu hedef, Kantçı bakış açısının öncelikle felsefi antropoloji kanonunda yer alan belli perspektiflerden farkını ortaya koymak, bununla birlikte felsefe tarihi içinde eleştirel felsefenin yarattığı kırılmaya ne tür bir katkısının olduğunu göstermektir. Bu amaçlarla gerçekleştirdiğimiz bu çalışmanın, hem bir felsefi disiplin olarak antropolojinin yerini ve önemini düşünmeye hem de özgül olarak Kantçı antropolojinin modernitede yarattığı kırılmanın ve günümüzdeki öneminin anlaşılmasına bir katkı sunacağını ümit ediyoruz.

I. BÖLÜM: BİR DİSİPLİN OLARAK FELSEFİ ANTROPOLOJİ

Felsefi antropoloji terimi, ilk defa Kant'ın Königsberg'de antropoloji, etik ve metafizik üzerine verdiği derslerde ortaya çıkmıştır. Kant'ın insanı kavramak bakımından metafiziğin yerine koymak için geliştirdiği felsefi antropoloji, Kant sonrası felsefede önemli bir düşünme zemini oluşturmuştur. Özellikle yirminci yüzyılda bağımsız bir disiplin haline gelmiş olan felsefi antropoloji, temelde “İnsan nedir?” sorusunu felsefenin merkezine yerleştirerek, insanın problematik varlığının, onun kendisi, içinde yaşadığı dünya ve pratik yaşantısındaki eylemleri bakımından ne anlama geldiğini sorgulamayı hedefler.

Şüphesiz, felsefe tarihinde baştan itibaren her zaman bir insan tasarımı söz konusudur. Ancak her felsefi insan tasarımını felsefi antropoloji disiplini içersine yerleştirmek mümkün değildir. Çünkü felsefi antropoloji yalnızca “İnsan nedir?” sorusu etrafında tanımlanamayacak olan, aynı zamanda “İnsan nasıl insan oldu?” sorusunu da içermesi gereken sistematik bir inceleme alanıdır. “İnsan doğası nedir?” sorusunun, “İnsan nasıl insan oldu?” sorusuna evrilmesinin anlamını kavramak için de insanı bir “ne’lik” ten hareketle kavrayan gelenekle, bir “oluş ya da inşa” olarak kavrayan düşünce biçimi arasındaki kopuş ve bağı aynı anda düşünmek gerekmektedir. Bu noktada, Kant'ın felsefi antropolojisi bir kırılma anını temsil etmektedir. Kant sonrası felsefede, gerek Kant'ın insan anlayışından beslenen, gerekse onun özne tasarımına karşı bir yanıt olarak geliştirilen antropolojik yaklaşımlar üzerinde, Kant'ın etkisi yadsınamaz. Bununla birlikte Kant'ın felsefi antropolojiyi bağımsız bir disiplin haline getirme arzusu, onun antropolojiyi felsefenin diğer alanlarından ayırma niyetine değil, aksine, antropolojiyi bütün felsefi araştırmaların dayanağı olarak sunmak istemesine dayanır. Ancak antropoloji kanonu, felsefi antropolojinin bağımsız bir disiplin olarak yirminci yüzyılda ve özellikle Max Scheler'in düşüncesi içinde ortaya çıkmış olduğunu kabul eder.

Aslında teknik bir terim olarak ilk defa Alman üniversitelerinde, 16. yüzyılın sonunda fiziki ve moral bir varlık olarak insanın sistematik incelenişini tanımlamak için kullanılan antropoloji sözcüğü, Kant'ın düşüncesi içinde belirgin bir biçimde felsefi bir temellendirmeye dahil edilmiş ve bundan sonraki antropolojik temellendirmeler, Kant'a karşı ya da Kant'la birlikte ele alınmıştır. Başlangıcı ve kaynaklarına ilişkin tarihler tartışmalı olsa da felsefi antropoloji, tarihin her döneminde inceleme konusu olan insanı, onun doğasına yönelik bir sorgulama etkinliği olarak konu edinir ve bireyleri, hem kendi çevrelerinin yaratımları, hem de kendi değerlerinin yaratıcıları olarak anlama çabası içindeki farklı empirik soruşturmaları, bütünlüklü bir biçimde ele almaya çalışır. Böylece antropoloji, özellikle insanın evrendeki yeri, insan yaşamının anlamı ya da amacı gibi sorulara odaklanmış sistematik bir inceleme dalı olarak tanım bulmuştur.

Felsefi antropoloji, yukarıda da belirtildiği gibi, çeşitli doğa kavrayışlarıyla birlikte, felsefenin kapsamı içinde öteden beri yer almıştır. Ondokuzuncu yüzyılda bilimlerin gelişmesi ve çeşitlenmesinin doğa kavramında yarattığı değişimle birlikte, felsefi antropolojinin kapsamı da genişlemiştir. Ancak yirminci yüzyılda felsefi antropolojinin kapsamının, ondokuzuncu yüzyıldaki antropoloji incelemelerine kıyasla daraldığını görmekteyiz. Felsefi antropolojinin, kendisini bağımsız bir disiplin olarak konumlandırmaya başladığı bu dönemde söz konusu daralmanın, antropolojinin bir disiplin olarak kendi sınırlarını çizmeye çalışmasıyla alakalı olduğu açıktır. Antropolojinin kendisini bu sınırlarda tesis etmeye çalışmasının sebebi, felsefi teoriler içinde antropolojik meselelerin ayrı bir inceleme konusu olarak ele alınmamış olmasıdır. Antropolojinin uzunca bir süre otonom bir disiplin olarak görülmemesinin kabul edilen dört nedeni vardır:

- 1-İnsan kavramının herhangi bir kuşatıcı felsefe içinde zaten içeriliyor olduğu düşüncesi,
- 2-Antropolojik anlamda özel bir felsefi dönüşüm olarak bilinen hümanizmin, Rönesans'tan beri, herkes için, insansal olana dair önemli bir temel sağlamış olduğu görüşü,

3-Yirminci yüzyıla kadar insanlık durumunu ve bir *kişi* olarak insanı, dünyası içinden kavramayı başlangıç noktası olarak alan felsefi görüşlerin, kendilerini bir hümanizm biçiminde ortaya koymuş olmalarına rağmen, insanın ayırt edici yetilerine göndermede bulunan bir felsefi antropoloji tanımı ile ortaya koymuş olmaları,

4-İnsanın ne olduğuna ilişkin herhangi bir incelemenin, bilime aykırı ve nesnel kanıtlanabilirlikten uzak olarak düşünülmesi.

Oysa insana dair özel bir ilgiyi barındırmakla anlam kazanan felsefi antropolojinin, bu ilgiyi bütünlüklü bir biçimde ortaya koyma hedefi, tam da yukarıda sözünü ettiğimiz tanımlama ve incelemelerin yetersiz olduğu iddiasına dayanmaktadır. Çağdaş felsefi antropoloji kavrayışları, insanı soyut bir benlik taşıyıcısı olarak tanımlayan ya da geleneksel normlar, değerler ya da roller içinde tanımlayan bakış açılarından kopmuş, insanın tikel varoluş koşullarının ve potansiyellerinin kolektif bir eylem biçimini mümkün kılacak tarzdaki analizini hedeflemiştir. Böylece felsefi antropoloji, insanı ayırt edici anlamda insan kılan etkinliğin ne olduğunu araştırmaya odaklanmıştır. Bunun sonucunda felsefi antropoloji, insan-doğa, ben-diğeri gibi ilişki modaliteleri ile birlikte, yabancılaşma, iktidar ilişkileri, kültür, uygarlık, psikolojik süreçler gibi toplumsal fenomenlerin çözümlemişini de kapsar hale gelmiştir. Tözsel insan doğası tasarımlarına karşı aldığı bu mesafe sayesinde felsefi antropoloji, insanın özgürleşimci bir eylem tarzı içinde, kendisini yeniden kurmasına yönelik eleştirel bir etkinlik olarak anlam kazanmaya başlamıştır.

Kendisini bu türden bir sorgulama etkinliği içinde sunmuş olan felsefi antropoloji, daima empirik olanla empirik olmayan, moral olanla a-moral olan ya da tümel olanla tikel olan arasındaki bir gerilim üzerinde, insanı tanımlamaya çalışmıştır. Diğer yandan antropolojiyi bilimsel bir tarzda ele alıp tanımlamak isteyen bütün antropolojik yaklaşımların, bilimsel, kültürel ya da biyolojik olandan devralınmış birtakım içerikleri, insan idesine yerleştirerek “varoluşun sahici mevcudiyetleri” haline getirmiş olmalarından kaynaklanan zorluklar, modern antropolojinin olduğu kadar çağdaş antropolojik yaklaşımların da temel sorununu ortaya koymaktadır. İnsanı, gerek tikellik ve farklılığı merkeze alacak bir yapıbozum anlayışı içinde ele almak, gerekse

soyut bir evrensellik tanımında homojenleştiren, farklılıklara ve tikelliklere yer açmayan ve genel idelerden somut varoluşa ilişkin bağıntılar üretemeyen bir perspektif içinde düşünmek, insan idesine değişmez bir hakikat içeriğinin yerleştirilmesi kadar sorunludur.

Aydınlanma düşünürlerinin, evrensel doğruluk kriterlerine dayalı olarak, evrensel bir insan doğasının varlığını kabul etmeleri ve aklın bunlara dayanarak yaşamı düzenlemesine yönelik hedeflerinin, şiddet ve teröre yol açtığını öne süren eleştiri, radikal olduğu derecede, değer biçmenin rasyonel kriterlerine olan güveni de ortadan kaldırmış ve rasyonel standartların ortak-ölçülemezliğini ortaya koyarak her türden şüphecilik ve rölativizme kapı aralamıştır. Böylece Batı evrenselciliği, “sahte bir evrenselcilik”, sadece “hegemonik bir tikelciliğin maskesi” olarak eleştirilmeye başlanmış ve Aydınlanmadan beri ırk, etnisite, cinsiyet ya da milliyet sınırlarının ötesinde bir ideal olarak kabul görmüş olan evrensellik kavramının ve bununla bağıntılı bir biçimde sunulan insan kavrayışının heterojenlik, farklılık ve ötekiliği tanımaya muktedir olamayan bir baskıcı anlayışa tekabül ettiği suçlaması yaygınlaşmıştır. Öte yandan özellikle postmodern düşüncede ifadesini bulan bu anlayışın, toplumsal aktörlerin çoğulluğuna karşıt, totaliter bir rüya olarak nitelediği evrenselciliği mahkum etmesini eleştirenler ise, bu tutumun, modernitenin eleştirel ve özgürleşimci potansiyellerinden tamamen vazgeçmek tehlikesini beraberinde getirdiğini hatırlatmaktadırlar. Postmodernlerin, Aydınlanma projesine alternatif bir politik proje sunmak yerine, her türden rölativizme imkan verecek bir şekilde, tikeli, farklılığı ve yerel olanı yüceltmeleri ve Aydınlanmanın aklına karşılık akıldışılığı vurgulamaları, bu tikellikler arasında nasıl bir bağın kurulabileceğine ya da bunların nasıl uzlaşabileceğine dair soruların, çağdaş politik düşüncenin merkezine yerleşmesine yol açmıştır. Politikanın, asgari tanımı gereği ortak amaç birliğini ve bu birliği tesis edecek ortak bir takım nesnel ölçütleri gerektirdiğini kabul ettiğimizde, postmodernizmin her türden felsefi temellendirmenin meşruluğuna ve ortak nesnel ölçütlere yönelik eleştirilerinin çağımız kültürüne damgasını vurmasının önemli bir sonucunun politika yapma zemininin ortadan kalkması tehlikesi olduğuna dikkat çekilmektedir. Üzerinde herhangi bir bağıntıyı tesis edemeyeceğimiz bir özneliliğin

yarattığı parçalanma, sadece politikanın değil, antropolojinin de temel sorunudur. Felsefi antropoloji, insan idesinde ortaya çıkan bu parçalanmanın, insana dair genel bir kanaatin ya da ortak bir sözün söylenemeyeceği biçimde bir septisizme, ya da insana dışsal olan birtakım içeriklerin insan idesine yerleştirilmesine bir tepki olarak doğar. O halde felsefi bir antropolojinin kendisini ortaya koyma biçimi, aynı zamanda politik sonuçlarıyla da değerlendirilmesi gereken bir durumdur.

İnsanı pratik etkinlikleri içinde anlama çabasının, aynı zamanda bu pratiğe kılavuzluk eden insansal yetinin ne olduğu sorusuna da yanıt vermesi gerektiği açıktır. Bu, felsefi antropolojinin, “eyleyen” varlık olarak insanın, “kendi eyleminin öznesi” olarak tanımlanmasını mümkün kılacak olan yetiyi de, soruşturma alanına almasını gerektirmiştir. Bu nedenle felsefe tarihinde bu disiplini ortaya çıkaran şeyin, sistematik bir inceleme alanı olarak, varlık sorusundan özne sorusuna dönüş olduğunu iddia etmek, çok da indirgeyici bir düşünce olmayacaktır. Bağımsız bir disiplin olarak yirminci yüzyıl Alman düşüncesinde ortaya çıktığı kabul gören felsefi antropoloji, insanın varlık koşulları, yapısı, dünya içindeki anlamı, ahlaki ve politik değerleri ve insanlığın geleceği gibi soruları temel alır. Bu nedenle antropolojik sorular daima evrensel ve etik yönelimleri olması gereken, yani pratik alanda sorulması gereken sorulardır. Bununla birlikte “İnsan olmanın anlamı nedir?” ve “Şeyler düzeni içinde insanın yeri nedir?” gibi varoluşa dair sorulardan hareket eden bu disiplin içinde; bu evrensel sorulara verilen yanıtların, hem tarihsel hem de kültürel olarak çeşitlilik içermesi nedeniyle, insan yaşamının tarihsel boyutu da zorunlu olarak içerilmek durumundadır. Ancak bu tarihsel boyutun, tikelliklere gönderen bir tarihsel içeriklendirmeden ya da spesifik bir tarih anlatısından ibaret olamayacağı açıktır. Ayrıca felsefi antropolojinin bilişsel bir alan olması yanında linguistik, etik, politik ve bilimsel alanları da içeren çok disiplinli bir çalışma alanı olduğunu da vurgulamak gerekir. Buna karşın, biyoloji, linguistik, psikoloji gibi insan doğasını inceleyen bilimlerin, felsefi antropolojinin sorularını içeren bilimler olarak düşünülmesi nedeniyle, uzunca bir süre antropolojinin alanını işgal ettiği bilinmektedir. Ancak yirminci yüzyılda artık, *insan doğası incelenmesi*’nin diğer bilimlere temel sağlayıcı olduğu iddiasının yerleşmesi ile birlikte, bu disiplinin felsefi düşünce sistemleri içinde

ikincil bir tarzda ele alınmasının da son bulmasına tanık olmaktayız. Felsefi bir antropolojinin çıkış noktası, bilimlerin ortaya koyduğu insan portresini betimlemek değil, insan denen varlığın insansal varoluş tarzları içinde açıklanmasına ve yorumlanmasına duyulan ihtiyacı teorik anlamda karşılamaktır.

Dolayısıyla çağdaş felsefi antropolojinin önündeki en önemli sorunlardan birisinin, insan kavramının insansal dünya içinden ve evrensel bir çerçevede tanımlanması olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle, felsefi antropolojinin temel saiki, postmodern dünyada parçalanmış olan insansal ortak dünyanın -moderniteye yönelik eleştirileri göz önünde bulundurmak suretiyle- yeniden tesis edilmesidir. Böylesi bir dünya kurma çabasının, insanların ortak ve genelleşmiş ölçütler etrafında örgütlenmesini sağlayacak bir etkinlik alanını, yani politikayı gerektirdiğini kabul ettiğimizde, ayrım kategorisi etrafında biçimlenmiş, özneliliklerin ve tikelliklerin vurgulandığı teorilerle bunun gerçekleşemeyeceğini belirtmek gerekir.

Böylece gerek antropolojik, gerekse politik meseleler söz konusu olduğunda önemli bir kırılma anını temsil eden Kant'ın, kendisine başvuru merkezi figür olmasının nedeni de ortaya çıkmaktadır. Onun felsefesi, modern özne anlayışına ve bu anlayışın otonomi, özgürlük, akıl gibi temel kavramlarına eleştirel bir yaklaşım sunması ve kavramları yeniden yapılandırmayı hedeflemesi bakımından, çağımızın Aydınlanma felsefesini, içerdiği imkanlara işaret ederek yeniden yorumlamaya çalışan düşünürler ve özel olarak da felsefi antropoloji için, önemli bir kaynak teşkil eder. Böylece Kant, “ortak duyu”sunu yitiren modern insanın bu duyuyu yeniden kazanabilmesi için gerekli olan evrensel, rasyonel kriterlerin yeniden tesis edilmesinde önemli bir figür olarak ortaya çıkmaktadır. Kant'ın çağımıza öğrettiği en önemli şey, insanı insan yapan şeyin verili bir yapı olmadığı, tersine insanın kendi edimleri aracılığıyla kendisini moral bir varlık olarak inşa ettiğidir. Bu, insan kavrayışında – yukarıda da belirttiğimiz gibi- varlık sorusundan, oluş sorusuna ve dolayısıyla insansal eylem alanına geçişe işaret eder.

Varlık sorusundan insan sorusuna dönüşün, gerek tarihsel gerekse teorik anlamda, etik ve politik içerimleriyle birlikte yeniden yapılandırılması, çağdaş felsefede

antropolojinin de salt epistemolojik değil, etik-politik bir yapıya sahip olması gerektiğini göstermektedir. Yani varlık sorusundan insan sorusuna dönüş, antropolojinin salt olgusal betimlemelere dayalı bir inceleme alanı olmaktan çok etik ve politik olanla aynı anda ilişkilenen bir sorgulama tarzı olarak kavranılması gerektiğini göstermektedir.

Yirminci yüzyılda felsefi antropolojiye yönelik en etkili eleştirilerden biri, anti-hümanizm bakış açısından yöneltilen ve kendisini, özellikle yukarıda felsefi antropolojinin temel yönelimi olarak sunduğumuz “özne felsefesinin ya da özne metafiziğinin” eleştirisidir. Böylece anti-hümanizmin damgasını vurduğu çağdaş düşüncenin merkezi temalarından birisi de, özneyi sorgulamak ve özne felsefesini ya da “öznellik metafiziğı” denilen şeyi nihayete erdirmeye çabası olacaktır. Bu uğurda “insanın sonu”, “öznenin ölümü” ilan edilecektir. Bu konuda sıklıkla kullanılan, “öznenin ölümü” ifadesi, öznenin, üzerine inşa edildiğı temellerin ve taşıdığı varsayılan değerlerin, bütünüyle ortadan kalkmış olduğıu saptaması üstüne kurulu ya da bir an önce ortadan kaldırılmaları gereğı üstüne yapılandırılmış bir felsefe tasarımıdır.⁴ Öznenin hümanizm ve rasyonalizm içindeki ayrıcalıklı statüsünün radikal bir biçimde sorgulanması ve “ölümünün” ilan edilmesi, genellikle yapısalcılar ve postyapısalcılarla bağıntılandırılır ama özne-sonrası felsefe adlandırması özellikle postmodernizm için kullanılacaktır. Nitekim postmodernitenin ortaya çıkışı, gerek savunucuları gerekse eleştirmenleri tarafından, modern özne idesinin çözülme dönemi olarak da tanımlanır. Modern felsefenin, Descartes’tan Hegel’e ya da Husserl’e kadar öznenin birincil ya da kurucu rolünü savunan, keşfetmeye, tesis etmeye çalışan bir özne felsefesi olduğunu, belli bir meşruluk payıyla söylemek mümkündür. Felsefe tarihinde özne terimi çok köklü değişimlerden geçerek günümüze ulaşmış olsa da, açık olan bir husus, modern çağın özneyi merkeze alan bir çağı, postmodern olarak nitelenen çağın ise öznenin bu

⁴ Bkz. *Felsefe Sözlüğü*, Haz:Abdülbaki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Volsal, Bilim ve Sanat Yayınları, 2003: 1119

konumdaki yerinden edildiği, “merkezsizleştirildiği” (decentralisation)⁵ bir zamana tekabül ettiğidir. Öznenin merkezsizleştirilmesine sebep olan önemli bir soru, öznenin uyguladığı ve yaşadığı, ama hakim olamadığı, hakkında konuşamadığı bir bilgi düzeyinin olup olmadığı sorusudur. Postmodernlerin modernliği yapıbozuma tabi tutma çabalarında kendilerinden esinlendikleri önemli bir filozof olan Nietzsche, Freud’un bilinçdışı analizlerini müjdeleyecek bir şekilde, sürekli olarak bilmeden düşündüğümüzü, bilince çıkan düşüncenin ancak tüm düşüncenin küçük bir parçası olduğunu söylemiş ve bir töz olmaktan ziyade değişik güçler ve dirençler arasındaki hareketler, ilişkiler ve farklardan oluşan bir süreç olarak gördüğü gövdenin tümünün her an düşündüğünü öne sürmüştür.⁶

Bilinçte olmayan, ama öznenin davranışlarını yönlendiren düşüncelerin nerede olduğu sorusu, bizi öznenin merkezsizleştirilmesinde önemli olan diğer bir uğrağa, yani bireysel bilinç ve davranışın, rasyonel ya da saydam olmadığı, sadece bilinçdışı mekanizması aracılığıyla anlaşılabilceği iddiasını öne süren Freud’un psikoanalitik öğretisine götürür.⁷ Öznenin merkezsizleştirilmesi sürecinin doruğunu ise postmodernizm temsil edecektir. Postmodernler, özne kategorisinden -modern Batı felsefesinin tüm kategorilerini problematik hale getirecek bir şekilde- radikal bir kopuşu özgürleşme olarak ilan etmişlerdir. Çağdaş felsefedeki varoluşçuluk ve fenomenolojiyi özneye ilişkin nostaljik hümanist felsefeler diyerek eleştiren postmodernizm, öznenin dağılmasıyla birlikte modern dönemin sonu gibi, hümanizmin “nötr bir özne” ile eşanlamlı olarak kullandığı “insan” kategorisinin de sonunun

⁵ *Decentering* yani *merkezsizleştirme* işleminin bir yapıya uygulanması, o yapının artık merkezsiz bir yapı haline geldiği anlamına gelmez. Bu ifadeyi, postyapısalcılar, bir yapının merkezinde özdeşlik değil, ayrım bulunduğunu açığa çıkaran bir karşı-işlem için kullanırlar. Bunun anlamı yapının aslında sabit bir merkeze değil, *merkezleme* işlemine dayandığını göstermesidir ki; *merkezsizleştirme* bu işlemi iptal ederek merkezde farkın bulunduğunu açığa çıkarır. Bkz. *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, Der: F. Keyman, M. Mutman, M. Yeğenoğlu, İletişim, 1999: 30

⁶ Ross Poole, *Ahlak ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay.,1993:168-169

⁷ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev: Ahmet Cevizci, Paradigma Yay.,1998:217-220

geldiğini öne sürerler.⁸ Nitekim Foucault bunu, *Şeylerin Düzeni*'nin son cümlesinde “insanın insanlık önüne koyulan ilk problem olmadığını ve sahile çizilen bir yüz gibi silinmeye mahkum olduğunu” söyleyerek ifade eder.⁹

Görüldüğü gibi yirminci yüzyıl, felsefi antropolojinin bağımsız bir felsefe disiplini olarak ortaya çıktığı ama aynı zamanda oldukça sert bir eleştiriye maruz kaldığı ve hatta radikal bir şekilde reddedildiği bir yüzyıl olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun nedenlerinden biri, yirminci yüzyılda çeşitli bilimlerin, özellikle de insanı inceleyen biyoloji ve psikolojinin elde ettiği sonuçlar ve bu sonuçların, bilimlerin kendilerini Kartezyen bilinç kavrayışı içinde biçimlenen insan tasarımına yönelik eleştiride konumlandırımlarında kullanılmış olmalarıdır. Gerek evrim teorisinin yarattığı dönüşüm gerekse bilinçdışı süreçlerin insan bilimlerinin alanına dahil olacak biçimde gelişmesi, insanın doğaya bakışını olduğu kadar, kendisine bakışını da değiştirip dönüştüren etkenler olmuşlardır. Diğer yandan teknik ile doğa arasında ortaya çıkan karşıtlık, insanın kendi anlam dünyasını yaratmak adına çeşitli varlık tabakaları inşa ederek, bunlar arasında kendisini *biricik varlık* olarak tanımlamasına yol açmıştır. O halde görece geç bir disiplin olarak ortaya çıktığını iddia edebileceğimiz felsefi antropoloji, biyoloji, psikoloji ya da kültür bilimlerinin çeşitli veçheleriyle incelediği insanı, bir bütünsellik içinde ele almak ihtiyacından kaynaklanmıştır.

Aslında daha önce de söylediğimiz gibi felsefi antropolojinin doğuşuna kaynaklık eden ihtiyaç, insanın birbirleriyle bağdaşmayan çeşitli yaklaşımlar içinde konumlandırılmış olmasıydı. Bir alt disiplin olarak felsefi antropolojinin kurucusu sayılan Max Scheler, felsefi bir antropolojinin, çağının bilimsel insan kavrayışından kaynaklanan açmazların giderilmesi ihtiyacına yanıt vereceğini iddia etmişti. Bilimsel insan tasarımı, insanı tekniğe tabi kılmış ve onu çeşitli parçalara ayırarak doğa bilimlerinin malzemesi haline

⁸ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma, 1998: 261

⁹ Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Routledge, 2001: 386

getirmişti. Scheler'e göre bu bakış açısı, insanı parçalamıştır. Çünkü bilimsel insan kavrayışı gerçekte insanı bilimin inceleyeceği bir konu, hatta nesne konumuna indirgemiş; böylelikle insanı, nesnenin analiz edildiği tarzda ele almıştır. Bunun sonucunda, modernitenin baştan beri insana tahsis ettiği ayrıcalıklı yerin, öznel alanının kaybolması söz konusu olmuştur. Bilim tarafından insanın neredeyse doğa gibi incelenecek bir malzemeye dönüştürülmüş olması, farklı bilimler tarafından farklı niteliklerde bir malzeme olarak tanımlanmasına da yol açmıştır. Bu, bir yandan anlam ve değer üreticisi olarak insanın ortadan kaldırılması; öte yandan da artık aralarında hiçbir ortak bağ kurulamayacak farklı veçhelere ayrılmış olan bir insansal varoluşla karşı karşıya kalındığı anlamına gelir.

Scheler'in itiraz ettiği şey tam da budur ve onun, bilimsel yaklaşımın yol açtığı bu parçalanmaya karşı önerdiği çare, felsefi bir antropolojidir. Şimdiden belirtelim ki, bu parçalanmayı aşma çabalarının başlatıcısı Kant'tır. Scheler, bu çabanın kendisini felsefe olarak sunması bakımından bağımsız bir disiplin olarak felsefi antropolojinin kurucusu olarak kabul edilir. Ancak felsefeyi tümüyle bu kaygıya indirgemese de Kant'ın felsefesinin temel ilgilerinden birisi de antropolojinin ilgisidir; yani insanın varoluş tarzını belirsizleştirecek her türlü parçalanmayı aşmaktır. Dolayısıyla Kant'ı, insanı kendi ediminin öznesi kılacak tarzda yeniden bütünleştirme çabasını ortaya koymuş olması nedeniyle felsefi bir antropolojinin başlatıcısı sayabiliriz.

Kant'ın hangi anlamda felsefi antropolojinin başlatıcısı olduğunu göstermeye girişmeden ve onun antropolojisini serimlemeye başlamadan önce, bir disiplin olarak felsefi antropolojinin genel görünümünü bize verecek şekilde, felsefi antropolojinin dayandığı temel kavramları ayırt etmemiz gerekir. Doğuşundan itibaren felsefi antropoloji adı altında ortaya konulmuş kuramlar, insanı tanımladıkları zemin göz önüne alınarak birbirinden ayırt edilebilir. İnsanı tümüyle biyolojik bir varoluş olarak gören felsefi antropolojilerin yanında, insanı esas olarak kültürü üreten ahlaksal bir varlık olarak gören antropolojiler ve insanı insan kılan özsel niteliği merkeze alan felsefi antropolojiler söz konusudur. Bu yaklaşımları yakından görmek, hem felsefi antropolojinin sınırlarını ve açmazlarını ayırt etmek hem de bu yaklaşım tarzlarının

insanı tanımlama bakımından yol açtıkları sorunları kavramak için önemlidir. Böylece Kant'ın bizzat çağdaş felsefi antropolojinin yol açtığı krizin çözümlenmesinde, kendisine yeniden dönebileceğimiz bir felsefi antropoloji ortaya koymuş olduğunu öne sürmenin zemini açığa çıkacaktır. Çünkü göreceğimiz gibi bir parçalanmayı aşma çabasıyla ortaya çıkan felsefi antropolojilerin kendileri de, insana yönelik olarak bir yandan aşırı indirgemeci olabilmekte, öte yandan da yeni parçalanmalara yol açacak bakış açılarını antropolojinin alanına dahil edebilmektedirler.

A. Biyolojik Bakış Açısı

Biyolojik bakış açısı, insanı bir *bios* olarak tanımlar ve böylece onu canlılık ilkesinden hareketle ele alır. Bu bakış açısına göre insana ait bütün süreçler canlılık ilkesiyle açıklanabilir. Özellikle Darwin'in evrim teorisinden etkilenen bu kavrayış, insanın temel yetisini “hayatta kalma” ve “varlığını sürdürebilme” yetisi olarak görür.

Charles Darwin'in, insanın geçmişine dair yaptığı bilimsel bir inceleme olması bakımından çağının en önemli yapıtı sayılan *Türlerin Kökeni* adlı eseri yayımlandığı zaman (1859), metafiziksel ve dinsel temelli insan tasarımlarını, tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar radikal bir biçimde dönüşüme uğratmıştır. Daha sonra Julian Huxley tarafından desteklenip geliştirilecek olan evrimci biyoloji, insan doğasının yapısal niteliklerini ortaya koymakla, felsefi antropolojinin hem yararlandığı hem de karşı argümanlar geliştirdiği bir araştırma etkinliği olacaktır. Evrimci yaklaşım, empirik gözleme ve bilimsel verilere dayanarak, insanı sadece bir organizma olarak ele alır. Bu nedenle biyolojinin ortaya koymuş olduğu veriler, antropolojinin kendisini dayandırdığı argümanları biçimlendirmede oldukça etkilidir.

Evrimsel teorisi insanın kökenini araştıran bir biyolojik açıklama modeli olarak, sosyal Darwincilik adı verilen bir yaklaşıma da kaynaklık etmiştir. Şüphesiz sosyal Darwincilik bilimsel bir açıklama modeli olarak Darwincilikle doğrudan bağıntılı bir kuram değildir; belli ortak noktaları olsa da sosyal Darwincilik bilimsel Darwinciliğin asla içermeyeceği bir nitelik ve bakış açısını içererek, insansal yaşama dair normatif bir model sunmaktadır. Burada bizi ilgilendiren nokta, insanın biyolojik bir varoluş

olarak ele alınmasının yol açtığı kavrayış modelidir. Bu model, insanı canlılar arasında hiyerarşik bir derecelendirmenin en üst basamağında konumlandırmıştır. İnsana tanınan bu üstünlük, elbette ki insansal yetilerin ne kadar gelişmiş olduğu ile ilgilidir; bu yetiler sayesinde insan kendi çevresiyle ilişkisinde, diğer canlılara nazaran önemli bir üstünlük tesis eder. Ancak bu üstünlüğün kendisinin de çevresel faktörlerle oluştuğunu gösteren biyolojik yaklaşım için insan, çevresel faktörlerin belirlenimi altında gelişen bir varlıktır. Bilimlerin gelişmesiyle birlikte önem kazanan çevre faktörü, felsefi antropolojinin sıklıkla üzerinde duracağı bir kavram olmuştur. İnsan kendi doğasında saklı bir öz'ün belirleniminde midir, yoksa çevresel koşulların bir ürünü müdür? Moralite ve özgürlükle, çevresel faktörlerin ilişkisi ne olmalıdır? Bu gibi sorulara yanıt ararken biyolojik bakış açısının temel izleğinin çevresel faktörlerin belirlenimini açığa vuracak bir temellendirme olduğu açıktır. Dolayısıyla bu yaklaşım, insanın moral bir varlık olarak görünüşe çıkmasını da çevresiyle ilişkisi içinde açıklayacaktır. Evrim teorisinin bir adım daha ileri giderek moraliteyi sosyal güdülerde temellendirmesi ve dahası, insan ve hayvan arasında benzer sosyal güdülerin bulunduğunu öne sürmesi, onyedinci yüzyıl makine-insan anlayışından daha sert ve daha korkutucu bir biçimde bir moralite ve benlik kaybı duygusuna yol açmış ve *insanın bir tür olarak* ne olduğu sorusunu felsefenin gündemine taşımıştır.

İnsanın bir tür olarak ne olduğu sorusuna odaklı biyolojik yaklaşımın tüm figürleri bu türden evrimci bir modele dayanmamışlardır. İnsanı bir *bios* olarak tanımlamak bakımından biyolojik yaklaşım içine sokulabilecek teoriler, birbirinden bu *bios*'u kavrayış tarzları bakımından farklılaşırlar. İnsan-hayvan karşılaştırmasına dayanarak geliştirilen ama insanın hiyerarşik üstünlüğünü onun fiziksel doğasındaki zayıflıktan türeten biyolojik yaklaşımlar da vardır. Bu görüşün önemli temsilcilerinden olan Arnold Gehlen, insanla hayvan arasında, bir derece farkı değil, bir nitelik farkı olduğu genel düşüncesinden hareketle, insanın çevresine uyum sağlayamayan bir varlık olmasının, onun bu dünyadaki özel yerinin kaynağı olduğunu öne sürer. İnsan biyolojisi ile hayvan biyolojisini morfolojik açıdan karşılaştıran Gehlen, insanın bir eksiklikler varlığı olduğu iddiasından hareketle, onun eksikliğini elleri ve zekasıyla giderdiğini; dolayısıyla ona üstünlüğünü sağlayan şeyin biyolojik eksiklik olduğunu

öne sürer. İnsanın bütün hayvanlar arasında en geç gelişen varlık olduğunu ve biyolojik açıdan birçok eksiklikler taşıdığını öne süren Gehlen, bu eksiklikleri tamamlama sürecinin, insanlık denilen kavramı oluşturduğunu belirtir. Gehlen’le birlikte insanı insan yapan şeyin, onun hayvansal doğasından hareketle değil, tam da hayvansal doğadan ayrıldığı yerde tanımlandığı görülmektedir. Böylece insanın kendi eksikliklerini gidermek için ortaya koyduğu etkinlikleri sayesinde yaratılan dünya, tümüyle insana ait bir dünya olacaktır. Bu dünyanın insan tarafından imal edilmiş olan dünya olduğu, böyle tanımlanan insanın da aslında *homo faber* olduğunu belirtmeliyiz. Yoksa burada söz konusu olan kültürel bir varlık olarak insan değildir. Yine de Gehlen’in teorisinin insanın kültür kavramının antropolojinin merkezine yerleşeceği bakış açılarına zemin hazırladığı söylenebilir.¹⁰

Antropolojik teorisini biyolojik perspektif üzerinden kuran bir başka kuramcı Plessner’e göre ise insanın özü, onun kendi merkezinden çıkmasında, kendisine dışarıdan bakmasında, kendisine karşı kendisiyle bağ kurmasında ve yetilerini kullanarak sınırsız bir ilerlemeye yönelmesinde aranmalıdır. İnsanın doğa karşısındaki yoksunluğu, onun üretiminin ve özgürlüğünün de kaynağı olmakta ve bu özgürleşme süreci içinde kültürel bir dünya inşa edilmektedir.¹¹ Bu nedenle insan, aynı zamanda kültürel bir öze sahiptir.¹² Bu kültürel öz, yine onun özel bir biyolojik yetisi olan zekası sayesinde mümkün olabilmiştir. Gehlen insanın, doğal eksiklikleri nedeniyle çevresinden ayrılarak kültürü yarattığını ileri sürerken, Plessner insanın merkez-dışı konumlanmışlığı, yani kendisine dışarıdan bakabilme yetisi ile kültürü yaratabildiğini düşünür. Plessner insanın geleceğe yönelebilmeye yetisini, onun biyolojik doğasında

¹⁰ Bkz. Arnold Gehlen, *Man: His Nature and Place in the World*; Trans: C. McMillan and K. Pillemer; Columbia University Press, 1988

¹¹ Bkz. Denis Weiss, *Interpreting Man*, Davies Group Publishers, 2002:104

¹² Plessner, özellikle gülme ve ağlama yetilerinin insansal ifade formları, hareket tarzı ve aslında bir tür davranış tarzı olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünür. Gülme ve ağlama, insanın temel ayırıcı nitelikleridir. Bkz. Helmut Plessner, *Laughing and Crying: A Study of the Limits of Human Behaviors*, Northwestern University Press, 1970: xi-xiii

bulmaktadır. Dolayısıyla biz, insanın biyolojik doğasını kavrayabildiğimiz anda, onun ilişkilerindeki özel bağıntı türlerini ve kültürü de anlayabiliriz.¹³ Habermas'ın da belirttiği gibi, Plessner “beden olmak” ile “bedene sahip olmak” arasında temel bir ayrım bulunduğunu düşünür ve bu fenomenolojik ayrım, doğa ile insan arasındaki sınırları çizer.¹⁴ Böylece bedene sahip olmak yetisi ile insan, kendi iradesini ve geleceğini kurma kapasitesini de kendi doğasında bulundurmakta ve bu doğanın gereği olarak geleceğe yönelmektedir.

Temele aldıkları kavram ne olursa olsun her türlü biyolojik bakış açısı, insan dışında hiçbir primatın *homo erectus*'tan *homo sapiens*'e geçişi tamamlayamamış olması olgusundan hareket ederek, insanı diğer primatlardan bu denli kökten bir biçimde ayıran niteliğin ne olduğunu araştırır. Bu bakış açısına göre, insanın konuşma, soyutlama ve araştırma yeteneği, onun alet yapan canlıdan (*homo faber*) akıl sahibi canlı (*homo sapiens*) olmaya doğru evirildiği bu süreç içinde ortaya çıkmıştır. O halde doğa dışı konumlanmışlık, insanın doğal çevresi dışında ve kendi kapasiteleri ölçüsünde yaptığı her şeyi, yani kültürü ifade etmektedir. Bir başka biyolojik temele dayanan kuramcı Huxley'in ifadeleri bunu açık bir biçimde ortaya koymaktadır:

İnsani meselelerle biyolojik meseleler arasındaki temel fark, yeni zihinsel güçleriyle yeni bir aşamaya ulaşmış olan insan'dan kaynaklanmaktadır. Saf biyolojik bakış açısının ana kriterleri canlılık ve üremedir. İnsan şeylerin ve deneyimlerin bulunduğu bu alana herhangi bir saf biyolojik ihtiyaca hizmet etmeyen üstün değerlere sahip olmak [vasfıyla] girer.¹⁵

Huxley'e göre bu üstün değerler, türe özgü bir kapasitenin ürünü olarak kültürü yaratacak olan değerlerdir. Görüldüğü gibi biyolojik görüş, evrim teorisinin imkanlarını, insanın ne olduğuna dair analizler ve hatta kültürel olanın açıklanışı için

¹³ Bkz: David Holbrook, *Education and Philosophical Anthropology*, Associated University Press, 1987: 16-38

¹⁴ Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, Blackwell Publishing, 2003:12

¹⁵ Julian Huxley, *The Uniqueness of Man*, University of London Institute of Education, 1941:271

kullanmaktadır. Bu bakış açısı, doğa yasalarının belirlenimindeki insanın, bizzat bu belirlenim nedeniyle kendisine ait olan ve giderek onun özgürlüğünün ifadesi olarak tanımlanmaya başlayacak olan bir dünyanın, kültürel dünyanın öznesi olma niteliğini de kazanacağını ortaya koymuştur. Böylece insanın ayırt edici niteliği, onun kendi doğasıyla doğa-dışı bir dünya kurma gücünde tanımlanmıştır.

Belki de antropolojiyi neredeyse kültürün varlığını açıklamaya yönelik bir kurama dönüştüren bu bakış açıları nedeniyle, Christian Lotz'un belirttiği gibi, genel olarak Alman ekolü dışında kalan felsefi görüşler içinde, antropoloji, kültürel incelemeler dışında fazla bir yer edinememiştir. Lotz'a göre, felsefi antropolojinin hiçbir zaman Anglo-Amerikan felsefesi ve sosyal bilimleri içinde yer alamamış olmasının nedeni, bu geleneğin, özcü insan kavrayışına mesafe almasıydı. Daha çok duyumcu veya empirist bir duyarlılığa sahip olduğu söylenebilecek olan bu gelenek, insan ve insan doğası arasında bir ayrım yapılarak insanın empirik bilgiden farklı bir bilgi aracılığıyla kavranmasına karşı çıkıyordu. Lotz, Kant'la birlikte transandantal bilgi ve empirik bilgi arasında bir ayrım yapılması sayesinde, insanı bilmenin, salt empirik bir ilgi olamayacağı iddiasına dayanan bir düşünme tarzının başladığını belirtir. Bu türden bir ayırımdan hareket eden Kant sonrası felsefelerin kültür kavramını merkeze alarak insanı açıklamaya çalışmaları, çağdaş felsefi antropolojinin esas ilgisinin de kültürü anlamak olmasına yol açmıştır. Oysa biyolojik bakış açısından hareketle insanı kavrayan antropolojik yaklaşımlar, bu türden bir kültür antropolojisine yabancıydılar.¹⁶

Lotz'un görüşünün çağdaş felsefi antropoloji yaklaşımlarının hemen hemen hepsi için geçerli olduğu söylenebilir. Ancak antropoloji tarihi içinde, insanı canlılık ilkesinden hareketle kavrayan yaklaşımın, kültür antropolojisinin gelişimine yardımcı bir unsur olmaktan daha fazla bir iz bırakmış olduğu söylenemez; zira bütün politik-pratik

¹⁶ Bkz. Christian Lotz, *From Nature to Culture? Diogenes and Philosophical Anthropology*, Human Studies, Springer, Vol 28, 2005 : 41-56

anlamlarından soyutlanmış bir canlılık ilkesi, antropolojiye ihtiyaç duyduğu türden sağlam bir zemin sağlamamaktadır.

B. Kültürcü Bakış Açısı

Kültürcü yaklaşım olarak adlandırılan antropolojik bakış açısı, insanı “bir kültürün üyesi” olmak bakımından tanımlayan ve insanın diğer bütün niteliklerini ilineksel kabul ederek onu kültürü yaratan bir varlık olarak diğer bütün canlıların üstüne yerleştiren bakış açısıdır. 1940’lardan itibaren “kültür antropolojisi” adı altındaki araştırma alanına da kaynaklık eden bu bakış açısı, Gehlen’in eylem kuramından ve Uexüll’ün çevre kuramından yararlanır; ancak bu bakış açısı içindeki temel ilke, kültürün yasalarını keşfetmek ve onun dinamiğini çözümleyerek gelişimine katkıda bulunacak öğeleri tesis etmektir.¹⁷ Bu görüşün en önemli temsilcileri olarak Cassirer ve Herder’i gösterebiliriz. Cassirer, kültürü insanın simge yaratmasıyla açıklarken, Herder organizmacı bir kültürcü perspektif ortaya koymaktadır; ancak ikisinin de birleştiği nokta, insanın türsel bir varlık olmaktan ziyade kültürel bir varlık olarak anlam kazanacağını düşünceleridir.

Yirminci yüzyılda felsefi antropolojiye yönelimin kaynaklarını Kantçı temellendirmelerden hareketle ortaya koyan Cassirer, Scheler gibi, modern insanın kendisine yönelik bilgisinde bir karmaşa olduğunu ileri sürmüş; bilimlerin gelişmesi ile düşünsel odağını yitirmiş olan antropolojinin, spesifik bir bilim dalı gibi algılanması sonucunda, insansal alanın ve kültürel yaşamın bütünsel olarak kavranılamaz hale geldiğini belirtmiştir.

Cassirer, özellikle evrim teorisinin gelişiminden sonra, modern bilimin bulguları göz önüne alındığında, insanın akıl sahibi varlık olmasının (*animale rationable*) onun ayırt

¹⁷ Yusuf Örnek, “Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu”, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi-Takiyettin Mengüşoğlu Anısına*, TFK, 1997:70-71

edici özelliği olarak sunulamayacağını belirtir. Antropolojik teorisini insan-hayvan karşılaştırmasına dayandıran Cassirer, insanın somut gerçeklik içindeki yaşantısını, dil, mitos, sanat ve dinden oluşan sembolik ve kültürel bir yaşantı boyutu ile aştığını düşünür. İçinde bulunduğu sembolik evrenin, insanın katı gerçeklikle doğrudan karşılaşmasını engellemesinin, yani insan-doğa arasındaki ilişkiye bir dolayım girmesinin, insanlar arası bir bağıntı kategorisi doğuracağını düşünen Cassirer'e göre, eylemsel alan, katı bir olgular düzeninin kurallarına göre belirlenemez.¹⁸

Aydınlanma akılcılığının antropolojiye temel oluşturmasını eleştiren Cassirer, akılsallığın, insanın kendi çevresiyle kurduğu ilişki sayesinde onun özüne ilişkin bir belirlenim haline geldiğini ileri sürer. Bu nedenle ona göre akılsallık, ahlaksal varlığın diğerleriyle ilişkisi içinde ortaya çıkan, böylece de ahlaksal buyruğun ifadesi olarak tanımlanabilecek bir niteliktir. Cassirer'in düşüncesinde, insanın kendisini edimsel olarak gerçekleştirmesinden önce herhangi bir tanımı yoktur. Ona göre insan, kendi tanımına ne metafiziksel bir doğa tanımında, ne de akıl kategorisinde ulaşabilir. İnsanın kendi tanımına ulaşması, ancak dünya içinde gerçekleştirdiği iş ile mümkündür. İnsanın kendi edimlerinde kendisini görünür kılarak ulaşacağı tanım, onun edimlerinin çeşitliliğinden dolayı, insan denen varlığın çok anlamlılığının da göstergesidir.

Cassirer'e göre insan, *animal rationable* değil, *animal symbolicum*'dur. İnsanın dünyaya ve uygarlığa açılmasını olanaklı kılan koşullar, onun sembolleştiren varlık olması ile ilgilidir.¹⁹ Cassirer, sembolik düşünce ve sembolik davranışın, birçok insansal özellik karşısında, uygarlığın temel koşullarını sağladığı fikrinin reddedilemez olduğunu ama bu sembolik evrenin, metafiziğin derinliklerinde ya da teolojide aranmasının, felsefe tarihi içinde temel bir yanılgıya işaret ettiğini düşünür. Cassirer'e

¹⁸ Ernst Cassirer; *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çev: Necla Arat, YKY, 1997:85-131

¹⁹ A.g.e. s: 43

göre, dilin ya da uygarlığın kaynağı gibi sorular, cevabı verilemeyecek olan sorulardır. Dil, mitos, sanat ve din ne rastlantısal ne de tözsel yaratımlardır; onlar, insanlar arası ilişki sayesinde yaratılırlar. O halde insanlar arası ilişkide ortaya çıkan bağıntı kategorileri, işlevsel kategorilerdir. İnsanın evrensel bir özyapı formunda olan kendi tanımına ulaşması da, ancak içinde bulunduğu simgesel evrenin açılmanması ile mümkün olmaktadır. Kültürü insanın özgürleşme süreci olarak açıklayan Cassirer, felsefenin görevinin de, insan kültürünü, insanın kendini gerçekleştirme süreci olarak açıklanması olduğunu belirtir.

Cassirer'in antropolojik değerlendirmelerinin kaynakları, Aydınlanma dönemi düşünürü olmakla birlikte Aydınlanmacı antropolojiyi eleştiren Herder'in bakış açısı ile benzerlik taşımaktadır. Herder, dilin kökeninin doğaüstü ya da kutsal olduğuna yönelik metafizik ya da teolojik anlayışlara karşı çıkarken, konuşmanın doğal ya da doğaüstü nedenlerle açıklayabileceğimiz bir şey olmadığını, insan zihninin genel bir işleyişi denilebilecek bir süreç olduğunu belirtir. Herder'e göre konuşma, ne akıl yetisi sayesinde insanın imal ettiği yapay bir üründür ne de onun özsel olarak sahip olduğu bir mekanizmadır. Herder'e göre dil, insanın kendisini farklılaştırdığı bir yetidir.²⁰

Dilin Kökeni Üstüne Deneme'de Herder, dilin kökenine ilişkin iki farklı görüş üzerinde durur ve bunları eleştirir. Birinci görüş, dilin duyumlarımızdan kaynaklandığı görüşüdür (Condillac), diğeri ise, dilin mantıksal ve gramatik yapısındaki karmaşık bütünlüğün, insanların dili yaratmasını ve dil öğrenmesini mümkün kıldığı görüşüdür. Bu ikinci görüşe göre dil, ancak Tanrı tarafından verilmiş olmalıdır. Herder her iki görüşü de karşı çıkar. Herder'e göre, buradaki hareket noktası, insan ve hayvan arasındaki fark olmalıdır. İnsanın diğer canlılardan temel farkı olan dik yürüme özelliği, organize birlikler olarak yaşamayı ve dolayısıyla dilin kullanımını mümkün

²⁰ Johann Gottfried Herder, "Treatise on The Origin of Language", *Philosophical Writings*, Trans: Michael N. Forster, Cambridge University Press, 2002:65-160

kılmıştır ve bu nedenle dil, aklı ve kültürü yaratan bir araç olmuştur.²¹ Herder'e göre, insanın kendi güdülerini ve eğilimlerini kontrol edebilmesi, yani onun özgür irade sahibi ahlaksal bir varlık olabilmesi, ancak insansal kapasitelerin açığa çıktığı rasyonel bir birlik içinde mümkün olabilir.

Herder, özellikle kültür söz konusu olduğunda, kendisini açıkça ve bilinçli olarak ana akım Aydınlanma geleneğine karşı konumlandırmış, insanı duyguların, hayal gücünün ve anlama yetisinin bir toplamı olarak görmüş; bütün bu kapasiteler içinde onun tarihi yaratma gücünü ön plana çıkarmıştır. Herder'in ayrılmaz alanlar olarak gördüğü doğanın ve tarihin ereği, "insanlık" kavramıdır. Herder, insanın tarihsel gelişim sürecinin, onun eksikliğinin ve tamamlanmamışlığının bir göstergesi olduğunu düşünmekte ve insanın hem doğal, hem de içsel-ahlaki bir varlık olarak, bu dünya ile daha yüksek bir dünya arasında kalan bir *orta halka* olduğunu düşünmektedir. *Homo antropolos* ile *human*'ı tarihsellikleri bakımından ayıran Herder, insanın kendi öz-belirlenimine, ancak *human*'ın tarih içindeki kendini gerçekleştirme edimi ile ulaşabileceğini düşünmektedir. Ancak bu süreç, insanın kendi özünde saklı olan insanlık idesine ulaşmasında yeterli değildir; dahası bu dünya içinde bu ereğe ulaşabilmemiz de söz konusu değildir.

Burada Herder'in antropolojisinin, gelecek kategorisi içinde anlamını bulan ereksel niteliği ortaya çıkmaktadır. İnsan bedeninin, sadece içsel yaratım sürecinin ve manevi alanın organik bir ortamı olduğunu düşünen Herder için, bu ereksellik, Aydınlanmanın düz-çizgisel, ilerlemeci bakış açısının aksine, tarihte *parlayan anlara* bakarak kavrayabileceğimiz bir yönelimdir. Bu nedenle insanlık kavramı, yükselen ve ilerleyen düz-çizgisel tarihin nihai ereği olarak görülemez. Aydınlanmacı ilerleme anlayışı içinde, tarihteki yükselişler kadar düşüşleri de açıklayacak bir kavrayışa ulaşmak

²¹ Görüldüğü gibi, Herder, *homo erectus*'tan *homo symbolicus*'a geçişi doğal bir süreç olarak tanımlamakla, evrim düşüncesini ve organizmacı görüşü belli ölçüde sürdürmektedir.

mümkün değildir ve Herder'e göre bunun nedeni, yalnızca Aydınlanmacı iyimserlik değil, aynı zamanda değerlerin ve erekların sonsuz rölativizmidir.

Her kültürün, kendi tikelliği içinde kendi ereğini bulan rölativist niteliği, Herder'in antropolojisinin *geleneğe* bağlandığı noktadır. Belli bir kültürün, belli bir dilin içine doğmuş olan insan, kendi ereğini bu büyük dizgenin otantik motifleri eşliğinde tesis ederek, özgün varoluş biçimlerini gerçekleştirecektir. Bu özgün varoluş biçimleri, her tarihsel dönem ve kültürün kendine özgü başarılarının, kendi bütünlükleri içinde değerlendirilmesini öngerektiren bir bakış açısı ile kavranabilir. Herder'e göre ulusların ve kültürlerin insansal başarılaraya yön veren ideleri, başka ulus ve kültürler tarafından devralınabilecek bir geçişkenliğe de sahiptir ve tüm insanlık tarihinin kendisini bir deneyim birikimi, bir gelenek olarak gösterebileceği an da budur. Bu nedenle antropoloji, genel olarak insanı kavramak istiyorsa, onun kendi tikelliğini, kültürel ve tarihsel gerçekliği içindeki serüvenini izlemelidir.²²

Kültürcü bakış açısının en önemli temsilcilerinden birisi olan Herder'in, felsefi antropolojisinde kültür ve tarihe verdiği merkezi rol, onun Kant'la tartışmasının da odağındadır. Kant ve Herder arasındaki kültür ve ilerleme kavramları bakımından söz konusu olan bir tartışmayı burada sadece belirterek geçeceğiz. Kant'ın felsefi antropolojisini ortaya koyduğu felsefi atmosfer içinde Herder'in önemli bir yeri vardır. Bu nedenle onlar arasındaki tartışmayı Kant'ın felsefi antropolojisini serimlediğimiz bölümde ele almanın daha uygun olacağı kanısıyla, şimdilik sadece bu tartışmanın kültür kavramı bakımından değerine işaret etmekle yetinelim.

Kültürcü bakış açısına ilişkin yukarıda ele aldığımız iki örnekten hareketle söylenebilecek en önemli nokta, bu bakış açısının insan kavrayışında onun değer üreten bir varlık oluşunu merkeze almasıdır. Dolayısıyla, değerden hareketle ortaya

²² Johann Gottfried Herder, "This too A Philosophy of History for The Formation of Humanity", *Philosophical Writings*, Trans: Michael N. Forster, Cambridge University Press, 2002:268-301

konulan bu kavrayış modeli, insan olmanın özüne ilişkin bir açıklama da içermektedir. Ancak onlara göre bu özsel nitelik tarihsel bir inşadır. Bu nedenle kültürcü bakış açısı varlıktan değil, varoluştan hareket eden bir bakış açısıdır. Bu varoluşu varlıktan hareketle anlamaya çalışarak, insanın tözsel niteliğini merkeze alacak olan bakış açısı ontolojik bir zeminde insanı ele alan bakış açısıdır.

C. Ontolojik Bakış Açısı

Ontolojik bakış açısı, insan ile diğer canlılar arasında bulunduğu varsayılan bir ontolojik fark ilkesinden hareket eder. Bu anlayış içinde insan, sahip olduğu “öz” farkı nedeniyle diğer canlılara göre “başka” ve genellikle de “üstün” bir kategoride sınıflandırılır ve insana dair bütün temellendirmeler, ona tanınan bu ayrıcalıklı ve farklı statü üstünden tesis edilir.

Kartezyen özne tasarımına bir eleştiri olarak doğan bu bakış açısına göre, “düşünen ben”, antropolojik temellendirmeler açısından yetersiz bir kavramdır. Zira *Kartezyen ben* anlayışı özne ve nesne arasında tözsel bir farklılığa dayanarak nesnelere aracısız ve dolayimsız yaklaşma olanağını ortadan kaldırmıştır. Bu nedenle insanın, Kartezyen metafiziğin epistemolojik yanılgılarının ötesinde bir yerde konumlandırılması gerekmektedir. Bu eleştiriler ışığında Marburg Okulunun Kantçı temeller üzerinde geliştirdiği mantıkçı idealizme bağlı kalan Hartmann, bu okulun Kant’ın teorisinin fenomenal boyutunu ayıklayan ve dış dünyayı, ancak bilincin üzerinde kurulacağı bir şey olarak gören yaklaşımından etkilenmiştir. Marburg okulunun genel iddialarından birisi, duyu verileri ile bilginin ayrılmasıdır. Bu okulun kurucusu olarak bilinen Hermann Cohen’e göre, *Ding an Sich (kendinde şey)* ne kadar uğraşırsak uğraşalım metafizik bir kavram olmaktan kurtulamaz.²³ Dolayısıyla kendinde şey somut bir gerçeklik olarak mevcut değildir. Ancak bilginin sınırlarının çizilmesi açısından da bu

²³ Doğan Özlem; “Kant ve Yeni Kantçılık”, Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri, Vadi Yay., 2006:251-278

kavramın kullanılma zorunluluğu vardır. Zaten Kant'ın bu kavramı fenomenal olanı tesis etmek adına kullanmak istediği bilinmektedir. Dolayısıyla *Ding an Sich*, varlığa ilişkin bir kavram olarak anlaşılamaz, bu nedenle de varlık tartışmasına konu olamaz.

Hartmann'a göre ise, bilgi problemi felsefe için temel bir problem olamaz. Bilgi problemi metafizik bir problemdir, çünkü epistemolojik sorun, nesnelerin kavranması ile ilgilidir. Nesnelerin kavranması ise, onları var olmalarından önce bilmenin olanağını araştırmakla mümkündür. Hartmann'a göre *Ding an Sich*, *ratio cognoscendi* (bilme düzeni) içinde negatif bir epistemolojik kavram iken, *ratio essendi* (varlık düzeni) içinde bütün her şeyin temeli olan başlıca ontolojik kavramdır.²⁴ Hartmann Batı felsefesi geleneğinin, Kartezyen ben'den itibaren, dönüp dolaşıp belli bir bilgi idealinin gerçekleşmesi olarak, bilinçle bilgi arasında yanlış bir ilişkilendirme biçimini ortaya koyduğunu öne sürer. Bu nedenle varlık sorusuna dönmenin ve ontoloji temelinde bir bilgi ve insan kuramı geliştirilmesinin zorunlu olduğunu belirtir.²⁵

Yeni Kantçılıktan farklı bir biçimde, varlığın *bilgisinden* önce *varlığını* ortaya koyacak bir temellendirme gerektiğini düşünen Hartmann, *transandantal ben*'i reddederek, kategorilerin hem bilincimizde, hem de “kendinde şeylerde” bulunduğunu öne sürmüştür. Dolayısıyla varlıkların bizim zihnimizdeki tasarımlarından önce, onların varlık tabakaları içindeki yerlerini açıklamakta fayda vardır. Buradan hareketle varlıklar arasında bir hiyerarşi tesis eden Hartmann, birbirleriyle bağlantılı varlık katmanlarından söz eder. Bu katmanların en üstünde, Hegel'den esinlenerek ortaya koyduğu “nesnelleşmiş tin” olarak insan yer almaktadır. Birbirleriyle bağlantılı ancak birbirlerine indirgenemeyen bu varlık tabakaları, aşağıdan yukarıya doğru

²⁴ Maria Van Der Schaar; “Hartmann's Rejection of the Notion of Evidence”, *Axiomates*, Vol 12, 2001, Kaynak: <http://www.ozsl.uu.nl/articles/schaar02.pdf>

²⁵ Nicolai Hartmann; *Ontolojinin Işığında Bilgi*, Çev: Harun Tepe, TFK, 1998:15-20

sıralandığında fiziksel (maddi), organik, psişik ve insansal kategoriler olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁶

Hartmann'ın, hayvanla insan arasındaki özsel farklılıkları, insanı somut bütünlüğü içinde kavramak adına varlık kategorilerinin inşasında kullandığı bu ontolojik perspektif içinde insan, değerlerin ve kültürün yaratıcısı olarak özel bir yer kazanmaktadır. Bu ontoloji temelinde “insansal olan”, diğer alt tabakalar tarafından taşınan, ama onlar karşısında özerk olan” en üst tabakada yer almaktadır. Burada göze çarpan husus, şimdiye kadar Kartezyen ben'in özdeşlik ilkesinde tanım bulan insanın, artık fark/ayrım (difference) kategorisi içinde temellendirilmiş olmasıdır.²⁷ Ancak buradaki ayrım kategorisi, ontolojinin realizmle özdeşleştiği bir kategori olarak görülmelidir. Emmanuel Levinas'ın da belirttiği gibi, Antik Yunan'dan beri ontoloji hiçbir zaman özne-nesne ilişkisine yönelmemiştir.²⁸ Daha çok öznenin nesne karşısındaki konumunu belirlemeye ve varlığın temel niteliklerini ortaya koymaya çalışan bu ontolojiler içinde, insan tanımlamaları sınırlılık göstermekle kalmayıp, insanın özü de logos, ben ya da irade olarak anlam kazanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Hartmann'ın ayrım kategorisine başvurusu, ontolojinin bu geleneksel kavrayışı ile benzeşmektedir. Martin Heidegger'in, insanın kendi varoluşuna dönüp onunla ilgi kurması olarak tanımladığı varlık sorusu, Hartmann için dünyaya yönelmede ve nesnelerin bilgisini kavramada, büyük bir antropolojik çerçeve içine

²⁶ A.g.e. s: 28

²⁷ Deleuze ve Merleau-Ponty gibi düşünürlerin *onto-tauto-logi'den* fark ontolojisine döndükleri yer de burasıdır. Bu yeni ontoloji, soyut özdeşlikten, rastlantısal ve olumsal tekilliklerin farkı”na dönüşü simgeler. Ancak Hartmann için bu ayrım kategorisinin hala değişmez tözleri ifade edecek biçimde kullanıldığını da eklemek gerekir. Bkz: Miguel De Beistegui; *Truth and Genesis: Philosophy of Differential Ontology*, Indiana University Press, 2004: 76

²⁸ Emmanuel Levinas, “Martin Heidegger and Ontology”, *Diacritics*, Vol. 26, No. 1 Spring, *Emmanuel Levinas and Committee of Public Safety*, The Johns Hopkins University Press, 1996: 14-17

yerleşebilecek temel sorulardan biridir.²⁹ Hartmann'ın ontoloji temelli epistemolojisi, antropolojiyi tinsel hayatın tarihteki oluşumunu anlatan bir disiplin olarak tanımlar. Hartmann, Gehlen ve Plessner'in antropolojilerini, *anlamaya* dayalı tinsel bilimlerden çok *açıklamaya* dayalı doğa bilimlerine dahil edilen bir antropoloji ortaya koymaya çalıştıkları gerekçesiyle eleştirir. Hartmann'a göre Gehlen ve Plessner'in teorileri, gerçekliğin katılığı ve zorunluluğu idesine bağlı kaldıkları için, insansal özgürlüğü ve ideal olması gereken'i tesis etmek bakımından zayıf teorilerdir; bunu tesis etmek ise, ancak ontolojiye farklı bir tarzda geri dönüşle mümkündür.³⁰ Öznenin dünya dışına *itilmişliğini* ortadan kaldırmak ve insana kaybettiği itibarını yeniden kazandırmak adına Hartmann, varlık tabakaları üzerinde tesis ettiği yeni ontolojisini, *geist* metafiziğine dönüşle tamamlar. Ancak onun bu yaklaşımı, varlığın, zorunlu ve mutlak olmasının göstergesi olan kategorileri öngerektirir; dolayısıyla burada fenomenolojik yöntemin askıya alındığı bir *antropo-ontoloji* söz konusudur.

Ontolojik bakış açısına yerleştirebileceğimiz bir başka filozof, daha önce felsefi antropolojisinin bağımsız bir disiplin olarak kurucusu olarak sunduğumuz Max Scheler'dir. Aslında Scheler'in, fenomenoloji geleneği içinde de önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Scheler'e göre "hayır diyebilme yetisi", insanı doğal çevresinin belirleniminden çıkarıp "dünyaya açık bir varlık" haline gelmesini sağlamıştır. Bu yeti, temel insansal nitelik olarak, insanın kendi dünyasını konu edinebilmesini ve bu dünya karşısındaki konumlanmışlığını ifade etmektedir. Bedenin sahip olduğu canlılığın, onu oluşturan parçalardan fazlasını ifade ettiği, ancak metafiziğin ürünü de olmadığını öne süren fenomenoloji akımı içinde de, insan, dış dünyayla kurduğu ilişki içinde tanım bulabilmektedir. Ancak Scheler de, metafizik ontolojisi nedeniyle fenomenolojik yöntemi kullanamamış ve bundan dolayı kendi antropoloji teorisini

²⁹ Heidegger ontolojinin ancak fenomenoloji ile mümkün olacağını düşünür. Daha fazla bilgi için Bkz. Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, Trans: Albert Hofstadter, Indiana University Press, 1982: 99-118

³⁰ Nicolai Hartmann, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, Çev: Harun Tepe, TFK, 1998:21

fenomenolojik perspektif içinde yeterince ilerletememiştir; dolayısıyla onun antropolojisini de, fenomenolojik perspektiften çok, ontolojik perspektif içine yerleştirebiliriz. Scheler için, insanın kozmos içindeki yeri, yeniden tanımlanmalı ve bütünlüklü bir insan anlayışı içinde değerlendirilmelidir.

Yirminci yüzyıl başlarında Avrupa’da ve Amerika’da görülen büyük politik, ekonomik ve sosyal hareketlerin insanın kendisine yönelik bir düşünümü zorunlu kıldığını ileri süren Scheler, insanın tek yanlı kavranılışının artık sona ermek üzere olduğunu iddia eder. Ona göre düşünce tarihine egemen olan ve birbirleriyle bağdaşmayan üç insan tasarımı, Avrupa insanının zihninde aralarında sentetik bir bağ kurulmaksızın yan yana durmaktadır. Bu, insana dair bütünlüklü bir görüşün ve hatta belli bir insan tasarımının bile geliştirilemediğinin bir göstergesidir. Scheler’in söz ettiği bu üç tasarım sırasıyla Antik Yunan düşünce geleneğinin insan tasarımı, Yahudi-Hristiyan geleneğinin insan tasarımı ve Naturalist-Pozitivist geleneğinin insan tasarımıdır.³¹ Başka bir deyişle Scheler’e göre teolojik, felsefi ve bilimsel olmak üzere bu üç insan tasarımının bir arada bulunuşu, insana yönelik bütünlüklü bir kavrayışı olanaksız kılmaktadır.

Scheler, insanı bir bütün olarak kavrama çabasını, insan-hayvan ayrımında temellendirmiş; insanın hayvanla olan temel farkını, bir derece farkına işaret eden biopsişik alanda değil, bir öz farkına işaret eden *geist* kavramında bulmuştur. Hartmann gibi o da, *geist*’ın, insanı diğer bütün canlılardan ayıran biricik yeti olduğunu düşünmektedir. *Geist* kavramı, insanın hem ideleştirme ediminin kaynağı hem de doğa karşısındaki özgürlüğü, onun *hayır diyebilme* yeteneğidir. Biyolojik evrim düşüncesinin yarattığı kaosu *geist* kavramıyla aşmaya çalışan Scheler, insan-hayvan karşılaştırmasında empirik verilere dayalı bir antropoloji içinden konuşuyor gibi görünse de, Hartmann gibi o da, ontoloji dayanaklı bir antropolojiye teslim olmuştur.

³¹ Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, Çev: Harun Tepe, Ayraç Yay., 1998: 35-36

Aslında Scheler, bilimsel veriler ışığındaki yeni insan tasarımını bir dereceye kadar kabul etmektedir; ancak insanın doğa içindeki konumunu belirlerken, doğal olana değil, doğa dışı olana bakmak gerektiğini düşünmektedir. İnsanın kendi olumsuzluğuna ve doğanın belirlenimine karşı koyabilmesi, *hayır* diyebilme yeteneği, temel insansal kategoridir. Bu nedenle Scheler moderniteyi eleştiriyor gibi görünse de, aslında bu düşüncesiyle insanı irade’de temellendiren modern geleneği sürdürmektedir.

Biopsişik yetileri konu edinmiş ve felsefesini tamamen empirik karşılaştırmalar üzerinden kurmuş bir düşünürün, neden ontolojiye döndüğü sorusunu tarihsel gelişmelere bakarak anlayabiliriz. Scheler’in Avrupa’da, özellikle de Alman entelektüel hayatında sosyal, politik ve kültürel bakımdan ortaya çıkan radikal değişimlere tanık olması, onu, insansal varoluşun sarsılmaz kaynaklarını, gerçekliğin içindeki tinselliğin araştırılmasında bulunabileceği düşüncesine yöneltmiştir. Özellikle bilimlerdeki gelişmelerin yol açtığı pozitivist kavrayışa tepki olarak biçimlendiği söylenebilecek olan bu görüş, insansal olanın, insana has ve *biricik* olanın, doğa karşısında yüceltilmesine dayanır. Scheler’in *dünya* ve *çevre* kavramları arasındaki ayrımları merkeze alarak insanı doğadan ayırması bu yüzdendir. İnsan-hayvan farklılığını yapısal bir fark olarak gören Scheler’in insansal *dünyayı* yaşamın farklı bir basamağında değil, yaşamın zıt bir ilkesi olarak *çevreden* kurtulmuş olmakta tesis etmesi, pozitivist paradigmadan uzaklaşma ihtiyacına dayanır.

Scheler’e göre, bilimlerdeki büyük gelişmeler insanın farklı veçhelerini (biyolojik, psikolojik, linguistik, sosyal, ekonomik ve kültürel) ortaya koymaktadır. Doğa bilimlerinin yükselişi ve her birinin kendi yöntem ve yasalarına dayandırdıkları temel değerlerini üretmeleri, karmaşık bir varlık olan insanın, bütünsel ve sentetik bir biçimde kavranılması olanağını tüketmiştir. Bu nedenle Scheler, 1926’da yazdığı *İnsan ve Tarih* adlı denemede, felsefi antropolojiyi şöyle tanımlamaktadır:

Felsefi antropoloji, insanın özünü ve insan doğasının özsel yapılarını, onun doğa (organik, bitkisel ve hayvansal doğa) ile olan ilişkilerini, hem bu dünyadaki fiziksel, psişik ve tinsel niteliklerini hem de ontolojik niteliklerini, insanın sahip olduğu güçleri, insanı etkileyen güçleri, insanın biyolojik, fiziksel, kültürel ve sosyal evrim yasalarını, bu yasaların geçerliliğini ve kapsamını konu edinen temel bir bilim dalıdır.³²

Böylece felsefi antropoloji, bir taraftan, insanın anlamlı bir bütün olarak kavranılması ihtiyacına bir karşılık olarak kendisini gösterirken, diğeri taraftan, kendisini felsefe, doğa bilimleri ve insan bilimlerinin kesişme noktası olarak konumlandırmaktadır. Bu yönüyle de insanı bilimlerin, geleneğin ve politik formların katı ve keskin sınırlarındaki kavranılışından kurtararak, onu kendi varoluşunun dünya içindeki anlamını düşünmeye yöneltmektedir. Scheler için bu *dünya*, tinsel bir varlık olarak insanın, kendisini ve *çevresini* aşması ve canlı bir varlık olarak insandan daha üstün olacağını kavraması sonucunda ulaşılacak bir dünya olacaktır.

Ancak modern akıllı eleştirmesine rağmen Kartezyen düşüncenin dualist insan anlayışını devam ettiren Scheler, gerek empirik gerekse akılsal olarak temellendiremediği *geist* kavramını, ancak teolojik bir açıklama ile ortaya koyabilmiş ve sonuçta teolojik bir ereksellik içinde temellendirdiği bu kavram, antropolojiyi metafizik bir ontolojiye dönüştürmüştür. Her ne kadar ruh ve bedeni aynı varlığın özsel ve ayrılmaz *öz-nitelikleri* olarak görse de, Scheler için *geist*, tıpkı Kartezyen dualizmin ruhun ve beden karşıtlığında olduğu gibi, fiziksel olandan farklılaşmış olan ve aslında fiziksel olanı aşan bir kavramdır:

Bu tin de nedir, bu yeni ve bu kadar önemli olan ilke de nedir? Bir sözcükle ilgili olarak bu kadar saçmalık pek az yapılmıştır-pek az kişi bu sözcüğü kullanırken belli bir şey düşünmüştür. Tin kavramının en yüksek noktasına, yalnız tinin sağlayabileceği, onun kendine özgü bilme etkinliğini, bir bilgi türünü koyarsak, bu durumda bir tinsel varlığın temel özelliği, psiko-fiziksel yapısı ne olursa olsun, onun organik olan bağımlılıktan kurtulmuşluğu, etkiden, baskıdan, organik olana bağımlılıktan-kendi varlık merkezine bağımlılıktan da- yaşamdan ve yaşama ait

³² Max Scheler; *Man and History, Philosophical Perspectives*, çev. Oscar A. Haac, Beacon Press, 1958:65

olan her şeyden-yani aynı zamanda kendisinin itkisel zekasından da-kurtulmuşluğu (özgürlüğü), çözümlülüğü olur.³³

İnsanın biopsişik özünü ve onun farkını ortaya koyabilmek için Scheler, insan ile hayvan arasında salt bir derece farkı değil, yapısal bir fark olduğunu savunur ve insanın varlık yapısını da, hiyerarşik bir tabakalandırma yöntemiyle en tepeye yerleştirdiği *geist*'e sahip olma ilkesinde bulur:

Tine sahip bir varlık olarak insan, kendisini ancak kişi olduğunda aşabilir; sanki dünyanın dışındaymış gibi, her şeyi, bu arada kendini de kendi bilgisinin nesnesi yapabilir. Böylece tin varlığı olarak insan, hem canlı bir varlık olarak insana hem de canlılık dünyasına (doğaya) üstün bir varlıktır.³⁴

Görüldüğü gibi, Scheler de Hartmann gibi, antropolojinin dayanaklarını nihai olarak ontolojik ayırım kategorilerinde bulmaktadır. Hartmann'ın nesnelleşmiş tin ile hayvansal olan arasında yaptığı ayırımı, Scheler *geist* ile *biopsişik* varlık alanlarında yapmaktadır. Ancak Scheler'in metafiziği, insanın *geist* içindeki gerçekleşimini konu edinirken, Hartmann'da böyle bir boyut söz konusu değildir. Bu nedenle Hartmann'ın ontoloji temelindeki antropolojisi, felsefenin ya da insanın dünya içindeki konumunun yönünü değiştirecek bir özne felsefesi olamamıştır. Heidegger ve Scheler, Kartezyen özne tasarımıyla yönelik eleştirilerini felsefenin yönünü değiştirme amacıyla ortaya koyarlar. Buna karşılık Hartmann, daha çok geleneğin korunması ve sürdürülmesi amacıyla varlığın bilgisine öncelik tanır. Zira Hartmann için, değerler de matematik ya da mantık doğruları gibi, nesnel bir özler alanı ve hiyerarşik bir dizge oluştururlar. Yüksek değerlerin alt değerlerin üstünde yükselerek geliştiği bu değerler skalası içinde, en üst değerlere ulaşmak, aşkın bir varlığın yönlendirmesi ile değil, bu değerler arasındaki çatışmadan ve insan eylemlerinden çıkacaktır. Hartmann moralitenin “en üstün iyi” ilkesinin, insana ve insan eylemlerine dönmekle tesis edileceğini düşünmektedir. Bu nedenle de, öncelikle, insanın ne olduğunun, ontolojik olarak

³³ Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, çev: Harun Tepe, Ayraç Yay., 1998: 68

³⁴ A.g.e: 76

açıklanması gerekmektedir. Başka bir deyişle, insanın neliğine dair bilğimiz ontolojiye dayanmak zorundadır. Çünkü bir şey hakkında bilgi sahibi olabilmemiz için, öncelikle o şeyin varolduğuna dair bilgimizin olması gerekir.

Pozitivizmin moralite ve özgürlük alanında, daha da ötesi kişi kavramında yol açtığı zedelenme, ontolojik temelli antropolojinin temel argümanlarını biçimlendiren bir etken olmuştur. Pozitivist paradigmanın yarattığı bunalımdan ontolojik bir antropoloji sayesinde kurtulunabileceği düşüncesi, antropolojinin kendisini bir tin bilimi olarak sunmasına neden olmuştur. Gerek Hartmann'da gerekse Scheler'de gördüğümüz bu özellik, antropolojinin insanın tinsel doğasının açığa çıkarılması ve dolayısıyla ontolojik bir kavrama modeli olarak tanımlanmasına yol açmıştır.

Yukarıda Scheler'in Kartezyen özne tasarımıyla yönelik eleştirisini felsefenin yönünü değiştirmek amacıyla ortaya koyduğunu belirtmiştik. Bu tarzdan bir eleştiri 19.yy. başından itibaren modern düşünceye hakim olan bir eleştiridir. Descartes'ın özneye atfettiği ayrıcalıklı konuma yönelik bu eleştiriler, bizzat öznenin kendisinin sorgulanmasını felsefenin merkezi konusu haline getirmişlerdir. Böylece modern insan kavrayışında önemli bir kırılma ortaya çıkmış ve özne felsefenin merkezinden çekilmiştir. Öznenin merkezleştirilmesi olarak tanımladığımız bu kırılma, çağdaş felsefi antropolojinin merkezi konularında ortaya çıkan farklılaşmayı anlamak bakımından önemlidir. Çünkü Nietzsche ile başlayan ve giderek öznellik kaybına yol açan insan anlayışı, hem Kantçı antropolojiyle ilişkileri bakımından hem de Kant'ın felsefi antropolojisini bugün yeniden okumanın yaratacağı imkanları tartışmak bakımından özel bir yere sahiptir.

D. Çağdaş Felsefi Antropolojinin Açmazları

Nietzsche ve Freud'un, ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında modernizm eleştirisi ile başlayan insan kavrayışı, 17. yüzyıldan beri modernitenin insan kavrayışı ile çatışan ve zaman zaman da onu tamamlayan bir *öznelleştirme* mantığının eleştirilmesine dayanmaktadır. İnsansal yaratım ile tanrısal yaratımın çatıştığı ve kutsallıkların çözülüşü ile başlayan bu süreçte iki farklı görüş ortaya çıkmıştı. Bunlardan birincisi,

insanın, kendisine dışsal ve aşkın olanda tesis edilişi, yani tanrısal yaratımın öznesi olarak tesis edilişiydi ki, bu düşünce, yerini “kişi olma”, “ben kaygısı” gibi ahlaki-politik sorunların kaynağını teşkil edecek olan *insan-özne*’ye (human-subject) bırakmıştı; diğeri ise, Augustinusçuluğun mirası üzerinde yükselen ve Tanrısallaşmış bir dünyaya mesafe almakla birlikte, ilahi evrenin yerine akılsal dünyayı koymayı reddeden görüştür ve bu da doğal itkilerin egemenliğindeki insan tasarımına karşı koyarak, insanlık durumunun çelişkilerinden, yani insanın antagonist yapısından kolektif vicdana seslenerek kurtulmaya çalışan bir bakış açısidir (Pascal). Özne-ben’in kısmi olarak yeniden kurulabilir olduğunu vazeden bu görüş, Batı felsefe tarihinde, öznenin parçalanışından yeniden kuruluşuna giden yolu açmaktadır. Dünya dışındaki bireyden dünya içindeki (worldness) bireye geçen bu ikinci görüşün temsilcileri, Augustinusçuluğun kötümser insan doğası kavrayışını akla dayanarak modernleştirirler ve başlangıçtaki yönelimleri bakımından olmasa da özne keşfettikleri kapasiteler bakımından, Rousseau ve Kant ile ortak yönler taşırlar.

Nietzsche ve Freud’un modernlik karşıtı eleştirileri, bu iki görüşün de temelde ahlaksal insan modelini yeniden kurdukları, ancak modernizmin esas sıkıntısının tam da bu insan modeli olduğu düşüncesine dayanır. Onlara göre insanı ahlaki bir varoluş olarak görmek, insanın özünü kavramanın önünde bir engeldir. Kendi içinde tutarlı, bütünlüklü, belli bir birliği bulunan özne anlayışının, sürü ahlakını tesis ettiğini düşünen Nietzsche’ye göre özne ancak bilinç dışı süreçlerin hesaba katılmasıyla kavranılabilir. Bilinçdışı süreçlerin gerçekte her türlü ahlaksal buyruğa aykırı süreçler olduğu ve hatta ahlaki değerleri kuran insansal niteliğin bizzat bu bilinç dışı süreçler olduğunu ileri süren Nietzsche, bu konuda Freud ile hemfikirdir. Freud bilinçli temsiller ile diğeri temsiller arasındaki farktan yola çıkarak, *cogito*’nun, aslında sahte bir biçimde temellendirilmiş kendini doğrulama ilkesinden hareketle tesis edildiğini

düşünür.³⁵ Ona göre bu doğrulama ilkesi, egemen kültürün ve ahlakın taşıyıcısı olarak öznenin merkeze alınmasına ve aslında gerçek bir öznelliğin gözden kaçırılmasına neden olmaktadır.

Modern aklın sarsılmaz otoritesine gelenek ve ahlak eleştirisi ile karşı çıkan Nietzsche, insanın özgür doğasına ancak bu ahlaksal dizgeden *kopma* ile ulaşabileceğini ileri sürer. Özgür irade kavramındaki yanılgılara da işaret eden Nietzsche, buyurucu ve yasa koyucu bir felsefe etkinliği içinde özgürlüğün mümkün olmadığını düşünür. Nietzsche'nin terimiyle *decadence*, ahlakın hakikat talebine ve tahakküme dönüştüğü noktadır.³⁶

Modern özne anlayışına şiddetle karşı çıkan postmodernler, Nietzsche'nin bu görüşlerinden hareketle, böyle bir öznenin, kimi zaman yapma bir felsefe kategorisi olduğunu, kimi zaman hümanizmin bir uydurması olduğunu, kimi zaman da modernliğin maskesi olduğunu ileri sürerek, felsefi antropolojinin konusuna ve tarihine yönelik yeni bir eleştirel düşünce dalgasını yaratmışlardır. Postmodern düşünce, modern özne tasarımının, doğayla kurulan “araçsal” ilişkisi sonucunda doğayı denetim altına alan, “tahakkümcü” ve “totaliter” niteliğini eleştirmiş ve modern iddiaların aksine aklın, bilimin ve bilimsel bilginin belirleniminde temellendirilen insan anlayışının, hem insana, hem de doğaya yönelik bütünlüklü kavrayıştan uzak olduğunu ileri sürülmüştür.

Kuşkusuz bütün bu düşüncelerin ana esin kaynağı olarak Kant'ın antropolojik yaklaşımını esas almak, konunun tarihsel boyutunu ihmal eden bir indirgemecilik olacaktır. Ancak bütün bu görüşlerin ve yukarıda ele aldığımız antropolojik bakış açılarının, sordukları sorular ya da verdikleri cevaplar bakımından, Kant'ın felsefi

³⁵ Bkz. Antoine Vergote, *In Search of a Philosophical Anthropology*, Trans: M.S.Muldoon, Rodopi B.V., 1996:57-61

³⁶ Eric Blondel, *Nietzsche: The Body and Culture-Philosophy as a Philological Genealogy*, Trans: Sean Hand, The Athlone Press, 1991: 238

antropolojisi ile epistemolojik ya da politik-ahlaksal zeminlerde karşı karşıya geldikleri söylenebilir.

Kısaca aktardığımız bütün bu yaklaşımlar, aslında doğa sorusu etrafında biçimlenmiş tartışmalar sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu nedenle felsefi antropoloji ya bir tin bilim olarak kabul görmekte ya da özneyi merkezsizleştiren eleştirilerde olduğu gibi bir tin bilimi olduğu gerekçesiyle toptan reddedilmektedir. Felsefi antropolojinin felsefenin bir alt disiplini değil, neredeyse kendisi olarak anlam kazandığı yaklaşımların yaygınlaştığı çağda, antropolojinin bütün bilimlere temel teşkil ettiği ve “İnsan nedir?” sorusunun felsefenin en eski ve temel sorusu olduğu teziyle, antropoloji olmaksızın felsefe yapılamayacağı düşüncesi egemendi. Antropolojiyi felsefeyi tamamen kuşatan ve belirleyen bir alan olarak tesis etme çabası, felsefenin öncelikli ilgisinin, insan doğasının açığa çıkarılması olarak şekillenmesine neden olmuştur. Paradoksal bir biçimde antropolojinin olanağını da tüketen bu eğilim, Scheler ve Hartmann’da olduğu gibi ontolojik açıklamalara ya da kültürcü yaklaşımda olduğu gibi bir öz düşüncesine dayandırılmıştır. Bütün bu perspektifler, bir anlamda insanı bir nelikten hareketle kavrayan geleneği sürdürmüşlerdir. Oysa bu gelenek, insanı bir insan oluş süreci içinde ele alan düşünceye dayanaklık edemez. Rousseau ve Kant ile başlayıp çağdaş politika teorileri içinde sürdürülen ve insanı oluş kavramından hareketle ele alan bakış açısı, insanı sabit bir doğa ya da öz kavrayışından hareketle değil, fenomenal alandaki pratik varoluşu üzerinden kavramaya çalışır. İnsan doğasının değil, insansal kapasitelerin araştırılmasını hedefleyen bu yaklaşım, insanı bir ontolojik fark ilkesinden hareket ederek tanımlayan ve bu bakımdan antropolojiye bakışları da ontolojik olan bakış açılarına alternatif bir yaklaşımdır. Ancak Rousseau ve Kant’ın ne kültürcülüğe dönüşen ne de insanı varlık sorusuna indirgeyen ontolojik yaklaşıma düşmeyen felsefi antropolojileri, kültür ve öz kavramının kuşatıcılığı altındaki felsefi atmosferde hak ettikleri ölçüde görünür olamamışlardır.

Manfred Frings’e göre, Scheler’den sonra Avrupa metafiziği antropolojik bir metafizik haline gelmiştir. Böylece insan, doğaüstü ya da doğaya karşıt bir biçimde, yani bir ruh olarak konumlandırıldığı Kant öncesi rasyonalizm içindeki anlamından farklılaşmış bir

biçimde, yeniden metafiziğin konusu haline gelmiştir.³⁷ Bir başka deyişle, Kantçı pragmatik-pratik anlamından soyutlanan insan sorusu, kendisini yeniden ve farklı bir tarzda bir varlık sorusu olarak göstermiştir.

Felsefi antropolojinin Kant sonrası dönemde kendisini bir *geist* metafiziği, varlık problemi, organizmacı bir bilimsel görüş ya da kültür incelemesi olarak ortaya koymuş olmasının nedenleri, bu çalışmanın sınırlarını aşan bir tarihsel-problematik incelemeyi zorunlu kılmaktadır. Ancak, insanı kavramada felsefenin serüvenini ortaya koymak açısından, belli kırılmaları tespit etmek, bu kırılmalar içinde antropolojinin nihai olarak bir doğa kavramına bağlanmasındaki düşünsel ardalanı göstermek amacıyla, belli dönemlere ağırlıklı olarak damgasını vuran insan tasarımlarını incelemek faydalı olabilir. Bununla birlikte, yukarıda sözünü ettiğimiz perspektiflere bir alternatif olarak Kant'ın antropolojisinin önemini ortaya koymak ve eleştirel felsefenin talepleri ile birlikte değerlendireceğimiz antropolojinin, Kant'ın felsefesi içindeki yerini değerlendirmek amacıyla *zoon politikon* ile başlayıp *ego cogito* ile devam eden bir süreçte, felsefe tarihi içindeki dönemsel farklılaşmaları konu edinmek, tezimizin dayandığı düşünsel kaynakları tanımak ve değerlendirmek açısından faydalı olacaktır. Kant'ın eleştirel felsefesi ile başlayan antropolojik yaklaşım içinde insan, kendi kapasiteleriyle ve kendi fenomenal boyutu içinden kavranılmakta ve böylelikle insana dışsal olan belirlenimlerin, antropolojinin alanına dahil edildiği her türlü temellendirme terk edilmiş olmaktadır. Diğer yandan bu kırılmaların işaret ettiği dünya ve doğa tasarımlarını konu edinmek, bunların Kant'ın felsefesindeki etkilerini izlemek ve Kant'ın bu tasarımlarda yararlandığı ya da eleştirdiği yanları ele alıp değerlendirmek bakımından da önemlidir. Bu nedenle bu serimleme, felsefi antropolojinin kavramsal ardalanını ortaya koymak kadar, Kant'ın antropolojisinin ayırt edici yönlerini açığa çıkarmak için de gereklidir.

³⁷ Bkz. Manfred Frings and Max Scheler: *A Concise Introduction into the World of a Great Thinker*. Marquette University Press, 1996: 23-24

II. BÖLÜM: KANT'IN FELSEFİ ANTROPOLOJİSİ

Çalışmanın birinci bölümünde bağımsız bir disiplin olarak felsefi antropolojinin mahiyetini, bu alanda ortaya konulmuş olan farklı bakış açılarını ve onların yol açtığı sorunları ele alarak, felsefi antropolojiye ilişkin genel bir çerçeve oluşturmaya çalıştık. Bu çerçeve bize Kant'ın felsefi antropolojisinin taşıdığı imkanları tartışma zemini sunması bakımından önemliydi. Ancak Kant'ın antropolojisinin anlamını açığa çıkarmak bakımından ortaya konulması gereken bir başka zemin daha söz konusudur. Bu zemin, Kant'ı felsefe tarihi içinde ele almamızı sağlayacak olan ve onun hangi anlamda felsefi antropolojinin başlatıcısı olduğunu tartışmamıza izin verecek olan, Kant öncesi insan kavrayışlarının serimlenmesiyle elde edilebilir. Bu nedenle Kant'ın felsefi antropolojisini ele almaya başlamadan önce, Kant öncesi insan tasarımlarını tanımak gereklidir. Bir başka deyişle Kant'ın felsefi antropolojisinin incelenmesine bir giriş olarak, Kant öncesi insan tasarımlarına yakından bakmak, Kant'ın, felsefenin insana dair sorularında köklü bir değişim yarattığını göstermek bakımından önemlidir. Ayrıca bu inceleme gösterecektir ki, Kant kendi kuramını kendisinden önceki felsefe gelenekleriyle bir tartışma içinde oluşturmuştur. Kant'ın felsefi antropolojisini felsefe tarihi içinde okumak, Kant'ın insanı kendi edimlerinden hareketle kavrama çabasından kaynaklanan antropolojik ilgisinin, aslında felsefenin Sokrates'ten beri insana olan ilgisinde bir değişim yaratmaksızın sadece insanı tanımlamada bir kopuşa yol açtığını da gösterecektir.

Bu çalışmada Kant öncesi felsefeyle sadece insan tasarımları bakımından ilgilenileceği açıktır. Bu zemin, kimi zaman filozofların sistemleri içinde merkezi yer tutmayan görüşlerinin de açığa vurulmasını gerektirecektir. Ancak hemen belirtelim ki bu türden bir çaba, Kant öncesi felsefelerde de bir felsefi antropolojinin saklı olduğu iddiasını içermemektedir. Kant'ın felsefi antropolojisinin anlamı ve önemini açığa çıkarmamıza imkan verecek kavram ve sorunlar temelinde ortaya konulacak olan bu çaba, Kant öncesi felsefelerin Kant'ın felsefi antropolojisine sağladığı zeminleri göstermeyi hedefleyecektir.

Bu serimleme sırasında görülecektir ki, Kant'ın felsefi antropolojisi hem Klasik felsefenin “insan doğası”nı araştırmaya odaklanan yaklaşımına hem de Kartezyen felsefenin insanı tümüyle bir bilinç varlığına indirgediği özne tasarımına alternatif bir insan kavrayışı ortaya koymanın zemini olarak sunulabilir. Bu nedenle Kantçı felsefi antropoloji söz konusu tartışmanın içinden ele alınacaktır.

A. Kant Öncesi İnsan Kavrayışları

Felsefe'nin insanı konu edinmeye başlamasından itibaren esas ilgisi, insanın ayırt edici niteliğinin ne olduğunun gösterilmesinden hareketle, onun kapasitelerini açığa çıkarmaktır. Bu çaba, kimi zaman insanın kozmosun bir parçası olarak kozmosun hakikatine ulaşabilecek bir varlık olarak tanımlamasıyla; kimi zaman onun kozmos içinde eksik bir varlık olarak konumlanmasına yol açacak bir ilahi gücün yaratımı olduğu düşüncesi ve buna dayalı olarak, herhangi bir gerçek bilgiye ulaşamayacak denli sınırlı olduğu teziyle; kimi zaman da sadece doğal-canlı bir varlık olmak bakımından, kendi kapasitelerini bu canlı olma güdüsünden hareketle geliştirebilen bir organizma olduğu kavrayışıyla ortaya konulmuştur.

Görüldüğü gibi, insanı kavrama çabalarının merkezinde, onun kapasitelerinin ne olduğu ve bu kapasitelerin kaynağının nerede bulunabileceği sorusu bulunmaktadır. Bu tür bir sorgulama insan olmanın mahiyetinin araştırılmasıdır. Bu nedenle felsefe tarihinde insanı kavrama çabalarının çoğu, insanın neliğini ortaya koyma çabaları olarak görülebilir. İnsanın neliğini açığa çıkarma, çoğunlukla metafiziğin konusu haline gelmiş ve bu nedenle aslında varlık sorusuna bağlanmıştır.

Modern düşünce, insanın varlık sorusu bağlamında ele alınması bakımından önemli bir kopuş tesis etmiş ve insanı bilme kapasiteleri bakımından merkeze yerleştirmiştir. Bu kopuş, insanın özne olarak konumlandırılmasıyla sonuçlanmıştır. İnsanın kendi edimlerinin bilinçli öznesi olarak tanımlanmaya başladığı modern düşünce, bu bilinçli öznenin bilincinin kaynaklarını araştırırken, kimi zaman Klasiklerin metafizik sorgulamasına geri dönmüş ya da kimi zaman, bizzat bu bilincin varlığından şüphe etmiştir. O halde insanın kapasitelerinin ne olduğu ve bu kapasitelerin kaynağı sorunu

modern düşüncede de hala ya metafiziğin ya da epistemolojinin sorusu olarak görülmeye devam etmiştir. Kant'ın modern düşünce içinde yaratacağı kırılma tam da bu noktadadır: İnsanın kapasitelerinin sorgulanması felsefi antropolojinin sorusu olarak aslında insanın ayırt edici anlamda insan olma sürecinin hikayesidir.

Kant'ın felsefi antropolojisinin ne türden bir felsefi atmosferde doğduğunu ve onun hangi bakımlardan bir dönemeç teşkil ettiğini kavramamızı sağlayacak bir serimlemenin odaklanacağı mesele, Kant öncesi insan kavrayışlarının Kant felsefesine nasıl bir zemin oluşturduğu ve aynı zamanda Kant'ın, felsefenin yönelimini hangi bakımlardan değiştirdiğini araştırmak olacaktır.

1. Zoon Politikon

Antik Yunan felsefesi, makrokozmos-mikrokozmos özdeşliğine dayandığı için, insan genel olarak kozmosa atfedilen niteliklerin taşıyıcısı olarak görülür. Bu nedenle insan, evrenin akılsallığını yansıtan bir kapasite ile baştan donanmış bir varlıktır; insan, bir akıl varlığıdır. İnsanın özüne dair bir açıklama olarak kendisini sunan bu yaklaşımın sonucu, insan doğasının ne olduğuna dair metafizik bir ilkenin felsefenin merkezine yerleşmesi olmuştur. İnsanın makrokozmosu yani doğayı yansıtan bir mikrokozmos olduğu anlayışı, aslında bir yandan, her yerde ve her koşulda değişmez bir *insan doğası* tasarımı önvarsaymakla, öte yandan da, insanı tam anlamıyla doğadan bağımsızlaşmış bir inceleme alanı olarak değil, doğanın bir epifenomeniymiş gibi konu edinmesiyle, çağdaş antropolojinin teorik kökenini değil, sadece sorularını bulabileceğimiz bir yerde durmaktadır.

Antik Yunan düşüncesi, insanı kozmosun düzeni içinde bir düzeni olan ve kendi düzenini kavrama gücüne sahip bir akıl varlığı olarak tanımladığından, onu bir oluş içinde kavramamaktadır. Antik Yunan düşünürlerine göre insan, özü gereği akılsal ve dolayısıyla ahlaksal bir varlık olduğundan, ahlaksal kapasitelerin oluşum süreci gibi bir sorgulama onlara yabancıydı. Çünkü Antik Yunan düşüncesinde insanın ahlaksal varoluşu, bir süreç kavramı içinde ele alınmamıştır.

Antik Yunan'ın insan anlayışını kabaca tarif etmek gerektiğinde, temel ve kalıcı olana yönelik bir düşünüm üzerinde temellendiği ve *kozmosun* bütünlüğü idesine dayandığı söylenebilir. Bir başka deyişle, Antik Yunan düşünce ve kültürüne egemen olan temel düşünce, doğada olduğu kadar insansal-kültürel yaşamda da bir *genel düzen* olduğu düşüncesidir. Bu nedenle Antik Yunan filozofları, insana dair sorgulamalarını bir yandan varlık sorusu etrafında öte yandan da bilgi sorusu etrafında ortaya koymuşlardır. Bunun sonucunda da insansal olanın ayırt edilmesi, *episteme-doxa* arasındaki gerilimde gerçekleştirilmiş ve insan *doxa* alanına yerleştirilmiştir. Akılsallığın değişmez düzenin ifadesi olduğu tezinin yol açtığı bu tutumun sonucunda Antik Yunan felsefesi, değişmeye tabi alanın, yani insansal yaşam alanının akılsallığını ya onun değişmez düzene bağlanmasında bulmuş ya da insansal yaşamın akılsallığının kozmosun akılsallığından farklı nitelikte bir akılsallık olduğunu ileri sürmüştür.

Bireysel ya da rastlantısal olandan çok, genel ve değişmez olanın bilgisinin arandığı bu paradigmaya göre insan, tarihsel bakımdan geçici zaman formları içinde anlamını bulmakta, insansal fenomenler ise doğal ve özsel kategoriler içinde tanımlanmakta ve antropolojik soruların geçmiş ve gelecek kategorileri ile henüz ilişkilendirmediği döngüsel bir zaman anlayışı içinde açıklanabilmektedir.

Herakleitos'un, insanın kendisine dair sorgulamasının tarihteki ilk mottosu olarak kabul edilen *kendimi araştırdım* sözündeki, insan olmanın kendisi üzerine bir düşünme kapasitesine işaret eden yönelimi de bu çerçevede değerlendirmek gerekmektedir. Bu *motto*, her ne kadar insanı açıklamaksızın doğanın açıklanamayacağına işaret ediyor olsa da, söz konusu araştırmanın, fizik doğaya ait bir araştırmadan farklı ve imtiyazlı bir yanının olduğunu ve farklı bir yöntemle sürdürüleceğini söylemek güçtür. Dolayısıyla bu *motto*, insanın oluşa dair bir zorunluluk kategorisi içinde açıklandığı ve doğanın bilgisi içinde kendi bilgisine ulaşan bir varlık olduğu anlayışını yansıtmaktadır. Nietzsche, *Yunanlılar'ın Trajik Çağında Felsefe* adlı eserinde, bunu şu şekilde ifade etmektedir:

İnsanın insan olduğu için Logos'u bilmesi gerekir diye bir ödev yoktur ... Herakleitos sadece elde bulunan evreni tasvir ediyor... Onu kötümser ve nefrete değeri bulanlar sadece onun insan doğası tasvirinden memnun olmayanlardır.³⁸

Nietzsche'nin ifade etmeye çalıştığı şey, *kendimi araştırdım* sözünün ahlaki-politik yönelimli bir araştırmadan ziyade doğanın zorunluluğunun araştırılmasına işaret ettiğidir. Herakleitos'un insanla doğa arasında kurduğu simetrik ilişki, evrenin ve insanın, bir ve aynı Logos'un yasaları altında incelenebileceği görüşünü yansıtmaktadır. Değişimi ve oluşu mümkün kılan *logos*'un gizini zaman ve uzam içinde açığa çıkarabilme çabası, mutlak bir öz tasarımına dair önkabulün ilk ifadesi olarak yorumlanabilir. Bu tasarım daha sonra Stoalılar üzerinde oldukça etkili olacaktır.

Anlaşılacağı gibi, Herakleitos'un *kendimi araştırdım* sözünde kastedilen şey, insansal varoluşa ilişkin etik, siyasal ve toplumsal fenomenleri de kapsayacak bir olumsuzluk kategorisi değildir. İnsan tasarımının toplumsal fenomenlere, kanılara ve olumsal alana dayalı olarak temellendirilmesi, Sokrates'in *kendini bil* sözündeki moral içerikte ve Sofistlerin insan doğasını tanımlama tarzlarında görünüşe çıkacaktır.

Sofistler insanı olumsuzluk alanı içine yerleştirdikleri ve onu pratik edimlerinden hareketle kavradıkları için insan tasarımı bakımından köklü değişime yol açmışlardır. Zira onlar, insanı, kozmosun işleyişinin basit bir parçası olmaktan ziyade, kendisini doğal olandan ayırmasını mümkün kılan niteliğinden hareketle ele almışlardır. Bu nitelik, Sofistlere göre, insanın özgürlüğüdür. İnsan, özgürlüğünü açığa vurabilme kapasitesine sahip bir varlık olarak, doğanın zorunluluğuna tabi olmaktan çıkacağı etkinlikler aracılığıyla kendisine özgü bir yaşam pratiğinin bilgisine sahip bir varlık haline gelmiştir.

³⁸ Friedrich Nietzsche, *Yunanlılar'ın Trajik Çağında Felsefe*, Çev., Gürsel Aytaç, Say Yay., 2003: 45

Sofistlerin insan tasarımı, bu yönüyle içinde zorunluluk ve öz sorusunu da barındıran bir yapıya sahiptir; insan, doğal zorunluluğa tabi olmayan insansal bir öz ve insansal bir doğa kavrayışı içinde ele alındığı için, bu düşünce içinde insanın pratik alandaki özgürlüğünü geliştirebileceği bir boyut söz konusudur. Sofistlerle birlikte gerçekleştiğini düşündüğümüz bu kopuş, Protagoras'ın "insan her şeyin ölçüsüdür" sözünde felsefi ifadesini bulur. Her türlü epistemolojik tartışmanın ötesinde, bu sözün işaret ettiği felsefi anlam, insansal olanın, insana özgü olanın açığa çıkartılması yoluyla kavranılabileceğidir.

Sofist paradigma içinde insan, artık doğal işleyiş yarasından başka ve farklı olan bir insansal yasanın kaynağı olarak tanımlanacaktır. Bu durum, insanın, pratik etkinlikte kendisini açığa vuran bir nitelikten hareketle kavranılacağı anlamına gelmektedir. Protagoras'la birlikte insan eylemlerinin kılavuzu, insan olmanın kendisinden çıkarılmaya çalışılmıştır.³⁹ Bu bakımdan Sofistler, antropolojik okumalar bakımından önemli bir yer teşkil etmektedir. Çünkü, insanı kozmik düzenden hareketle değil, insana özgü olanı ayırt edecek bir tarzda ele almak, daha önce felsefi antropolojiye ilişkin olarak aktardığımız çerçeve içinden bakılırsa, antropolojik bir ilginin sonucudur. Bu durumda hakikatin, görünüşler alanı içinde bulunduğu, dolayısıyla her bir tikel hakikatin en az kendisine karşıt diğer hakikatler kadar doğru olabileceği düşüncesini ortaya koyan Sofistlerle birlikte bir tür *antropocentrism* olarak adlandırabileceğimiz bakış açısı, yani *kozmosun* insandan hareketle kavrandığı yeni bir bakış açısı ortaya çıkmış olmaktadır.

Böylece fiziksel doğa kavramının yanına *insansal doğa* kavramını da ekleyerek, Sofistler -özellikle Protagoras- pratik felsefeyi doğa felsefesinden ayırmış ve antropolojik soruların, fiziki doğada değil, tamamen insansal olana ait toplumsal-politik alanda sorulabileceği yönündeki düşüncenin ilk adımlarını atmışlardır. İnsanı

³⁹Laszlo Versényi, *Socratic Humanism*, Yale University Press, 1963:23

diğer canlılardan ayıran temel özelliğin, onun, özel yetiler gerektiren birtakım sanatların yanı sıra, özü itibarıyla sahip olduğu toplumsallık güdüsü olduğunu öne sürerek Sofistler, doğa kavramını da dönüşüme uğratmışlardır. Aynı zamanda onlar, insan doğasını evrensel ve mutlak güdülerin toplamı olarak görmekle, hala değişmez ve kalıcı olan temelindeki eski düşünüşe bağlı kalsalar da antropolojik soruları pratik alanda sormamız gerektiğine dair bir anlayışın yerleşmesine neden olmuşlardır.

Doğa-yasa (physis-nomos) ya da doğal şeyler-yasal şeyler ayrımı, yani Sofistler tarafından doğal olan ve yapay/yapma olan arasında tesis edilmiş olan bu ayrım, ilk bakışta *bios* ve *antropos* arasında da bir ayrıma yol açması gereken bir zemin olarak düşünülebilir. Ancak bu türden bir ayrım için, insanın olduğu şey ile dönüştüğü şey arasında bir farklılaşma olduğunun iddia edilebileceği bir süreç idesinin var olması gerekir. Oysa Antik Yunan düşüncesinin, makrokozmos mikrokozmos özdeşliği ile açığa vurulan temel paradigması, insanın döngüsel bir hareket içinde kavranılmasına yol açtığı için, insan olma bir süreç kavramı içinde araştırılmamıştır. Sofistlerle birlikte söz konusu olan, *bios*'un *antropos* ile bir ve aynı şey olduğudur. Yine de *bios*'un *antropos* olarak tanımlanması önemlidir, çünkü bu tür bir tanımla birlikte insan maddi doğadan farklı bir doğanın taşıyıcısı ilan edilmiştir. Böylece insansal yaşamın düzenleyici yasası insana özgü olan doğada aranmış ve maddi doğa, insansal olanın kavranılmasında bir referans noktası olmaktan çıkmıştır. Yine de, Sofistler'e göre bu doğa, değişmez bir öz niteliği taşıdığı için, insansal oluş kavramının ortaya çıkması mümkün değildir ve insansal olan, dolayısıyla toplumsal olan, insanın bu değişmez doğasının zorunlu bir sonucu olarak kavranılmıştır. Yunan dünyasına hakim olan ve Hesiodos'tan beri izini sürebileceğimiz bu kavrayış, kültürün ve kültürel olguların, bilişsel kapasitelere dayanan normatif bir boyut içersinde kavranılmasına yol açmıştır.⁴⁰

⁴⁰ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2006:75-78

Ancak bu normatif boyut, Platon'a kadar tümel bir yasa ya da değer olarak değil, daha çok ortak bir içgüdü ya da basiret olarak anlam kazanmıştır. Bu nedenle Sokrates öncesi filozoflar söz konusu olduğunda, Antik Yunan'ın evreni ve dünyayı bilme çabasının temel karakteri olan bilme tarzına eşlik eden döngüsellğin, kalıcı olanın bilgisine ulaşma anlamında, değişmez insan doğası tasarımlarını ortak bir içgüdü/içgörü formunda yarattığı söylenebilir.

Kalıcı ve değişmez olan temelindeki bir antropolojik yaklaşımın, geleneksel insan doğası tasarımlarını ve bu tasarımların politik ya da etik alana temel olacak argümanlarını temellendirmeye muktedir olmaması ve bu argümanlara dair retorik bir kullanıma hizmet etmekten öte bir anlam taşımaması nedeniyle, çağımızın farklılık, çeşitlilik, kimlik gibi politik sorunlarını kapsayacak biçimdeki bir felsefi antropolojiye referans olamayacağı açıktır. Ancak bu tasarımların, insan kavramını dayandığı insansal kategoriler, herhangi bir antropolojinin de görmezden gelemeyeceği temel kategoriler olarak gözükmektedir. Yine de kendisini ortak ve genelleşebilir bir felsefi kavrayış içinde temellendirmek isteyen bir antropolojik yaklaşımın, *doğa-yasa* ayrımını, onları değişmez ya da tözsel kategoriler olarak tesis edecek tarzda bir karşıtlık olarak düşünmek yerine, bu ayrıma insansal varoluş kiplerini, irade ve otonomi kavramlarını dahil edecek bir tarzda açıklık getirmesi gerekir. (Doğanın ve toplumun ayrı yasalara tabi olduğu görüşü, daha sonra göreceğimiz gibi, ilk kez Vico'nun ifadelerinde, tarihsel bir düşünüm içinde ortaya çıkacaktır) Bu noktada Sokrates'in insan kavrayışını açmak faydalı olacaktır.

Sokrates'in, başta Sofistler olmak üzere, kendisinden önceki insan doğası tasarımlarında önemsediği şey, yani akılsallık kategorisinin erdem, değer gibi insansal kategorileri kurması, antropolojinin ortak bir dünya tahayyülüne referans verebileceğimiz bir uğraşını temsil etmektedir. Ancak unutmamak gerekir ki, Sokrates, gerek varlığa gerekse ahlaki ve siyasal değerlere dair bilginin nesnel imkanını ortadan

kaldıran Sofistlerin yeni bakış açısını, rölativizme yol a mayacak bir insansal öz kavrayışı ile ilerletmiştir.⁴¹ Ancak Sokrates'in, rölativizme yol a mayacak ve nesnel bir doğruluk ölçütünün dayanağı olacak olan insansal  z n ne olduğuna dair sorgulaması, ontolojik bir sorgulama değildir. İnsansal dünyanın nesnel ölçütlerini, insanın ahlaksal niteliğinde temellendirme çabası olarak okuyabileceğimiz Sokrates'in düşüncesine göre, insanın kendi hakikatine geri dönmesi, onun yasa yapıcı niteliğinin, yani akılsallığının dışsallaşması etkinliğinde ele alınmalıdır.

Bu nedenle, Sokrates'in *kendini bil* buyruğu, kozmoloji ve ontolojinin antropolojiye dönüşmesinde önemli bir kırılma anı olarak tanımlanabilir. Zira onun insan tanımı, yani *kendisine akılsal bir soru sorulduğunda ona akılsal bir yanıt verebilen varlık* olarak insan kavramı, ancak bir diyalog içinde mümkün olmaktadır. Bu tanım,  ağdaş antropolojik yaklaşımların diyalojik karakterini temsil etmesi bakımından önemlidir. Sokrates'in, muhatabında, onun söyledikleri ya da argümanlarındaki tutarsızlığa ve çelişkiye dair yarattığı farkındalık, aklın nesnelliği ve evrenselliği temelinde anlam kazanmakta ve böylelikle insanlar arası ortak bir zemini, bireyselliği aşacak bir tarzda tesis etmektedir. Sokrates, bireysel ve birbirine zıt kanıların aynı ölçüde hakikat iddiası içerdiği şeklindeki Sofistik yargıyı, nesnel bir ölçütün imkanını ortadan kaldıran bir bakış açısı olarak eleştirir ve yasallığın kaynağının tikelliğe indirgenmesinin neden olduğu rölativizmi aşmak için nesnelliğin kaynağını monolitik bir düşünmeye değil diyalojik bir etkinliğe dayandırır. Böylece insana ait temel bir kategori olarak akılsallık, logos'un her iki anlamını da içerecek biçimde, hem akıl hem konuşma anlamında, kendisini diyalojik bir etkinlik olarak görünüşe çıkartacaktır. Bu nedenle Sokrates'in insan tasarımı, tözsel bir doğa kavrayışına içkin tanımlarda ifade bulmaz; diyalogun özneleri olarak, ben-diğeri ilişkisindeki bir dışsallaşma formunu öngerektirir. Temel insansal nitelikler olan cesaret, erdem gibi moral nitelikler de, ancak bu diyalog içinde görünürlük kazanırlar.

⁴¹ A.g.e. s:94

O halde Sofistler ve Sokrates’le birlikte insan, insanlar arası ilişkide kendisini açığa vuran bir yeti ve bu yetinin dayandığı nitelikten hareketle kavranılmaya başlamıştır. Konuşma ve dolayısıyla dilin kurduğu akılsallığa yapılan bu vurgu, insanı sadece kozmosun aynı türden bir parçası olarak değil, aynı zamanda özel olarak insansal bir niteliğe sahip bir varlık olarak kavrama imkanını da içinde barındırır. Ama hemen belirtelim ki bu kavrayış, felsefi antropoloji olarak nitelendirilebilecek bir kavrayış değildir; çünkü insan neliğinden hareketle kavranılmaktadır ve insanın kendi kapasitelerini açığa vurma süreci henüz felsefenin gündeminde değildir. İnsanın neliği sorununu, insansal alana referansla tanımlamaları bakımından Sofistler ve Sokrates, insanı merkeze yerleştiren felsefi bir bakış açısının başlatıcısı olmuşlardır ama onların insanın neliğine yönelik araştırmaları baştan bir insan doğası tanımını önvarsaydığı için, insan yine de doğanın, kozmosun parçası olarak kalmıştır.

Sokrates’in açtığı bu yoldan ilerleyen Platon, idealar kuramını, adalet, cesaret, ölçülülük gibi moral kavramlara nesnel ve tümel bir gerçeklik yükleyerek geliştirir. Dahası ideaların sadece moral değil, estetik değerleri de ifade ettiği öne sürerek, tinsel gerçekliğe sahip, sabit, değişmez ve tümel olanı ifade edecek tarzda bir hakikati evrensel ve nesnel bir ölçüt olarak konumlandırır.⁴² Böylece Platon, Doğa Filozoflarının maddi- fiziksel nitelikteki varlık anlayışının ve bunun yol açtığı Sofistik rölativizmin yerine, tinsel gerçeklik idesini koyarak, insansal varlık, insansal gerçeklik ve insan doğası alanında kalıcı ve güvenilir bir bilgiyi ortaya koyduğunu, dolayısıyla moralite ve kültür alanında bir hakikat zemininde konuşmanın olanağını, *genelleştirici* ve *evrenselleştirici* bir ölçüt olarak tesis etmek suretiyle yarattığını ileri sürmektedir.

Platon’la birlikte, maddi olmayan yetkin ideaların, akıl-arzu çatışmasında temellendirilmiş insansal ve toplumsal idealleri temsil eden ve yalnızca akıl tarafından

⁴² Francis McDoanld Cornford; *Platon’un Bilgi Kuramı*, Çev: Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay., 1989: 21-23

kavranabilecek mutlak gerçeklikler olarak konumlandırılması, insansal yaşama dair bir hakikatler alanını, gelecek kategorisinin yerine koymak anlamına gelmektedir. Platon ya da Antik Yunan söz konusu olduğunda, modern terimlerle konuşmanın ya da bir gelecek kategorisinden söz etmenin kendisi tartışmalı bir konudur; ancak ideal bir insanlık formunun (teleolojik bir perspektif ve döngüsel bir zaman anlayışı içinde tesis edilmiş olsa da), ahlaki-pratik bir zorunluluk olarak gelecek hayat kavramında cisimleşmesi ve bu dünyadan daha iyi bir dünyaya yönelmenin bir “kurtuluş” düşüncesini içermesi üzerinde düşünmek gerekir. İnsan hayatının ahlaki-pratik yönelimlerini bir gereklilik ve hatta bir zorunluluk olarak konumlandıran bu yaklaşım, insan-doğa ilişkisini, bilen-bilinen ilişkisinden farklı bir yerde düşünmek anlamına gelmektedir. Tam da burada, Platon’un, idealar kuramının epistemolojik yönünden uzaklaşarak ahlaki-pratik yönü üzerinde yoğunlaşmasına tanık oluruz. Özellikle *Menon* ve *Phaidon* diyaloglarında göze çarpan bu unsur, Platoncu düşünceyi, olan-olması gereken arasındaki uçurumda bir zorunluluk kategorisi tesis etmeye götürür. Ruh göçü öğretisi ile tamamlanacak olan bu zorunluluk, iyiye yönelme ve kötülükten uzaklaşma olarak anlam kazanır. Nitekim *Menon* diyalogunda Platon, Sokrates’in ağzından erdemin, bilgisine ulaşılabilir bir konu olup olmadığını tartışırken, onu bilince çıkmamış bir bilginin arayışı ve aynı zamanda insan ruhunda önceden mevcut olan bir bilgiye dair hatırlama süreci olarak tasvir eder:

İnsanken ve insan olmadan önce doğru sanılar bulunduğu, bu sanılar sorularla canlanarak bilgi haline geldiğine göre onun bunları her zaman ruhunda taşımış olması gerekmez mi? ...Öyleyse varlıkların gerçekliği her zaman ruhumuzda bulunduğu göre ruhumuzun da ölmez olması gerekir.⁴³

Ruhun ölümsüzlüğü fikrinin bizim için önemi, insanın gerçek özünün ölümsüzlük ve kalıcılık fikrinde temellendirilmiş olmasıdır. Platon’un Orpheus kültünden devraldığı ruh göçü öğretisine felsefi bir temellendirme kazandırması, insanda deneyimden önce a priori birtakım ilkelerin ve bilgilerin bulunduğu tezi ve bu tezle birlikte insanın

⁴³ Platon, “Menon”, *Dialoglar I*, Çev. Teoman Türel, Remzi Kitabevi, 1998:170

gerçek özünün ruh, bedenine ise ruhun hapishanesi olduğuna yönelik dualizmi geliştirmesiyle devam eder. Buradaki dualizmin ontolojik statüsü, antropolojik açıdan ancak eleştirel bir biçimde ele alınacak bir tema olabilir; özellikle ruhun bedenden *kurtuluşu* olarak tanımlanan ölüm kavramının -temellendirmenin epistemolojik boyutunu bir kenara bırakarak- ahlaki/pratik anlamı üzerinde düşünmek gerekir.

Bilindiği gibi Platon, iyi yaşamın ne olacağına dair pratik sorunu, çatışan kanaatlerde değil, maddi olmayan, değişmez ve yetkin ideaların bilgisine ulaşmada temellendirirken, insanın özünü gerçekleştireceği alan olarak olumsuzluklar alanını değil, hakikatler alanını temel alır. Bu yaklaşım Platon'da, bedensel arzulardan ve gelip geçici olanın bilgisinden uzaklaşmak olarak tarif edilen bir gelecek hayat kavramında tanım bulur. Zira Platon'a göre arzu/iştah, irade ve akıl olarak üç bölümden oluşan ruhun temel niteliğinin ne olduğu, bu üç bölüm arasında yaşanan çatışmada ortaya çıkar. Bu çatışma Platon için epistemolojik bir sorun, bir bilgi sorunudur ve çatışmayı aşmanın yolu ideaların bilgisine ulaşabilecek akıllı ruhun, arzular ve bedensel olan her şey üzerindeki hakimiyeti ile mümkündür.⁴⁴ Bu hakimiyetin insan tarafından nasıl kazanılacağı sorusuna geçmeden önce, Platon'un, idealar kuramını ruhun üç ögesi arasında kurulan uyum düşüncesinde temellendirdiğini belirtmek gerekir. İdealar, ideal olanı temsil edecek tarzda, zorunluluklar alanını aştığımız bir özgürlük durumunu ifade etmekle kalmayıp, aynı zamanda gelecek hayat ve ruh göçü öğretisiyle birlikte daha da keskinleşecek bir teleolojik zorunluluğu içermektedir; ancak bu yönelimin kendisi bir kurtuluş düşüncesini içermesi bakımından, Antik Yunan dönemindeki insan tasarımlarına yepyeni bir boyut kazandırmıştır. Bireylerin yetkin ideaların bilgisine dönük olarak, ister hatırlama, ister bedensel arzulardan arınma formunda olsun, bu tür bir yönelim içinde olmaları, gelip geçici ve rastlantısal olandan arınacakları, bir seyir ve temaşa ile sonuçlanacak ve

⁴⁴ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2006: 372-375

ahlaki iyiyi ve mutluluğu ve aslında kendi hakikatlerini, insansal özü kavrayabilecekleri bir kurtuluşu ifade eder. O halde ahlaki-pratik bir kaygı ile olan-olması gereken arasındaki bağıntıyı, kurtuluş ve bedenden çıkma olarak tanımlayan Platon, gelecek hayat kavramını da insan doğasının gerçek tanımına ulaşacağı bir yer olarak konumlandırmaktadır. Platon'daki bu kurtuluş fikri, Hıristiyanlıkta başka bir formda yeniden karşımıza çıkacaktır.

Platon'un ahlaka ve doğruluğa yönelik temel itirazlarından biri olan uzlaşsallık eleştirisi, dışsallığın ve olumsuzluğun insanı anlamının merkezine yerleşmesine de bir itirazdır. Onun insan tasarımı, evrenin tümünü akılsal olarak yöneten ve tümel bir hakikat iddiasında temellendirilmiş olan ruhun, kendiliğinden hareketin ilkesi olarak konumlandırılmasına dayanır. Platon'un *kavram realizmi*, insanın kendisine ilişkin bilgisinin, biricik ve ontolojik bir statü içinde ele alındığı ve insanın, şeyler düzeni içindeki yanını, biyolojik ya da kültürel olanı aştığı oranda; yani nesnelliğin ve evrenselliğin tek ölçütü olan tümellikten pay aldığı, idealara ve onların orijinalitesine yaklaştığı oranda hakikate ulaştıran bir paradigmanın, gerçeklik ilkesi olarak konumlandırılmasıdır. Bu nedenle Platon'un düşüncesinde, aşkın bir hakikat iddiasına dayanarak biçimlendirilen tümel-tikel ilişkisi, idealar dünyası ile duysal dünya arasındaki ilişkiyi, insana dair sorulara ontolojik bir statü kazandıracak şekilde çözümlemektedir. İnsan doğasının, zorunlu ve değişmez metafizik hakikatler zemininde tanım bulması, değişim ve uzlaşım dünyasını, insanı potansiyellerin kaynağı olarak görmemek anlamına gelir. Bu, insanın edimselliğini bu dünyaya önsel ve aşkın olan dünyaya bağlamak demektir.

Bu önsel ve aşkın olan şey, toplumsal bir varlık olarak tanımlanan insanı, tikel kanaatlerin çeşitliliğinde ve göreliliğinde değil, evrensel hakikatlerin bütüncü yapısında konumlandırmayı gerektirmektedir.⁴⁵ Bilindiği gibi Platon, ahlakın ve

⁴⁵ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a* İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.,2006: 437

doğruluğun kaynağını rastlantısal ve uzlaşım sal olanda temellendirmez, ama bunun yerine, tümel bir hakikat kavramına ve ilkesini doğadan alan bir düzenin taşıyıcısı olarak insan doğasına başvurur. Bu nedenle Platon, evren, site ve insan arasında kurulan bir benzerlik fikrinden hareketle kozmosu, yani “düzenli bütün”ü, hem siteyi hem de insanı içine alan bir çerçeve ya da paradigma olarak sunar ve insanın *doğal olarak toplumsal-politik bir varlık* olduğunu ve mutluluğu ancak toplum veya site içinde elde edebileceğini öne sürer. Böylece insanın bireysel varlığını, bireysel özerklik ve özgürlüğünü ortadan kaldıracak derecede, onu ancak bir *bütünün parçası* olmak koşuluyla değerli ve anlamlı bir varlık olarak kabul eder ve insansal yaşamın yol gösterici ilkesi olarak sunduğu hakikat ölçütünü, insansal olmayan bir dünyada bulur.⁴⁶

Platon’a kadar insanın tanımlanmasının, pratik yaşama gömülü normatif bir boyutun insan doğası kavramına eşlik etmesi ile mümkün olduğu söylenebilir. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi, bu normatif boyut, tümel bir yasa ya da değer olarak değil, daha çok ortak bir içgüdü ya da basiret olarak anlam kazanmıştır. O halde Platon’la birlikte insan tasarımında meydana gelen köklü değişim, bu doğanın tümel bir nitelik olarak tanımlanmasıdır. Böylece insan, kendi tanımını, kendisini aşan bir hakikatte bulacaktır ve insanın pratik varoluşu, bu hakikate referansla anlam kazanacaktır. Böylesine bir tanımla, insanı, insansal etkinlikleri aşan bir yerde kavrama, insansal etkinliği hakikate görelî kılar. İnsanın, kendi etkinliklerini aşan bir şekilde kavranıldığı bu modeli eleştiren Aristoteles’e göre, insan kendi pratik yaşamının içinde kavranılmalıdır. Çünkü bu pratiği aşan bir hakikati pratik alana önsel kılmak, insanın kendi eyleminin faili olarak kavranılmasını imkansız kılar. Pratik yaşama içkin olan ve kendisinden normatif bir boyut çıkarsanabilecek olan insan doğası kavrayışını, ne rölativizme ne de mutlakçılığa düşmeksizin tanımlamak amacıyla Aristoteles, bu doğayı bir etkinlik formu olarak kavrar.

⁴⁶ A.g.e. s:437

Aristoteles *insan doğası*'nı, tam da Platon'la başlayan ölümsüzlük arzusu içinde kavramsallaştırır; ancak ona göre bu arzu, teleolojik bir eylemsellik içinde açığa çıkan mükemmelleşme yönelimidir. Doğası gereği *zoon politikon* olarak tanımlanan insan, mükemmelleşme arzusunu, eylemleriyle açığa vuran ve eylemleri aracılığı ile gerçekleştiren varlıktır. Böylece Aristoteles pratik alanı nedensellik kategorisi içinde kavranılacak bir zorunluluk alanı olarak değil, *telos*'u gerçekleştirmeye dönük edimlerin ortaya konulduğu bir olumsallık alanı olarak görür.

Aristoteles'in evrendeki zorunluluklar alanı ile olumsallıklar alanı arasında yaptığı ayrım, insanı sanatsal bir yaratım ve eylem etkinliği içinde kavramamız gerektiğine dair önemli bir kavrayışı ortaya koyar. Zorunluluklar alanı, olduğundan daha farklı olamayacak şeyleri, yani bilimsel olguları ifade etmektedir ve burada insanın üzerinde konuşabileceği, tartışabileceği ya da hesaplayabileceği, kısacası kendisini katabileceği bir şey yoktur. *Poiesis* ve *Praksis* söz konusu olduğunda, yani olumsal alanda, insan özgürlüğüne dayalı bir etkinlikten söz edilebilir. Çünkü bu etkinlikler gerek sanatsal bir yaratımın faili olarak, gerekse ahlaki-politik eylemlerin faili olarak, insanların kendi potansiyellerini gerçekleştirebilecekleri etkinliklerdir. O halde Aristoteles'in *zoon politikon* tanımı, yalnızca insanın toplumsallık eğilimini açıklamakla kalmaz, aynı zamanda insan için *mümkün olan* olumsalları, insan doğasının gerçekleşimi ve hatta mükemmelleşebilirliğinin yolu olarak konumlandırır.⁴⁷

Sofistlerin doğa kavramında yarattıkları dönüşümle ortaya çıkan *physis-nomos* ayrımı, Aristoteles'te, olumsallar ya da mümkün varlıklar alanı olarak, pratik bilimlere dayanak oluşturmaktadır. Bu olumsallık kategorisi, bizi tikeller arasındaki bağıntının nasıl kurulacağına ilişkin temel bir antropolojik soruya yanıt aramaya yöneltir. Gerek Sofistler ve Sokrates, gerekse Aristoteles için, politika felsefesinin bu sorusunun yanıtı, insansal yaşamın akılsal kuruluşu ile yani karar alma prosedürünün analizi ile

⁴⁷ Ahmet Arslan; *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2007:278-279

verilmeye çalışılır. İnsanlar arasında akılsal bir bağıntının mümkün olabilmesi için, tikel olanı genele bağlayan bir insansal kapasite ya da niteliği ortaya koymak gerekir. Aristoteles düşüncesinde bu türden bir genele bağlanma kapasitesi, *epistemen* hareketle değil, karşılıklı bağıntıda kurulabilecek bir düşünme kipinden hareketle tanımlanır. Bu düşünme kipi, *Phronesis*'tir (basiret). Böylece Aristoteles, insanın mükemmelleşme yönelimine eşlik eden akılsal kılavuzluğu, hakikatin belirleyiciliği olarak değil, eyleyen varlığın kendi eylemini düşünme tarzında kavramsallaştıracaktır. Görüldüğü gibi Aristoteles'in *zoon politikon* kavrayışı, insan olmanın neliğinin, ne onun biyolojik varoluşuna ne de aşkın bir tinsel belirlenime indirgenebileceğine işaret eder. Böylece "İnsan nedir?" sorusu, insanın, farklı türden eylemleri aracılığıyla görünür kıldığı niteliklerin kavranılması çerçevesinde ele alınan bir soruya dönüşür. Felsefi antropoloji bakış açısından bu önemlidir. Çünkü Aristoteles, insansal edimlerin ayırt edici yanını ele almış ve bu edimlerin gerçekleştirildiği dünyayı, pratik alanı, kozmosun bütünlüğü içinde eritmemiştir.

Aristoteles, insansal dünyayı kozmosun düzeninden farklı bir akılsallık modeliyle açıklamasına rağmen, insanı kavrayışında "insan doğa"sının ne olduğu sorusunu merkeze almış olması nedeniyle kendisinden önceki düşünme tarzına bağlanır. Böylece yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız gibi, Antik Yunan düşüncesinde "İnsan nedir?" sorusu, her koşulda "insanın değişmez doğasının ne olduğu" sorusu olarak ele alınmıştır. Bu nedenle Antik Yunan filozoflarının, temel insansal çoğulluk olgusunu kabul ettiklerinde dahi, "sen" kavramını, "ben"den farklı bir şey olarak tasarlamak yerine, bütünlük idesi altında ele aldıkları açıktır. Bu ise, ben-diğeri arasındaki ayrımın, doğal bir ortaklık ilişkisi nedeniyle epistemolojik bir ayrım olarak tesis edilmediği, benliğin diğeriyle ayrımda kurulmadığı, insanlar-arasında özsel bir bağıntının logos'a katılma ilkesinden hareketle en baştan varsayıldığı bir anlayışı yansıtmaktadır. Bu nedenle Antik Yunan düşüncesinde insan, bireysel insandan hareketle değil, *İnsan* kavramından hareketle düşünülmüştür ve ben-diğeri ilişkisi

tümüyle doğal bir bağıntı olarak temellendirilmiştir. Bu düşünceyi daha sonra Cicero daha açık bir biçimde ifade edecektir: “Doğa bize arkadaşlık ve değere yönelmeyi verir, çünkü değer, tek başına yaşamın en üstün iyi ilkesini vermez”.⁴⁸

Toplumsallığın, insana verili bir doğa olarak tasarlanması ve ahlaki ilkeleri tesis eden bir bağıntı olarak ortaya çıkması, toplumun, insanın *bios* olarak ihtiyaçlarının giderileceği bir araç olarak değil, insanın kendi formunu, özünü gerçekleştirebilmesinin, dolayısıyla mükemmelleşebilirliğinin dolayımı olarak tanımlanmasına yol açar. O halde toplumsallık aynı zamanda, insanın tamamlanmamışlığına da işaret etmektedir. Aristoteles'e göre, toplumda yaşamaya meyilli olmayan kimse, ya hayvan ya da tanrıdır; hayvanlar ve tanrılar öz-yeterliliğe sahip oldukları için yalnız kalabilirler. Aristoteles'te bireyin tekilliği bir nevi tamamlanmamışlığa işaret etmektedir. Platon da *Şölen*'de bu tamamlanmamışlığı ve insan türünün bireylerinin daima birbirlerine ihtiyaç duyduğunu, metaforik bir biçimde şu ifadelerle ortaya koyar: “Her birimiz bir insanın *symbolon*'u, tamamlayıcı parçasıyız, pisi balıkları gibi bir bütünün yarısına benzeriz, onun için de hep tamamlayıcı parçamızı arar dururuz”⁴⁹

Diğer yandan, Aristoteles'in, insandaki bu tamamlanmamışlığı, kusurlu bir toplumun bireylerinin de kusurlu olacağı görüşü ile temellendirmesi, modern dönemin kolektivist, devletçi ya da anti-liberal perspektifleri ile karıştırılabilir.⁵⁰ Ancak unutmamak gerekir ki, Aristoteles “İyi bir yurttaş nasıl olur?” sorusundan hareket etmekte ve site yurttaşının iyi yaşam koşullarına nasıl ulaşabileceğini araştırmaktadır. Bu bakımdan toplumsal iyi'nin önemi, mükemmelleşmenin ve bireysel iyinin gerçekleşmesinin zorunlu koşulu olmasından kaynaklanır. Aristoteles'in, insanın kendisine ilişkin sorularını, bir topluluğun üyesi olmak bakımından, toplumdaki

⁴⁸ Cicero; *De Amicitia, Scipio's Dreams*; Kaynak: <http://www.gutenberg.org/etext/7491>

⁴⁹ Platon, *Şölen*, Çev. Azra Erhat, Sabahattin Eyuboğlu, İş Bankası Kültür Yay., 2002: 38-39 (191 d-e)

⁵⁰ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınevi, 2007:209

konumu ve ahlakın öznesi olmak bakımından ele alması, elbette ki felsefi bir antropolojinin konusunu oluşturabilecek meselelerdir; ancak henüz burada ve genel olarak Antik Yunan'da, yalnızca ontolojinin belirlenimindeki insan tasarımlarından söz edilebilir gözükmemektedir.

Bütün bu tasarımların, aslında tözsel ve değişmez bir doğa kavramı altında tanımlanan bir insan kavrayışını ortaya koyduğu görülmektedir. Bu nedenle en azından insansal yetilerin metafiziksel, bilimsel ya da teolojik dolayımın sınırlarında kalmış olması bakımından, bugün anladığımız çerçevede felsefi antropolojinin ortaya çıkamayacağı açıktır. Bu türden çıkarımlarda, insansal otonomi idealini gerçekleştirecek, yasanın kaynağını insansal kapasitelerde ve insanın tanımını da bu kapasitelere yönelik *potentia*'da bulacak bir antropolojik düşünümün kaynakları henüz mevcut değildir. Kısacası, her ne kadar antropolojiye ve insana doğru bir yönelim olsa da, tarihsel ve paradigmatik olarak betimlemeye çalıştığımız bu gelişme çizgisi üzerinden antropolojik bakış açısı henüz doğmamıştır.

2. Homo Universalis

İnsan-doğa ayrımını, temelinde logos'un bulunduğu bir yapının *içindeki* bir ayrım olarak gören Antik Yunan'ın insana bakışı, Stoacılar da, büyük oranda sürmüştür. Bu nedenle insan ve doğa arasında yapısal bir farkın tesis edilebilmesi için Hristiyanlığı beklememiz gerekecektir. Stoacılık, antropolojik bakış açısından önemli olan bu ayrımın henüz ortaya çıkmadığı ama insanı kavramak bakımından Antik Yunan'dan farklı bir kavramsal zeminin doğduğu bir etap olarak okunabilir. Bu yeni kavramsal zemin, evrensellik ve buna bağlı olarak geliştirilen insanlık idesidir.

Doğa ile olan uyumun, insanların, eşit bireyler olarak, ortak logos'a iştirak etmeleri durumunda mümkün olacağını düşünen Stoacılar, Antik Yunan'da görmediğimiz bir şekilde evrensellik talep eden bir kolektif sorumluluk duygusunu merkeze almışlardır. Stoacılar göre, bütün zamanlar ve bütün insanlar için aynı anda geçerli olacak yasaların keşfi, hem doğayla uyumlu bir biçimde yaşamının, hem de farklı tikelliklerin *insanlık idesi* altında *kozmos*'un bütünselliğini bozmayacak biçimde bir araya

gelmelerinin koşuludur. Stoacıların kozmopolitanizmi, Antik Yunan düşüncesinde olduğu gibi, insan-doğa arasındaki uyumu önvarsaymakla kalmayıp, bu uyumun nesnel koşullarını bizatihi sağlamak adına, döngüsellığı teyit eden bir kozmolojik tasarımla insan iradesinin sınırlılığına işaret etmektedir. Dünyevi olanın tekrarlanan süreçlerden ibaret olduğu ve insanın tarih içindeki rolünü ahlaki bir biçimde sürdürmekten başka seçeneğinin olmadığı bu döngüsellik içinde insanlığın önündeki görev, ahlak idealini gerçekleştirecek temel ve evrensel normları, kendi yaşamının kılavuzu haline getirmektir. Bu bakış açısından, sosyal yaşamdaki politika da dahil olmak üzere bütün etkinlikler bu ideale ulaşmak için gerekli vasıtalarla başka bir şey değildir.

Stoacılığın bu evrensellik ideali içersinde insanlık, Aristoteles'in biyolojik varoluşa dayalı bir bağıntı formu olarak tanımladığı özel alanın kavramlarına dayanarak ortaya konulmuş ve türsel yakınlığın adı olmuştur. Böylece Stoacı düşünceyle birlikte, tekil varoluşlarda değil, tümel bir bütünün parçası olmakla anlam kazanan *antropos* kavramıyla karşılaşırız. İnsan ve dünya idelerinin evrensellik talebi içinde birbirine bağlandığı ve bu bağın ontolojik bir temelde tesis edildiği bu düşünme modeli içinde ortaya çıkan *antropos* kavramı, aslında artık insan türünün adıdır. Böylece Stoacılar, biyolojik varoluşu türsel ayrımlarla parçalayarak, insanı diğer canlı türlerinden ayrı bir tür olarak tanımlayarak, bu türün doğasını canlılığa indirgenemeyecek bir noktada kavrama imkanı yaratmışlardır. Stoacılar insan ile diğer canlılar arasındaki ayrımı doğrudan doğadaki ayrımlar olarak sunduğu için, insansal neliği, *physis* ve *nomos* geriliminde değil, *physis*'e içkin olan *nomos*'u açığa çıkartarak kavramsallaştırmışlardır.

Stoacılık “tür” kavramını bir ayırım kategorisi olarak keşfetmesi sayesinde, türe özgü olanı, doğa yasası niteliğinde bir evrensel koşul olarak tanımlama şansını elde etmiştir. Artık insan türü, kendi özgüllüğünü insanlık idesinde görünür kılacaktır. Böylece insan, insanlık ailesine katıldığı ve bunun için de insanlık idesinin ona vaz ettiği evrensel yasaya uygun davrandığında insan olacaktır. Antik Yunan düşüncesinden miras alınan, tikelin ancak tümelin bir parçası olarak anlam kazandığı kozmoloji,

Stoacı ontoloji ile birlikte bireysel-evrensel ilişkisi zemininde yeniden yapılandırılacaktır. Bu ontoloji uyarınca artık söz konusu olan, tikel-tümel *gerilimi* değil, bireysel-evrensel *bağıntısıdır*. Bireyselliğin, türün tikel üyesi olmak zemininde kavramsallaştırıldığı bu yeni ontoloji, türselliği bir aynılık kategorisi içerisinde tanımladığı için, “bireysel olan” aynılığın tikel taşıyıcısı olarak takdim edilir. Böylece ben-diğeri ilişkisi, dışsal bir hakikat ya da aşkın bir ideye bağlanma formunda değil, ben ve diğeri içinde içkin olan aynılık zemininde kurulur.

Bu türden bir insan tanımı *homo universalis* olarak adlandırılabilir. *Homo universalis* kavramı, felsefi antropolojinin kökenlerini araştırmak bakımından önemlidir. Tzvetan Todorov, ben’in öznelerarası kaynaklarını incelerken, üç tür ben kavrayışı olduğunu öne sürer. Bunlardan biri “pozitif ben”, diğeri “negatif ben” ve sonuncusu da “ideal ben” dir. Öznelerarasılığın tesisinde son aşama olan “ideal ben”, kişilerin birbirleriyle bağıntısının belli ideler ya da ahlak normları altında kurulduğu bir kavrayış olarak, iyi ve kötü arasındaki karşıtlığı, insanlararası bağıntıda çözümleyen bir yaklaşımın habercisidir.⁵¹ Dolayısıyla biz *homo universalis* kavramında, ideal ben’in tesisi bakımından önemli bir ana tanıklık ederiz. Kozmopolitanizmle sonuçlanan ve insanlık idesinin, insanın mükemmelleşme yöneliminin merkezine yerleştirildiği Stoacı anlayışın izlerini, modern dönemde de takip edebiliriz. Stoacılığın insan idesini dünya idesine bağlayarak ortaya koyduğu model, felsefi antropolojinin insanı bu dünyadaki etkinliklerinden hareketle kavraması için temel oluşturacak bir bağıntıyı orta koyuyor görünebilir. Ancak Stoacılık insan ve dünya idelerini birbirine bağlarken insanı kendisine ait bir dünyanın yaratıcısı olmak vasfıyla tanımlamamıştır. Bu nedenle insanlık idesinin Stoacı evredeki içeriği, felsefi antropolojinin ona kazandıracığı içerikten farklıdır.

⁵¹ Tzvetan Todorov, *Life in Common*, Trans: Katherine Golsan-Lucy Golsan, 2001:127

Diğer yandan, bireysel ahlaki yaşamla, siyasal toplumsal yaşamın ayrılmasının sonucu olarak “kişi” kavramının ortaya çıkması da, Stoacılığın özgün insanlık kavrayışının sonucudur. Stoacılar, insanlık idesinin her ne kadar akılsal bir evrensellik içinde cisimleşebileceğini söyleseler de, insanın biyolojik varlığını da bireyselleştirici bir ilke olarak kabul ederler.⁵² Stoacı bakış açısından akılsal bakımdan evrensel olan, ama ilgileri bakımından tikel olan insan, kendisindeki içkin evrenselliğin bireysel taşıyıcısı olması nedeniyle bir *persona* olarak görülebilir. Hristiyan öğretisi içerisinde yeniden tanımlanacak olan bu *persona* kavramı, antropolojinin kendisini dayandırdığı önemli kavramlardan biridir ve esas anlamını, Antik Yunan düşünme modelinden, Stoacılıkta görmediğimiz türde köklü bir farklılaşmayı gerçekleştiren Hristiyan kozmolojisiyle kazanacaktır.

Stoacılığın insan kavrayışına temel oluşturan insanlık ve kozmopolis kavramları, Kant’ın felsefi antropoloji temelinde tesis edeceği insan kavrayışında yeniden ortaya çıkacaktır. Ancak Kant’ın bu kavramları düşünme tarzı, modern epistemolojinin de ona sağladığı farklılaşma sayesinde yepyeni bir modelin doğmasına yol açacaktır. Kant’ın bu kavramları yeni bir zeminde ele almasını sağlayan kopuş, Hristiyanlıkla birlikte gerçekleşen ve özne kavramının doğmasına yol açan kopuştur. Hristiyanlık bu kopuşu, Stoacılıkta ortaya çıkan *persona* kavramına yeni bir içerik kazandırarak, insanın toplumsal-politik varoluşu dışında kendinde ve kendisi için değerli olan içsel bir dünyanın varlığını merkeze alarak gerçekleştirmiştir.

3. *Persona* Kavramının Doğuşu

Hristiyanlık, antropolojik bakımdan son derece önemli olan bu *persona* kavramını, Tanrı’nın insanlara bahşetmiş olduğu bazı niteliklere referansla yeniden ele alır. Hristiyanlığın kişisi, sorumluluk, yükümlülük ve kefarete kavramlarının kendisine

⁵² Ahmet Arslan; İlkçağ Felsefe Tarihi 4: Helenistik Dönem Felsefesi; Epikürosçular, Stoacılar, Septikler, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2008:368-377

yüklendiği, böylece kendi yaşantısını kendi bireysel edimleri içinde yeniden kuracak olan etkin bir kişidir. Elbette, aşkın hakikatlerin belirleniminde kalmış bir insanın, ne kadar etkin ve özgür sayılabilir olduğu tartışmalıdır. Ancak Hristiyanlığın insana bakışında görmezden gelinemeyecek bir nokta vardır ki, bu da insanın kendi yaşantısını, doğanın zorunlu işleyişinin mekanik bir ögesi olmaktan çıkarıp, Tanrı imgesinde kendisine sunulan moral ilkelerle birlikte yeniden kurabileceğine olan inançtır. Bu düşünce bütün insanlara açık bir kutsal yasanın insan tarafından kavranılmasına ve bunun sonucunda insanın “kendi yazgısını” yerine getirerek de olsa, kendisini yeni bir biçimde, yeniden kurmasına yol açar.

Hristiyan anlayışı içinde, günah eğilimine sahip insanı, hakikate ulaştıracak bir insansal yeti ya da insanın davranışlarının kendisine dayanacağı insansal bir ilke olamaz. Bu ilke, insan doğasına aşkın bir kutsal-yasa formundadır ve ancak vahiy yoluyla kavranılabilir. Bu kutsal yasa, toplumsal bir yasa olmadığından ve insanlar Tanrı tarafından yüreklerine kazınan bu yasayı sadece iman yoluyla öğrenebileceklerinden, bu yasa, insanlararası toplumsal ya da *sosyal bir bağa* değil, *tinsel bir bağa* işaret etmektedir. Hristiyan kozmolojisi içinde tesis edilen bu tinsel bağ, başlangıcı ve sonu belli olan bir sürecin içinde yer alan ve günah ve düşme kavramlarıyla sınırları çizilen insanı temel alır. Stoacılığın evrensellik ve kozmopolis idealini, teolojik bir içeriklendirme aracılığıyla tinsel bir bağlanma kipine dönüştüren Hristiyan dünya görüşü, tek bir Tanrının yarattığı varlıklar olmaları nedeniyle insanların, özdeş ve değişmez bir doğal karaktere sahip olduklarını varsaymış ve insan doğası kavramını, Tanrı idesinden hareketle temellendirmiştir.

Tanrı, her şeye kadir ve mutlak iyilik olarak, tüm yaratıkların mutlak kaynağı ve zeminidir. Dünyayı kendi iradesi ile yoktan var etmiş olan bir Tanrı kavrayışının doğal ve mantıksal sonucu olarak Hristiyanlık, Antik Yunan düşüncesinin aksine yaratan ve yaratılan arasında derin bir uçurum, ortadan kaldırılamayacak bir ayırım, yani bir mahiyet/öz farkı koymaktadır. Yaratan-yaratılan ilişkisinin, o zamana kadarki tipik kavranılışından farklılık gösteren bu ayırım, insanın kendisini, kendi kurtuluşunu gerçekleştirebilmek adına bir mücadele sahnesinde bulmasına ve bu amaçla belli

niteliklerin “kazanılması” yönündeki bir çabayı sergilemek zorunda kalmasına neden olur.⁵³

Platon ve genel olarak Antik Yunan düşüncesi, akla, insanın teorik ve pratik (ahlaksal) hakikatin bilgisine ulaşma yeteneğine vurgu yapar ve ancak böyle bir bilgiye ulaşanların, insan yaşamının asıl amacına ulaşabileceğini öngörür. Hristiyanlık ise, yalnızca ahlaksal ve erdemli yaşama vurguda bulunmakla kalmaz, daha da ötesi, erdemli bir yaşamın gerektirdiği *karakter ve kişiliğin* kendisine göre biçimleneceği aşkın bir varlığa işaret eder. İnsan yaşamının gerçek amacını, Tanrı’nın sevgisine ve iradesine uygun bir yaşam formu olarak gören Hristiyan düşünce sistemi, bu yönüyle, mutlak ve kutsal olan bu amacı gerçekleştirmeye doğası gereği muktedir olanları, Laclau’nun da ortaya koyduğu gibi “radikal bir özgürleşim”⁵⁴ söylemi içinde konumlandırıran, ilk düşünce sistemi olarak karşımıza çıkar.

Kısmen Yahudi öğelerden beslenmekle birlikte, özgün bir selamet (salvation) kavramında somutlaşan bu özgürleşim, elbette ki Tanrı’nın sual olunamaz hikmetleri ile insan aklının sınırları arasındaki bir gerilimden beslenmekte idi. Bu gerilim, yerine getirilecek görevin evrenselliği ve tümelliği ile bu görevi yerine getirecek fani faillerin sınırlı halleri arasındaki kıyaslanamazlıktan dolayı, bir tecessüm düşüncesini, yani İsa’nın varlığını zorunlu kılmıştır. Ancak, insanı somut sınırlılıklarının farkındalığına bir kez daha geri götüren bu tecessüm düşüncesi, insansal sorumluluk ile evrensel görev arasındaki mesafenin giderek derinleşmesi anlamına gelmektedir ki bu, dünyevi bir evrensellekle, onu somutlaştıracak aktörler arasında bir aracının söz konusu olması ve aktörün kendi tikelliği içinde evrensel bir değere ya da ilkeye ulaşmasının imkansızlaşması anlamına gelmektedir. Yine de tecessüm düşüncesinde ifade bulan

⁵³ Ernesto Laclau, *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, Çev: Ertuğrul Başer, Birikim Yay. ,2006: 57

⁵⁴ A.g.e. s:61

belli bir eşitlik kavramı söz konusudur. Bu konuda Laclau'nun ifadelerine başvurmak aydınlatıcı olacaktır:

Bilindiği gibi Hıristiyan düşüncesinde evrenselin birbirini izleyen bedenlerde tecessüm ederek yer değiştirmesi, Hıristiyan tecessüm düşüncesini farklılaştıran en önemli noktadır. Burada doğaüstü güçler hem İsa'nın doğuşuna, hem evrensel olaylara hem de kendinden sonrakini tecessüm ettirmek zorunda olan bedenlere karşı sorumludur. İnsanlar bütün bunları aşmak için karşı karşıya geldikleri güçle eşit bir durumdadırlar. Seküler bir eskalatojide ise evrenselin kaynağı dünyanın dışında değil içindedir; evrensel kendisini ancak nesnel pozisyonlarla sosyal failer arasında tesis edilmiş bir eşitsizlikte gösterebilir.⁵⁵

Hıristiyan vahyinin bütün insanların katıldığı bir “söz” olarak tanımlanması,⁵⁶ ister pagan ister Yahudi olsun, vahye uygun yaşayan bütün insanların Hıristiyanlığın vaz ettiği kutsal aileye katılmasını talep eden bir görüştür. Hıristiyanlıkta seçilmiş bir halk ya da bir elit söz konusu değildir ve İsa'nın Logos anlamında Tanrı olduğunu söylemek, bütün insanları kapsayacak bir kurtuluş fikrini, *İsa'ya gelen her insanı yeni bir varlık olarak tanımlayacak* bir biçimde, bütün insanlara açmak anlamına gelmektedir.⁵⁷ İsa aynı zamanda insan bedeninin de katıldığı bir ruhun temsilcisidir ve Hıristiyanlıkta sadece ruhun değil, beden de kurtuluşu esas alınmaktadır. Burada artık ruhun bedenden kurtuluşu değil, ruhla bedenin birlikte kurtuluşu söz konusudur ve bunun için, Platon tarafından tanımlandığı bir biçimde, ruh ve bedenin ilineksel olarak yan yana durmasından değil, insanın tözsel bileşenleri olarak her ikisinin de bir aradalığından söz etmek durumundayız.⁵⁸ Diğer yandan vahyin dünyevi olan üzerindeki bu belirleyici rolü, iyilik ve kötülük adına yapılmış her türlü eylemin sorumluluğunu, yani aslında tarihin sorumluluğunu vahye ve bu vahyin takipçisi olduğu oranda insana yüklemektedir. O halde artık Stoacı kader kavramının terk edildiği, insanın kendi yazgısını vahye uygunluk formunda da olsa belirleyebileceği ve

⁵⁵ Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Verso, 1996:25

⁵⁶ Bu görüş, Justinius'un Yuhanna'dan alarak genişlettiği görüştür.

⁵⁷ Leslie Stevenson, *Seven Theories of Human Nature*, Oxford University Press, 2000:64

⁵⁸ Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Verso, 1996:68

seçebileceği, insanı irade sahibi bir varlık olarak konumlandıran bir öğreti ile karşılaşmaktayız.

Etienne Gilson'a göre insanın ruh ve beden karışımı bir varlık olduğunu kabul etmek, Hristiyanlık içinde Aristotelesçiliğin Platonculuğa karşı kazandığı zaferi onaylamak demektir ve açıktır ki akıl yetisinin ikamet ettiği yapı varolmaya devam etmezse, akıl da varolmaya devam edemez.

İnsan sırf ruhtan ibaret değildir, ruhuyla bedeninin karışımıdır. Düşünüldüğünde bu tez, başından beri Platonculuğun seraplarına kapılmanın bir zorunluluk olmadığını-Hristiyan düşünürler bunu sonradan fark edeceklerdir-ortaya koymaktadır. Ya Alkibiades'in Platon'uyla birlikte insanın bedeni kullanan bir ruh olduğu kabul edilecek ve bu ilkedен yola çıkılarak yavaş yavaş bütün Platonculuğa rıza gösterilecektir; ya da Athenagoras'la birlikte bedenin insan doğasının bir unsuru olduğu kabul edilip, Aristotelesçi tarzdaki bir antropoloji benimsenecektir. Bedenlerin dirilişi dogması, bedeni insan tanımına dahil etmek için ısrarlı bir davetiyeydi; bu tez paradoksal görünse de bu dogma Hristiyan filozofların, kendi düşüncelerinin Platonculuğa karşı kazanacağı nihai zaferi önceden açıklamış görünmektedir⁵⁹

Ruh ve bedenın karışımı bir varlık olarak insan, ruhunun akıllı yanıyla bedeni üzerinde hakim olduğu bir varoluş durumunda, bireysel aklını Tanrısal akla bağlayabilecek ve kurtuluşu gerçekleştirebilecektir. Zira Hristiyanlıkta insan, başlangıçta Tanrı'nın buyruklarını yerine getiren, itaat eden, tek buyurucu olan Tanrı'dan başkasını tanımayan, yani özünde iyi bir varlık olarak tanımlanmıştır. İnsan başkaldırdığı, Tanrı'nın statüsünü tanımaktan uzaklaştığı ve onun gibi olmaya çalıştığı anda, Tanrı katından düşmüş ve ondan uzaklaşmıştır. Vahiy, işte bu uzaklaşma ve kötüye yaklaşma anı, yani ilk günahıtan dolayı kendi özsel kapasitelerini yitiren insanın, kendi yolunu bulabilmesi için ona sunulan bir "ışık"tır. Tüm insanlığa bir kurtuluş -sadece ruhun değil bedenın de kurtuluşu- sözü veren Hristiyan vahyi sayesinde, insan kendi yolunu bulabilecektir. İnsan, bunun için kendi aklını Tanrısal akla bağlamanın

⁵⁹ Gilson, Etienne; Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar, Çev: Ayşe Meral, Kabalcı Yay., 2007:32

gerektiğini kabul etmelidir. Zira insan kendi başınayken, kör ve güçsüz olan bireysel aklını, daha yüksek bir akla bağlılığı ile aydınlatır; bireysel aklın gücü, ancak inanç edimiyle mümkündür. Aklın bu faaliyeti, bireysel ahlaki hayatın gerçekleştirilmesi için bir koşuldur. Bilindiği gibi, Stoalılardan itibaren, bireysel ahlaki hayatla toplumsal siyasi hayatın birbirlerinden farklı olduğu görüşü önem kazanmıştır.⁶⁰ Dolayısıyla insan kendi aklını ve iradesini kullanarak, yani tanrısal olana yönelerek, kusurlu bir toplumda da olsa kendi bireysel kurtuluşunu gerçekleştirebilir.

Hristiyanlığın insan kavrayışındaki “kişi” kavramının, Aristoteles’in *entelekheia*⁶¹ olarak tanımladığı ve insanı diğer canlılardan ayıran yetinin, Eski Ahit’teki yaratılış görüşüyle birleşmesinden meydana geldiği söylenebilir. Burada kişi, bütün canlılardan farklı olarak kendi bireysel aklını kullanmak suretiyle iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırabilir ve böylece ahlaki bir varlık haline gelir. Ancak insanın aklını, kendisine inanç tarafından verilmiş olanların anlaşılması ve yorumlanması bağlamında kullanacağı açıktır; kısacası, burada aklın bütünüyle otonom olduğu bir kavrayıştan söz etmemiz mümkün değildir. Diğer yandan, Hristiyanlığın insan tasarımının eskatolojik bir tasarım olmasının, antropolojinin olanağını ne kadar tükettiği konusu da tartışmalı bir konudur. İnsanın yaratım süreci içinde Tanrı’nın ya da kendisine aşkın bir varlığın belirleniminde olmasının bir diğer boyutu, onun yaratıklar arasında bir yaratık olarak değil, bizzat yaratılış teorisinin birincil konusu olması bakımından bir ayrıcalık taşır hale gelmesidir. Kutsal başlatıcının nihai ediminin bir ürünü olarak insan, kendisine sonunda cennet bahçesinin vaat edildiği bir sorumluluğun taşıyıcısı olarak, kendi yaratıcısı ile doğrudan ilişki kurabileceği bir “yarar ilkesi”nde

⁶⁰ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*; İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007:240

⁶¹ *Entelekhēia* Aristoteles’te maddeye biçim veren ve olanağı gerçekliğe çeviren etkin ilke olarak adlandırılabilir. Bkz. William Charton; “Aristotle’s Definition of Soul”, *Aristotle’s De Anima*, Ed: Michael Durrant; 1993: 203-204

tanımlanmıştır.⁶² Düşme ve kefare, günah ve inayet kategorileri, sadece insana özgüdür. Burada insan teriminin işaret ettiğı şey, tekil bireyler değıl, “tüm insanlar” dır. Bu nedenle Hristiyanlıkta insanlar, baştan aynı suç ve iyilik kavramına tabi kılınmaları bakımından birbirlerine bağıdırlar. Ayrıca insan bu zorunluluktan, sadece bu dünyadan ayrıldığı anda, ölümsüz hayata eriştiğı zaman kurtulabilir; ancak, bu yaşama ulaşmak için de, içinde bulunduğu zamansal hayatı tamamlamak durumundadır. O halde, bu dünya, insanın kurtuluşu sürecinde bir dolayım olmak bakımından önemlidir. İnsan özgür olduğu için bu dünyaya düşmüştür ve düştüğü için özgürlüğü sınırlandırılmıştır. Bu nedenle, Reinhold Niebuhr’un da belirttiğı gibi, Hristiyanlıkta insan hem özgürlük, hem sınırlılık olarak karakterize olmuştur.⁶³

Bu dünya insanın kurtuluşu için bir dolayım olduğuna göre, insan bu dünyada kendi yabancılaşmasını aşmasına kılavuzluk edecek tinsel ilkeye referansla yaşamalıdır. Bu tinsel ilkenin aynı zamanda insanlar arasındaki tinsel bağ olduğu da hatırlanırsa, bu dünyada iyi yaşam, bu ortak tinsel ilke etrafında birlikte yaşamayı gerektirir.

Hristiyanlıkta vahyin, Tanrı’nın bazı gerçekleri mucizevi bir biçimde insanlara ilettiğı bir “söz” olması, insanın dış dünya ile ilişkisini kuran bir tinsel bağın tesis edilmesi anlamına gelmiştir. Öyle ki, bu tinsel bağ olmadan, insan yaşamı anlamsız hale gelecektir. Böylece vahiy ve genel olarak da teoloji, İsa’da cisimleşen hakikatin ölümsüz kriteri ile bireylerin ve grupların değışen deneyimleri, onların sorunları ve algıladıkları gerçeklik kategorileri arasında bir dolayımdır.⁶⁴ 19. yüzyıldan sonra ise teologlar, vahyin aynı zamanda hem gelenek, hem de söz olan bu anlamından öte bir

⁶² D.E. Luscombe; “The State of Nature and The Origin of The State”, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Ed: Noman Cretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg, Cambridge University Press, 2000: 761

⁶³ Reinhold Niebuhr, Robin W, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, Westminster John Knox Press, 1996: xiii

⁶⁴ Paul Tillich, *The Essential Tillich, An Anthology of The Writings of Tillich*, Ed: F. Forrester Church, University of Chicago Press, 1999: 70

anlamının daha olduğunu, onun aslında “kurtuluş tarihi” anlamına geldiğini öne sürmüşler ve kutsal kitabın insanlar için ilahi sözler koleksiyonundan daha fazlasını ifade ettiğini, bunun da tarih kavramı olmadan anlaşılamayacağını ısrarla vurgulamışlardır.⁶⁵ Örneğin, Emil Bruner’a göre, Tanrı’nın kendisini açıklamak üzere ortaya koyduğu bir tarihsel metin olarak kutsal kitap, ben-sen karşılaşmasının *tarihsel* ve *kişisel* boyutta ortaya çıktığı bir metindir. Vahyin zaman ve mekan içinde ortaya çıkan muhtevası, düşünceler ve kavramlar toplamından öte, Tanrı’nın bizatihi kendisini ortaya koymakta ve tinsel olanla dünyevi olanın karşılaşma anı olarak vahiy, İsa’nın varlığında, Tanrı’nın kendisini insanlara ifşa etmesi olarak vücut bulmaktadır. Dolayısıyla vahiyle bildirilen hakikatler, Tanrı’nın insana kendisini kişi formunda sunduğu ve kendisini açıklamak için dünyevi olana başvurmak zorunda kaldığı, zaman ve mekan boyutuna sahip hakikatlerdir.⁶⁶

O halde Hıristiyanlığın insan tasarımının, felsefi bir antropolojinin doğmasına zemin oluşturacak farklı anlamları üzerinde düşünüldüğünde, özellikle kişi kavramı ve kurtuluş düşüncesi dikkate değer gözükmektedir. İnanma ediminin, Tanrı’nın mutlak kelamına dayalı bir tür sözleşmeye temel oluşturması, insan için ontolojik, tarihsel ve toplumsal bir parçalanmanın da kaynağını teşkil etmektedir. Bir yandan Tanrıyla yapılan sözleşme onun kurtuluşunu sağlayacakken, diğer yandan kişi, bu sözleşmenin dünyevi boyutunu tesis etmek durumundadır. Kişi sadece Tanrı’nın buyruklarına itaat etmekle kalmaz, aynı zamanda bu sözleşmeyi dünyevi varlık alanına da bağlamak ister. İnsan, “İnandığım için biliyorum” mutlak kaidesinin değişmeyen dünyevi yasa olması için bir cemaate gereksinim duyar ve toplum sözleşmesini de bu inanca dayandırır. Aslında insan, Tanrı’yla karşılaştığı anda, kendine dair bir yabancılaşmanın üstesinden gelecek bir keşfe ulaşmış olmaktadır; basitçe söylemek gerekirse, insan Tanrı ile birlikte kendisini keşfetmekte, kendi hakikatini bulmaktadır. Kendisini

⁶⁵ Albert M. Besnard, *Katolik Mezhebi (İsa Vasıtasıyla Kurtuluş)*, Çev: Mehmet Aydın, 1995:153-155

⁶⁶ Alister B. McGrath, *Iustitia Dei, A History of Christian Doctrine of Justification*, Cambridge University Press, 1996:6-12

sonsuz bir biçimde aşan bu varlığın imgesi yoluyla kişi, mutlak bir biçimde tabi olduğu ve kendisinden kopamayacağı bir varlık olarak Tanrı'yla bütünleşerek, kendisine dair yabancılaşmanın da üstesinden gelmektedir. Özgürlük ve zorunluluk gerilimindeki birey için, *hikmetinden sual olunmaz* bir Tanrı düşüncesi, sadece yasa koyucu değil, aynı zamanda düzenleyici ve kapsayıcı bir işlevselliği de insanlığın hizmetine sunmaktadır.⁶⁷

Antik Yunan dünyasında sonsuz bir güven duyulan insan aklı, Hristiyanlıkla birlikte tehlike ve günah eğilimine sahip bir yeti olmaya başladığında, insanın kendi iç yasasına uymasını öngören Stoacı çözümün yetersiz kaldığı görülmektedir. Böylece insan aklı, yasasını kişinin iç dünyasından değil, dışarıdan, kendi dışındaki ve kendisinden mahiyet bakımından farklı olan Tanrı'dan alacak; bu nedenle de herkes için ortaklaştırıcı olan değerlere de Tanrısal inayetle ulaşacaktır. Evrensel ile tikelin farklı bir bağlanma formuna dönüştüğü bir öğreti olarak Hristiyanlık, Antik Yunan'ın zorunlulukta tesis ettiği toplumsallık durumunu, özgürlük kavramında tesis etmeyi, kendi vokabüleri ve sınırları içinde de olsa başarmıştır.

Bu konuda Martin Buber'ın tespiti oldukça aydınlatıcıdır. Buber antropolojik sorunun, tam da insan ile evrensel olan arasında varsayılan bir orijinal sözleşme durumunun ortadan kalkmasıyla doğduğunu öne sürerken, insanın evrensel içindeki güvenli konumunu yitirmesinin, kendisini felsefi bir problem olarak tesis etmesinin ilk adımı olduğunu düşünür.⁶⁸ Bu nedenle, antropolojik sorunun doğmaya başladığı yer, Buber'a göre, Augustinus'un birinci tekil şahsın kim olduğu sorusu ve ben'in yersiz yurtsuzluğu üzerine düşüncelerinde ortaya çıkan ve daha sonra Kant'la birlikte olgunlaşacak olan ben'in öz-deneyimi problemidir. Evrensel ile tikelin Antik Yunan

⁶⁷Roy Bhaskar, *From Science to Emancipation: Alienation and the Actuality of Enlightenment*, Sage Publications, 2002: 34

⁶⁸ Martin Buber, "What is Man", *Philosophy in The Twentieth Century*, Vol. 4 Harvard University Press, 1962:700

dünyasındaki zorunlu ilişkisinde bir kırılma yaratan Hristiyanlık, kaçınılmaz olarak insanın dünyadaki yerini, problematik bir biçimde tesis etmek durumunda kalmıştır.

Bilindiği gibi Augustinus, insanın kurtuluşa akıl yoluyla değil, ancak iman yoluyla ulaşabilecek bir varlık olduğunu düşünmekteydi ve İsa'nın ortaya çıkışından önceki tüm felsefeyi, akla duyulan güvene ve aklın yüceltilmesine dayandığı için temel bir yanlışın içinde sürüklenmekle itham ediyordu. Akıl, göksel bir ışık ile aydınlanmadıkça, insan için kuşku konusu ve belirsiz bir şey olarak kalacaktır. Orijinal durumunda Tanrı'nın elleriyle yaratılan akıl, ilk günah ve Adem'in düşüşüyle birlikte yitirilmiş, böylece aklın tüm özgün gücü bulanıklaşmıştır. Aklın kendi orijinalitesine dönmesi ise, ancak göksel inayetin yardımıyla mümkün olabilir; bu nedenle, insanın güven duyacağı biricik dayanak Tanrı'dır.⁶⁹

Leslie Stevenson'a göre insan, Tanrı'nın kendisinden uymasını beklediği yasaları, günah işlemekten önce bilmemekteydi; dolayısıyla Tanrı insana yasa yoluyla sadece *günah bilincini* vermektedir. Bu bilinç, aynı zamanda insanın eksikliği bilincidir ve bu eksikliğin tamamlanması için insan, eylemek zorundadır ve bu eylemin kılavuzu ona kurtuluş imkanı verecek bir geleceğe yönelimdir. Gelecek için eylemek, ahlaksal varlığın koşuludur. Tanrı tarafından onaylanmak için değil, kendi yabancılaşmasından kurtulmak için ahlaklı eylemi gerçekleştirmek zorunda olan insan, bu anlamda evrenseli istemelidir.⁷⁰

⁶⁹ Augustinus, Pelagianism olarak bilinen Hristiyan tarikatının, soydan gelen günah diye bir şeyin olmadığı ve insanın kendi özgür iradesi ve doğal yetenekleri ile mutlu olabilmesi için Tanrısal inayete gereksinim duymadığı görüşüne şiddetle karşı çıkar ve bu görüşü, Tanrı'nın varlığını inkar eden sapkın bir görüş olarak nitelendirir. Pelagianizme karşı yazdıklarıyla, özgür irade kavramına şiddetle karşı çıkan ve insan aklının kendi başına kurtuluşunu ve kendi orijinalitesine geri dönüşünü asla gerçekleştiremeyeceğini ileri süren Augustinus, düşme ve günah kavramlarını Tanrısal bağışlayıcılık ile tamamlar ve insansal özgürlüğün ancak Tanrısal aşkla ve yeryüzüne yönelmekten çok Tanrı'ya yönelmekle kazanılabileceğini düşünür.

⁷⁰ Leslie Stevenson, *The Study of Human Nature*, Oxford University Press, 2000:58

Yeniden Laclau'ya dönecek olursak, daha önce aktarmış olduğumuz ifadelerinde Laclau, ister dinsel ister seküler olsun ya da evrenselin kaynağı ister dışarıda ister dünyanın kendi içinde olsun, evrensellik denilen şeyin nihai olarak ortaklaştırıcı bir boyutunun olduğuna dikkati çekmektedir. Hristiyan evrenselciliği ile modern evrenselcilik arasında kurulan bu analojiye dayanarak iddia edebiliriz ki, bu evrenselcilik, tikel olanı ya da olumsal failer olarak insanları bir şekilde yalnızca evrenselliğe değil, birbirine de bağlayan ve özellikle sorumluluk etiği bağlamında birleştiren bir yapıya sahiptir. Bu bağlanma, aşkın olanın belirleniminin kabul edilmesini, yani insan iradesini aşan bir üst iradenin varlığının tanınmasını öngerektirir, ancak yine de belli bir insansal bilince imkan verir ve kişinin kendi olma sürecini içerir.

Eric Voegelin'in Hristiyanlığa dair görüşleri de bu iddiayı desteklemektedir. Voegelin'e göre, Hristiyanlık içinde biz, tarih sahnesinde ilk defa, *profan* (din dışı) bir anlama yetisinin, karşılıklı bağlanmaya, insanlıktan hakikate ve her bir insanın hakikat içindeki varoluşuna doğru ilerlemesini bulmaktayız. Voegelin bu düşüncesiyle, insandaki anlama yetisinin, ancak kendisini eyleme geçirecek bir ilkenin farkındalığı ile mümkün olabileceğini hatırlatır. Çünkü Hristiyanlıkta inayet (grace) günahı da kapsamına aldığı için, insan yalnızca günahın hakikatsizliği içinde kendi yaşamının bilincine varabilir, yalnızca ölüm bilincine vardığı anda yaşamına yön verebilir ve günah içinde kendi yasasını gerçekleştiremeyeceğini kavrayabilir.⁷¹ Eskatolojik insan anlayışının edilgenliğinden özgürleşim kavramına açılan yol burada durmaktadır.

⁷¹ Eric Voegelin, *Collected Works of Eric Voegelin* Vol 15: *Order and History* Vol. 2: *World of The Polis*, University of Missouri Press, 2000: 87

Hristiyan özne anlayışının *imago dei** kavramı üzerinde tesis edilmiş olmasının sonuçlarından biri, insanın öz-bilince ulaşabilmesinin ilk adımını, onun kendi sonluluğunun bilincine varması ve Tanrı'nın sonsuzluğunu kabullenmesinin oluşturduğu düşüncesinin ortaya çıkmasıdır. Sınırsızlık kavramı ise, insansal potansiyellerin edimselleşebileceği yegane temel olarak, insansal yaşama yön vermekte ve Tanrı'nın iradesinin insan bedeninde cisimleşmesini sağlamaktadır. Bilindiği gibi, Hristiyan düşüncesinde Tanrı, doğaya yasalarını koymuştur ve sonsuzluk fikri böylece Tanrı'nın dünyevi olanla kendisini bağlaması sonucunda dönüşüme uğramıştır. Tanrı'nın kendi kelimeleriyle kendi ellerini bağlaması, Hristiyan geleneğine ait bir durumdur ve bu düşünce, hukuk da dahil olmak üzere, pek çok alanda karşımıza çıkan bir dünyevi egemenliğin başlatıcılığını üstlenir. Dolayısıyla insanın Kelam'ın gücünden kendi hesabına yararlanmasına olanak tanıyan Hristiyanlık, onun bir sebebin sonucu olarak değil, etkilerin birincil sebebi olarak konumlandırılmasını sağlamıştır.

Bu gelişmenin modern insan tasarımı üzerindeki etkilerine, Foucault'nun Hristiyanlık ve modern düşünce arasında süreklilik gösteren bir temaya dair çözümlemesi örnek olabilir. Foucault'ya göre, modernitenin ikilemi, yeni bir insansal sonluluk anlayışını doğuracak bir varlık kavrayışını getirmiş gibi görünse de, aslında bir sonsuzluk fikri üzerinde temellendirilmiş olmasıdır. Bir başka deyişle Foucault, modern düşüncenin

* *Imago Dei* terimi, Tanrı'nın insan vasıtasıyla edimselleşmesi ve insanı inayate ulaştırması olarak bir çiftanlamlılık taşır. İnsanın Tanrı imgesinde yaratılmış olduğunu söylemek, insan doğasının belli niteliklerini (Tanrı'nın bunu gerçekleştirmesine izin verdiği ölçüde) kabul etmek demektir. İnsanlar için, kendi varlığının Tanrı imgesinde bilincine varmak demek, Tanrı'nın plan ve amaçlarına göre bilinebilen ve edimselleşebilen yaratıklar olduklarını kavramak, yani aslında Tanrı'nın ortak yaratıcıları (co-creator) olduklarını kabul etmek demektir. *Imago Dei* doktrininin moral boyutu açık bir biçimde insanların Tanrı'ya olan bir nevi zorunlu sevgisinde açığa çıkar; dolayısıyla insanlar her biri Tanrı'nın ifadesi olan diğer insanları da sevmek durumundadırlar. İnsanın Tanrı'ya benzerliği aynı zamanda bir karşıtlık olarak da anlaşılmalıdır; zira öz-bilinç ve tinsel kapasite olmadan insan Tanrı'dan uzaklaşmış olacaktır. İnsanı diğer varlıklardan ayıran rasyonel kapasiteler *deliberasyon*, özgürlük ve karar verme, seçme yetisidir. Bu özgürlük insana bir merkezilik, tamamlanmışlık ve *kutsal realiteye* katılması için kendini gerçekleştirme olanağı sunar. Ancak bilindiği gibi bu özgürlük, Adem ve Havva hikayesindeki düşünüşle, insanın kendisini seçmesi ya da reddetmesi geriliminde ortaya konulur.

büyük paradoksunu, modern insan fikrinin, Hristiyanlığın reddiyesi üzerinde inşa edilmesine rağmen, Hristiyanlığın sonluluk anlayışından beslenmesinde görür. Kant'ın, aklın sınırlarını göstermekle, düşüncenin sınırlarını ve sonluluğu gösterdiğini; ancak bu sonluluğun Hristiyan Tanrı anlayışı ve sonsuzluk fikri üzerinde temellendirildiğini öne süren Foucault'ya göre, modern düşünce, insan anlayışını Hristiyanlığın vokabüleri içinde tesis etmiştir. Çünkü modernitenin insan kavrayışı, Hristiyan Tanrı'sının temel niteliklerinin insana yüklenmesi ile oluşturulmuştur.

Sınırlanmamışlık, sonsuzluk, her şeye gücü yetme gibi temel niteliklerin insana atfedilmesi ile biçimlendirilen bu insan kavrayışı, Kant'ın felsefi antropolojisi ile sınırlılık kavramı ekseninde yeniden düşünülmüştür, ancak yine de Foucault'nun bakış açısından, Kant'ın dahi bu vokabülerden çıkabildiğini söylemek mümkün değildir. Foucault'ya göre, Kant da, bu modern insan kavrayışının etkisinde kalmıştır ve bu nedenle onun antropolojisi de, Hristiyan öznenin aşılması bağlamında eksiktir.

Foucault'nun Kant eleştirisi, ayrı bir çalışma konusudur. Burada, onun Hristiyanlığın sonsuzluk fikrine yönelik düşüncelerine işaret etmemizin sebebi, yaratılış teorisi içinde öznenin doğuşuyla birlikte, insana yüklenen anlam ve değerin biçim değiştirdiği bir öğreti olarak Hristiyanlığın, insana özel ve ayrıcalıklı bir statü tanıdığını ve bu statünün de modern düşünce içinde birey kavramının tesis edilmesinde önemli bir rol oynadığının altını çizmek içindir. Diğer yandan Hristiyanlık içinde özne kavramını evrensel bir bağlanma kipi dahilinde görmekte olduğumuzu ve bu farklılaşmanın kişinin öz-bilincine, kendi rasyonelitesine ve seçimine dayanmasının tarih sahnesinde insansal özgürlüğü gerekli kıldığını ifade edebiliriz. İnsansal varoluşun bir tarih ve süreç içinde edimselleşebilmesi ile birlikte, Antik Yunan döngüselliğinin yerini sonsuz olana doğru bir ilerleme düşüncesine bırakacağı ve bu ilerleme düşüncesi içinde insansal potansiyellerin ve bu potansiyellerin dünya içindeki görünüş biçimlerinin önem kazanacağı açıktır.

Antik Yunan'da insanın topluluk halinde yaşama ihtiyacı, onun toplum içinde organize olmasının temel nedeni olarak görülmekteydi. Fakat Hristiyanlıkla birlikte, artık kendi varoluşunu sürdürmek için bir topluluğun üyesi olmak, insanın kendine özgü

varoluşunu ve aynı zamanda tarihini açıklamaya yetmez. Diğer varlıklardan ayrı bir tür olarak insanın toplumsallığı, onun kendini gerçekleştirme sürecini de tarif etmektedir. İnsansal varoluş, tarih içinde gerçekleşir ve insan kendi varoluşunu ve bu varoluşu sağlayacak eylemleri gerçekleştirmek için toplum içinde organize olur. İnsanın varoluşu bir tarihi gerektirir, çünkü ruh ve özgürlük kavramları, insanı herhangi bir canlı topluluğundan ayıran ve herhangi bir topluluk olmanın ötesine geçiren boyutlar olarak, onu şeyler düzeninin ötesine taşır. Özellikle Hristiyanlık içinde, her bir toplum, dünyada kendi canlılığını sürdürmek için organize olmakla birlikte, aynı zamanda kaynağı aşkın bir dünyanın içinde olan kutsal varlığa yaklaşmak için, kendi varoluşunun problemlerini çözmeye uğraşacak ve aynı zamanda hakikat ve hakikatin doğası ile ilgilenecektir. Hakikat düzenine dönük mücadele, tam da tarihin kendisidir ve Hristiyanlık içinde cereyan eden bu hakikate yönelik mücadele, bir toplumun, kendi tekil yapısını ve doğasını aşarak insanlığın ortak mücadelesine katılmasını sağlayacaktır. Burada bu mücadelelerin, hakikate ulaşma formunda da olsa, evrensel adına mücadeleye dönüştüğü bir farklılaşmayı bulmaktayız. Bu, elbette ki insanın konumunu, eylemlerini ve moral değerlerini de yeniden biçimlendirecektir. Dolayısıyla aslında Hristiyanlık içinde düzen, insan tarafından yaratılır ve toplum içinde gerçekleşir. İnsan, tarih içindeki bir düzenin öznesi olarak, gelecek kategorisine sahip bir varlık olarak tesis edilir ve böylece ne *insanlık* ne de biyolojik anlamda *türler*, tekil toplumlar ya da bireyler olarak insanlık ailesi içinde yaşam bulamaz. Toplumlar ve onların düzenleri konusunda, insanın türe özgü (*generic*) kabul edilen nitelikleri ile onların tarihsel süreçteki statülerine bağlı olarak şekillenen kendine özgü (*unique*) nitelikler olarak kabul gören niteliklerinin ayrıştırılamayacak kadar benzer olması, evrensellik talebini güçlendiren temel argümanlar olarak, insanlığın *bir türden daha fazlası* olduğu görüşünün de yerleşmesine neden olmuştur. Dolayısıyla Voegelin'in de ifade ettiği gibi, Hristiyanlıkla başlayan bu süreçte, insan doğası, hem *generic* hem *unique* olarak kabul görmüştür.⁷²

⁷² Eric Voegelin, *Collected Works of Eric Voegelin* Vol 15: *Order and History* Vol. 2: *World of The*

Generic-unique insan doğası, diğer canlıların özüne dair bilimsel analizlerle ortaya çıkarılacak, anlaşılacak ya da tanımlanacak bir doğa olmaktan çıktığı anda, insan kavramının gösterenleri olarak moral, politik ve tarihsel bileşenlerin, insan doğası kavramına dahil edilmesi zorunluluğu doğmaktadır. Öncelikle Hristiyanlık içinde insanlığın tarihi, geleceğe yönelmiş ve doğası tanımlanamayacak bir niteliktedir ve tarihin bilinebilir (eidos ya da öz gibi) bir anlamı olmadığı gibi, onun aktörü olan insanın özü de bir bilinemezdir. İkinci olarak da bu kavrayış sonucunda, insan doğası hakkında bilinebilir olan şey, bütün zamanlarda bütün insanlar için bilinebilir bir şey olmaktan çıkacaktır. Daha önceden kısmen Sofistlerin rölativizmleriyle ortaya konulan bu düşünce, Hristiyanlıkta tarih dolayımı ile yeniden dile getirilmektedir. Tarih insanların kendi doğalarını ifade ettikleri bir süreç olduğu için, insanın, ne boyutları ne de sınırları deneyimden önce bilinebilir. Bu düşünce özellikle insan doğasının tarihsel boyutunu ortaya koymak bakımından önemlidir. İnsan yalnızca kutsal olanı kendi deneyimi haline getirdiği zaman, yani aşkın olanı farklılaşmış bir deneyim haline getirdiği zaman, bu kutsal hakikat dolayımıyla kendi varlığını sorgulayabilmekte ve kendi bilincini, toplumda kazandığı insansal varoluş içinde aydınlatabilmektedir. Böylece, Voegelin'in yorumundan hareketle denilebilir ki Hristiyanlık, kendi içinde, "seçilmiş insan" kavrayışının alternatifini de üretmektedir.⁷³

Burada epistemolojinin olduğu kadar antropolojinin alanına da giren temel bir problemle karşı karşıya kalınmaktadır. Hakikatin bir yanılsama olmaktan ziyade insanlığı belirleyen bir unsur haline gelmesi, insanın doğasının da önceden belirlenmesi anlamına gelecektir. Böylece şeyler düzeninin hakikatini Tanrı'nın merkezde olduğu ve evrenin tümünü yöneten bir yasaya bağlayarak, kendi özgürleşimini bu yasaya yönelme etkinliğinde bulan insan için, özgürleşim kavramı tartışmalı hale gelmektedir. Nitekim Voegelin'in yorumunun aksine, Leslie Stevenson

Polis, University of Missouri Press, 2000: 77-79

⁷³ A.g.e. s: 79

bunun bir nevi Tanrı ile insan arasında oynanan bir kurtuluş oyunundan başka bir şey olmadığını ifade eder. Zira temel ilke olarak, belirlenim ilkesinin ve Tanrı ile ilişkinin kabul edilmesi, insanı, Tanrı'ya refakat eden ve yaşam amacını ancak Tanrı'yı sevdiği ve ona hizmet ettiği müddetçe gerçekleştirebilen bir varlık durumuna sokmuştur. Diğer yandan, Hristiyanlıkta günahın, insan vasıtasıyla dünyaya girmiş olması, yasanın insandan önce var olduğunu göstermektedir. İnsanın yasasını, kendisine dışsal ve önsel olan bir kaynaktan alması, özgürlüğün olanağını ortadan kaldırmaktadır.⁷⁴ Stevenson'ın bu yorumu, tam otonom failer olmak bakımından insanın, Hristiyanlık içindeki konumlandırılışının yetersizliğine işaret etmektedir; ancak burada gözden kaçan nokta, insansal sınırlılıkların farkındalığı ile Tanrı'ya sonsuz bir iyilik ve adalet kavramının yüklenmesinin, dünyevi olanın nihailiğinin ve insanın terk edilmişliğinin bilinci olarak ortaya çıkması ve bunun, toplumsal olanın kendisine ilişkin bilgiyi yeni bir din formunda tesisini olanaksız kılmasıdır. Birey kavramının keşfi ile Hristiyanlık, bir refakat etkinliği içinde dahi olsa kendi mutsuzluğunu/düşkünlüğünü katlanma değil, eylemde bulunma yoluyla çözmeye çalışan ve hedefleri dünyevi hazlar değil, öte dünyadaki ölümsüzlük ve sınırsızlık olan faileri tesis etmiştir.

Etienne Gilson'a göre, Antik Yunan'ın özneyi, konusu karşısında edilgen ve hatta silik bir biçimde konumlayan, hatta Aristoteles'te olduğu gibi, onu konusu karşısında bütünleşmeye çağıran bilgi ideali karşısında Hristiyanlık, insan kavramına bambaşka boyutlar kazandırmıştır. Bu insan, bütün bilme etkinliğini evreni bilmeden ibaret saymayan, özerk ve kendine özgü bir yaşamı olan bir insandır. Doğa ya da nesne ise, içinde insanın düşüşünün yaşandığı bir süreçtir. Öncelikle Tanrı, evreni olduğu gibi, insanı da hiçlikten yaratmıştır; ancak bu, Söz'ün aracılığı ile gerçekleşen bir yaratımdır ve bu nedenle de insan da dahil olmak üzere bütün yaratılanlar söz'ün tezahürü gibidir.* Tanrı'nın kudretinin söz ile açığa çıkması, yaratılışa bir başlangıç noktası

⁷⁴ Leslie Stevenson, *Yedi İnsan Doğası Kuramı*, Çev: Necla Arat, Say Yay., 2005:15-17

* Özellikle Origenes'in öğretisi içinde bu düşünce ağırlık kazanmaktadır.

atfetmekle birlikte, insanın tanımlanışına yeni bir boyut olarak tarihselliği kazandırmaktadır. Aristoteles'in döngüsel tarih anlayışı içinde, organizmalar, doğup-büyüyüp-ölen varlıklardır. Hristiyanlık ise, başı-sonu ve anlamı olan, belli bir yönelim içinde olan çizgisel tarih anlayışının, teolojik anlamda ilk örneğini sunar.⁷⁵ Gilson'ın da üzerinde durduğu gibi, bu örnekte insan, mutlak irade olan Tanrı'nın bir yaratımı olarak öngörülemez ve asla tekrarlanmayacak olayların aktörü olarak düşme, acı çekme ve kurtuluşu ümit etme gibi fenomenal etkilere maruz kalır. Bu kurtuluş ya da özgürleşim düşüncesi, doğa kavramının zedelenmesi uğruna tesis edilmiş olsa da, ilk günahın temel nedeni olarak insan iradesi, aynı zamanda bu iradenin yükseltilmesinin de temel etkenidir. Dolayısıyla insan, kendi doğasından kaynaklanan yetileri sayesinde isteyen, davranan ve yargılayan bir varlık olarak özgürdür. İnsan isteğinin dışsal nedenlerden etkilenmesi, insansal seçimin ya da kararın kaynağının dışsal olduğunu göstermez; aksine insan, kendi iradesinin ve seçiminin nedenidir. İnsan özgürlüğü kötülüğün ilk vesilesi olmuş olabilir, ancak bu bize onun hafızasındaki deneyimleri hatırlatmalı, yani tarihini işaret etmelidir, iradesizliğini değil. İnsanı bu düşüştan kurtaracak ve yalnızca kendisini değil, bütün evreni de kurtuluşa ulaştıracak olan şey yine kendi iradesi olduğuna göre, onun parçalanan dünyasından yaratılışın ilk düzenine ulaşması, yine kendi aklı ve iradesi sayesinde mümkün olacaktır. Görüldüğü gibi yaratılış miti, teolojik bir antropolojinin ilk argümanlarını vermesi bakımından dikkate değerdir. Ancak Martin Buber, Hristiyanlık içinde gerçek antropolojik sorunun yaratılış mitinde değil, Augustinus'un Aristotelesçi bütünlük anlayışını kıran felsefesi ile mümkün olduğunu ifade eder.

Buber'a göre, gerçek antropolojik sorunun ortaya konulması ve birinci kişi içinde sorun haline getirilmesi, Aristoteles düşüncesinden daha çok Augustinus'ta mümkün olmuştur. Buber, Augustinus'un sorusunun, ancak Aristoteles'in bütünsel dünyasının, *polis*in çökmesiyle mümkün olacağını düşünür. Çünkü Ortaçağda insan ruhu,

⁷⁵ Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, Çev: Ayşe Meral, 2007:11-35

kendisine karşı bölünmüş olan dünya hakkındaki hiçbir hakikati kavrayamaz. Bu nedenle insan, artık şeyler arasında bir şey olarak kalamamakta ve kendisine dünyada sabit bir yer edinememektedir. Dünyadaki yersiz yurtsuzluk, üst ve alt güçler arasındaki yalnızlık, her bir insanı, kendi yaşam tarzı içinde kendisi için problematik hale getirir; böylece insan, kendisini bir sahnede bulur ve bu sahnenin ödülü de mücadeledir.⁷⁶

Augustinus’a göre imanın hakikatleri belli bir akılsal dolayım ile kazanılabilir. Bir başka deyişle, kutsal metinlere inanmadan önce, aklın bir müdahalesi söz konusudur. Ama imandan sonra ikinci bir müdahale daha gelir. Bu müdahale, hakikatlerin kanıtlanamaz olduğunu, ama bunlara inanmanın gerekliliğinin kanıtlanabilir olduğunu öne sürer. Augustinus, Maniheizmin de etkileriyle, Yeni Platonculuğun kavrayışından farklı bir biçimde, insan aklının ulaşabileceği son nokta olarak imanı tesis ederken, aynı zamanda akıl ve anlama kapasitesini de inanma edimine eşlik eden bir yeti olarak konumlandırmaktadır. “İman etmek için anla, anlamak için iman et” sözünde aklın bu çifte işlevine yapılan vurguyla Augustinus, Sokratesçi “kendini bil” buyruğunu, Tanrı ile olan bağıntı ekseninde kişinin kendisine yönelik bir bilgi sorusu olarak temellendirmektedir.

Etienne Gilson, Augustinus’un insan tanımını şu şekilde ifade eder:

Platon’un Alkibiades’te diyalektik olarak açıkladığı ve Plotinos’un da kullandığı insan tanımı, Augustinus’un düşüncesinde çok belirleyici bir etkide bulunmuştur. İnsan, bir bedeni kullanan bir ruhtur. Hristiyan olarak konuştuğunda Augustinus insanın ruhla beden birliği olduğunu hatırlatmaya özen gösterir; oysa filozof olarak konuştuğunda Platonun tanımına döner. Bunun da ötesinde bu tanımı kapsadığı mantıksal sonuçlarla birlikte ele alır; bu sonuçların en önemlisi de ruhun beden üzerindeki hiyerarşik aşkınlığıdır.⁷⁷

⁷⁶ Martin Buber, *What is Man*, Philosophy in The Twentieth Century Vol 4 Ed: William Barrett-Henry D. Aiken, New York By Random House, 1962:689-691

⁷⁷ Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe*, Çev: Ayşe Meral, 2007:128

Augustinus'un Tanrı anlayışının, Platon'un felsefesinden farklılığını göstermek, sadece onun felsefesinin özgün taraflarını açıklamak için değil, aynı zamanda teolojik bir antropolojinin temel argümanlarını ve bu argümanların modern insan tasarımları üzerindeki etkilerini incelemek bakımından da önemlidir.

Pagan yeni Platoncuların, Tanrı'nın iyi olduğunu ve bu iyiliğin bir kısmının bütün insanlarda bulunduğunu öne sürmesine karşılık Augustinus, inayetin insanın statüsünü belirlemede asli unsur olup olmadığı konusunda farklı düşünmektedir. Augustinus'a göre Tanrı çocuklarını seçer ve sınırlı sayıda birey bu seçimden yararlanabilir. Onun bu düşüncesi Yeni Platonculuğun Tanrı'nın iyilikle özdeş olduğuna ve böylece iyiliğinin bir kısmını herkese dağıttığına dair anlayışını kırmakta ve Tanrıyla konuşma ve günah çıkarma formlarında kendisini araştıran insanın, felsefenin temel etkinliğini yerine getirmiş olacağını ima etmektedir.⁷⁸

Hakikatin bizzat Tanrı'da olduğuna inanan Augustinus'a göre, evrenin gelişimi kesintisiz bir süreçtir ve evren zaman içinde yayılımlı bir biçimde gelişir ve ilerler.* Bu öğretilerde göze çarpan taraf, Platoncu etkilere rağmen, Augustinus'un, insanı bir düşme kavramı içinde ele almamış olduğudur. Yani insan ruhunun bedenle olan birlikteliği, bir cezanın ürünü değildir. Ancak ilk günahın etkisiyle bedenle ruh arasında kurulan bu sağlıklı ilişki, moral boyutun ve insansal özgürleşimin gerçekleşmesi sayesinde yeniden sağlıklı bir biçimde kurulabilecektir. İnsan akli nihai mutluluğun kaynağı olarak Tanrı'ya yönelmişse, insansal arzularından arınmak yoluyla kendi dünyasındaki özgürleşimi gerçekleştirebilir. Bu görüş, insanı maddi olana bağlayan günah kavramını, aşkın olana yönelik arzuyla yer değiştirmesi bağlamında çözümlemektedir. Böylece Hristiyanlık içinde düşme ve ilk günah kavramları eşliğinde zedelenen doğa kavramı, moral failer olarak insanların

⁷⁸Aaron B. Phillips, *Augustine and Neoplatonist Philosophy*, Kaynak: http://www.dustoftheground.net/thoughts/augustine_and_neo-platonism.

* Bu düşünce daha sonra Kant'ın zaman konusundaki gerçeklik ve bilgi ayrımında geliştirilecektir.

kendilerini gerçekleştirmeleri ve (önceden Tanrı'nın onların içine yerleştirdiği akıl ve iradelerini kullanmaları yoluyla) özgürleşmeleri sayesinde dönüşüme uğramaktadır. Kötünün bir varolmayış, iyinin ise bir lütuf olarak insana bahşedildiği bu düşünce içinde Tanrı da, insanla olan bağıntısı içinde varlığını ifşa etmektedir. İnsan, Tanrı'nın doğasının üç veçhesinden biri değildir. Augustinus'un üçleme üzerine düşüncesinin merkezi teması, Baba, Oğul ve Kutsal Ruhu birleştiren tek bir irade ve etkinlik üzerinde odaklanır. Böylece üçleme üzerine bütün referanslar, tekil olanın içinde ifade edilir. Augustinus, üçlemenin üç kişisi üzerine konuşmak yerine, üçlemenin üç bağıntısı üzerine konuşur. Bu, Augustinusçu düşünceye özgüdür ve onun Plotinos'tan ayrıldığı noktadır. O, Tanrı kavramını açıklamak için ilişki kavramını kullanır, fakat modalizmden, yani üçlemenin üç dışavurumunun, Tanrı'nın doğasının, birbirlerinden ayırt edilemez olan üç yüzü olduğunu savunan görüşten kaçınır. Dolayısıyla ona göre, Tanrı'daki bağıntı, Tanrı'nın özü ya da doğası ile özdeşleştirilmemelidir, çünkü bunlar soyut değildir. Fakat bunlar Tanrı'nın doğasına arızı de değildir; zorunlu olarak onun doğasına aittir. Baba yalnızca oğul ile ilişkisinde babadır. Oğul yalnızca baba ile ilişkisinde oğuldur. Kutsal ruh yalnızca baba ve oğul ile ilişkisinde kutsal ruhtur. Bu bağıntılar, her bir kişiyi tanrılık mertebesinde ayıran ilişkilerdir. Bu nedenle Tanrı ile kurulan her ilişki, bu üç kişi için aynı ilişki değildir. Augustinus'un üçleme anlayışı, bu bağıntılara kattığı yeni anlam nedeniyle özgündür ve Yeni Platonculuğun üçleme anlayışını dönüşüme uğratmıştır.⁷⁹ Böylece sen-ben ilişkisi, ilk defa Augustinus tarafından, Tanrı ile olan bağıntı kategorisi içinde de olsa, felsefenin gündemine yerleşmektedir. Tanrı'nın insanların yüreğine kazıdığı moral ilkeler, hiçliğe gömülmüş insanın, doğal bir düzen düşüncesi dahilinde de olsa, diğerleriyle kurabileceği ortak bağıntının potansiyelini sağlamaktadır.

⁷⁹ Thomas A Wassamer, *The Trinitarian Theology of Augustine and his Debt to Plotinus*, Harward Theological Review 53, 1960: 262

Augustinus, insanın, Hristiyanlığın dramatik insan tasarımı yoluyla kaybettiği sorumluluk ve otonomisinin, özellikle Rönesans'la birlikte yeniden doğuşunu hazırlayan ve dünyevi bir oluş içinde, şimdiki zamanda tesisini sağlayan felsefi tartışmaların habercisi olarak görülebilir. Augustinus, Hristiyan dogmasını reddetmemekle birlikte, Antik düşüncüyü yeni bir okumaya tabi tutarak, kendi sistematik teolojisi içinde yazgı-kader doktriniyle seçimle ilişkilendirir ve bu düşüncesiyle, sadece Tanrı'nın sıradan bir tiran olarak tesis edilmesini engellemekle kalmaz, aynı zamanda antropolojinin merkezine bağıntı kategorisinin ve irade kavramının yerleşmesini de sağlamış olur. Augustinus bu yorumuyla, Rönesans ve Aydınlanmanın özne kavrayışı üzerinde etkili olacak bir dönüşümü başlatır ve tekil özneler olarak her bir bireyin, Tanrı ile kurduğu bağıntı üzerinden, otonomi ilkesinin antropolojinin merkezi kavramı olarak tesis edilmesinin ilk örneğini sunar.

Ortaçağ Hristiyan düşüncesine Kant öncesi insan kavrayışlarını serimlemeye ayırdığımız bu bölüm içinde ayrıcalıklı gibi görünen bir yer vermemizin nedeni, Hristiyan düşüncesiyle birlikte ortaya çıkan yeni kavramların daha sonra Kantçı felsefi antropolojide nasıl yeniden okunduğunu ama bu kez yeni bir içerikle nasıl farklı anlamlar taşır hale geldiklerini gösterebilmek içindir. Ahlaksal eylemliliği, kendi doğasına uygun bir geleceğe ulaşma yöneliminde açıklayan Hristiyan insan kavrayışı, içerdiği yabancılaşma, özgürleşme ve seçimde bulunma gibi kavramlar nedeniyle Kantçı felsefi antropolojinin kaygısını anlamamızı sağlayabilir. Ayrıca tarihin, bir mükemmelleşme ya da ilerleme kavramı olarak insan tanımına eşlik etmesi de Kantçı bakış açısından önemlidir.

Tüm bunlarla Kant'ın felsefi antropolojisinin kaynağını Hristiyanlıkta bulduğumuzu söylemek istemiyoruz. Şüphesiz yukarıda saydığımız kavramların Aydınlanma düşüncesi içinde yeniden işlenişi Kant'tan önce söz konusuydu ve Kant'ın düşüncesinin esas önceli kendi çağının düşüncesidir. Burada söylemek istediğimiz, Hristiyanlığın Aydınlanma ile birlikte felsefi antropolojinin konusu kılınmış olan insansal kapasiteleri anlama tarzının, insanı kavrama bakımından bağımsız bir düşünme alanını açması nedeniyle önemli olduğudur. Ancak Kant'ın insansal

kapasitelerden hareketle insanı anlama çabası, esas olarak bu kapasiteleri tanımlama bakımından bir diğer kopuşu temsil edecek olan Rönesans düşüncesi ve Modern felsefeden beslenecektir.

4. Hümanizm

İnsana kapasiteleri bakımından Hıristiyanlıkta çizilen sınırlar, onu kapasitelerinden hareketle kavranamayacak, ancak yaratıcısıyla arasındaki bağ ile tanımlanabilecek bir varlığa dönüştürmüştür. İnsan, Tanrıyla arasındaki bağ sayesinde ayrıcalıklı bir varlık olarak görünse de, bu dünyada açığa vurduğu kapasiteleri nedeniyle ayrıcalıklı değildir. Ayrıca bireyler arasındaki bağın tek referansı aşkın Tanrıdır. O halde, Hıristiyanlığın insanı içine soktuğu bu açmazların yol açtığı iki temel sorun da, bilmenin imkanı ve Tanrısal inanç olmaksızın bağısız kalan insanlıktır. İnsanın kendi eyleminin mümkün tek alanını, bu dünyayı bilmeksizin, bu dünyaya aşkın olanın kılavuzluğuna teslim olması, onun kendi kapasitelerini bu dünyaya yöneltememesi demektir. Böylece insansal yaşamın alanı insana yabancı kalmayı sürdürecektir. Oysa insanın yabancılığının aşılması mücadelesi, öncelikle kendisine yabancı olanı kendisi için bilindir hale getirmesiyle mümkün olacaktır. Rönesans bu kaygıyla, insanın bilebilme kapasitesini açığa çıkaracak olan yeni bir insan tanımı için, bu dünyayı değersizleştiren düşüş kavramından kurtulacağı bir araştırmaya yönelecektir.

Augustinus'un tekil özneler olarak her bir bireyin, Tanrı ile kurduğu bağıntı üzerinden tesis ettiği tinsel bağ, Rönesans'ın insan tasarımını belirleyen temel yaklaşım olacaktır. Rönesans, bu dünyadaki insanın ayrıcalıklı statüsünü tesis edebilmenin, ancak Ortaçağın evrensel ve kapsayıcı şemasını aşmakla mümkün olduğunu düşünür. Rönesans düşüncesi, o zamana kadar ortaya konulan tüm insan kavrayışlarının temel yöneliminin, insan doğasını mükemmelleştirecek ideleri tesis etmek olduğuna işaret ederek, insanı mükemmelleştiren etkinlikleri sorgulamaya girişir. Peter Burke'ün de

belirttiği gibi, bu dönemde yeniden canlanma hareketinin öncüsü “insan bilimleri”dir ve bu bilimler insanı mükemmelleştirir.⁸⁰ Burada elbette ki insan bilimleri ile kastedilen modern anlamda bir bilim değil, insanı kendi dünyasıyla ilişkide açıklamaya çalışan hümanizm akımıdır. Rönesans hümanizminin sınırlarını ve çeşitlenmelerini tasnif etmek ve hatta terimin Rönesans ile kazandığı anlamı tartışmalı durumundan kurtarıp netleştirmek zor olsa da,* bu hareketin, genel olarak, Antikite modelinin özümsemesinden doğan yeni bakış açısını, skolastik olanla hümanist olan arasındaki mücadelede tesis ettiği söylenebilir. Rönesans’ın, Ortaçağ eskatolojisini insansal potansiyelleri ve moral gelişimi temel alarak aşma çabası, insanın ruh ve beden bütünlüğünün ve bu bütünlüğün ahengini sağlayan doğa kavramının dönüştürülmesine neden olmuştur.

Doğa felsefesinin önemli bir araştırma alanı olarak görülmesi, insan-doğa ilişkisinin, insanın doğa içindeki yeri ve işlevinin sorgulanmasına ve doğa kavramının dünyevi/doğal bağlarıyla yeniden düşünülmesine, dolayısıyla doğa kavramındaki tinsel ve gizemsel yapının bozulmasına ve bilimsel gelişmelerin de etkisiyle yeni bir doğa kavramının ortaya çıkmasına yol açacaktır. İnsanın doğaya dair bilgisindeki bu ilerleme, kendisine dair kavrayışını da dönüştürmüş ve onun kendisine dair bu incelemesini, kendi hakikatini kendisinde aramak gibi antropolojik bir eğilime yöneltmiştir. O halde insanın doğayı keşfi olgusunu, sadece geriye dönük (retrospective) ve eskiye öykünmecî anlamı ile düşünmeye zorunlu değiliz; bu olgunun, bilimsel araştırmalar üzerindeki başlatıcı etkisi ile birlikte, modern insan tasarımı üzerindeki gelecekte sahip olacağı anlamı (prospective) üzerinde de yoğunlaşabiliriz.

⁸⁰ Peter Burke, *Rönesans*, Çev: Özkan Akpınar, Babil Yayınları, 2000:23

* Bu dönemdeki hümanizmin Antikiteye öykünme olarak anlam kazanmış olması onun belli bir kültürel mirasın programatik uygulanışı biçiminde tanım bulmasına neden olmuştur. Bu tanım hümanizmin günümüzde kullandığımız anlamına denk düşmez.

Bütün geleneksel otoritelerden bağımsız bir insan tasarımına ulaşma çabası olarak Rönesans, bir *mikrokozmos* olarak insanı, *sui generis* (kendine özgü) niteliklerine vurguda bulunarak açıklamaya yönelmişti. Ancak bu sadece bir açıklama değil, bir yüceltme eğilimi olarak da karşımıza çıkmaktadır. İsa motifinde, kurtuluş idesinin dünyevi alandaki başarısızlığı, kendisini, dünyevi ve somut koşulların ve insanın karşısına çıkan yeni tekilliklerin kavranılmasına duyulan ihtiyacın yanı sıra, aynı zamanda insansal mükemmelleşmenin mutlak ve tinsel yasalarını bulmak olarak da hissettirmişti. Laszlo Versenyi bunun, Sokratik Hümanizm olarak adlandırdığı bir hümanist geleneğin bilgi ile erdem arasında kurduğu ilişkiden kaynaklandığını öne sürer. Sokratik Hümanizm, erdemin dışsal ve politik bir mükemmellik olduğunu öne sürerek, eylem ve konuşma yetisinin kullanımını gerektiren “iyi yurttaş” kavrayışını geliştirir. Eğer iyi yurttaş ya da insansal mükemmellik kavrayışından söz edilecekse, bu, teleolojik olarak tanımlanmak zorundadır. Zira mükemmellik, daima bir amaca yönelik olmada tanımlanan bir kavram olmuştur.⁸¹ İşte bu insansal amaçlılık idesi, hümanizm ile birlikte insansal potansiyellerin kullanımına dayalı bir insan tasarımını geliştirmekte ve gelecek kategorisini bu potansiyeller üzerinde tesis etmektedir. Sokratikler tarafından moralitenin, insansal dışsallaşma kategorilerinde, politikanın, sözün ve eylemin alanında tanımlanması, insansal ideallerin tesisini ve bu ideallere aklın bireysel kullanımı dahilinde yaklaşmanın zorunluluğunu öngören bir düşünceyi ortaya koymuştu. Hümanizm içinde ise bu insansal idealler, insan aklına duyulan güven ve insan doğasına dair iyimser kavrayış içinde, insansal gelişmenin dayanaklarını teşkil ederler. Dolayısıyla hümanizm içinde, şimdi ve burada olduğu kadar gelecekte de bu potansiyellerin kullanımı ve gelişimi önem taşımaktadır. Böylece insanın mükemmelleşmesi, bir ilerleme düşüncesi içinde, insanın yazgısını belirleyebilmesine imkân tanıyan bir özgüvene ve akılsallığa işaret etmektedir. Bu akılsallık, insansal yazgının belirlenimi ile birlikte sorumluluğunu da insanın bizatihi

⁸¹ Laszlo Versenyi, *Socratic Humanism*, Yale Üniversitesi Press: New Haven and London, 1963: 83-86

kendisine veren ve dünyevi olanın, evrensel ve insansal talepler içinde tesisini esas alan bir yenilenmeyi ifade eder.⁸²

İnsansal değerlerin, kutsal buyruklarda değil, moral “iyi” yi elde etmeye yönelmiş bu akılsallık içinde temellendirilmesi, Kant da dahil olmak üzere bütün Aydınlanma düşünürlerinin insan tasarımını biçimlendirecek köklü bir dönüşümü ifade etmektedir. Bu nedenle, Robert B. Pippin’in de belirttiği gibi, Antikitenin yeniden keşfi olarak adlandırılan Rönesans’ın, basitçe nostaljik bir reaksiyon olarak görülmemesi gerekir, burada eskiye dönüş, paradoksal olarak bir doğuş, canlanma (rinascita) anlamına gelmektedir. Bunun nedenini ise, bir yenilik, yeni bir tarz ve farklılık arayışı olarak izah edebiliriz.⁸³

Öte yandan yeni dünyaların keşfiyle birlikte ortaya çıkan yeni tikellikler, Hıristiyanlığın bütünsel dünya tasarımının parçalandığı ve felsefenin, kendisini yeni bir söylem tarzı içinde yeniden konumlandırmak zorunda olduğu bir kriz anını temsil etmektedir. Ortaçağ felsefesinin “huzuru sağlama” işlevinin, yani sistemi meşrulaştırma işlevinin yerini, Rönesans’ta “huzursuz” bir anlama çabasının almış olduğu söylenebilir; bu nedenle, tinselliğin kapsayıcılığını kaybettiği bir anda, insansal olana dönüşe işaret eden hümanizmin taşıdığı *insansal kurtuluş* idesi ile İsa’nın bedeninde cisimleşen kurtuluş idesinin örtüşmeyeceği anlaşılabilir.

Hümanizm terimi, basitçe, insan denen varlığa dair özel ve ayırıcı niteliklerin farkındalığını içerir ve bu niteliklerden temel olanın da, “bilince sahip olmak” olduğu öne sürülebilir.⁸⁴ Bu nedenle *homo universalis*, bir kişinin pek çok alandaki bilgisini ve çalışmasını vaz eden bir terim olarak bu dönemin mükemmellik ideali çerçevesi içinde merkezi bir önem kazanmıştır. Ancak terimin burada kazandığı anlam, Stoacılığın

⁸² Richard Norman, *On Humanism*, Routledge, 2004: 86

⁸³ Robert B Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem*, Basil Blackwell, 1991:19

⁸⁴ Richard Norman, *On Humanism*, Routledge, 2004:62

ontolojik temellendirmesinden farklı bir biçimde, insansal gelişme ve kişisel potansiyellerin geliştirilmesi yönünde bir kavram olarak, ilerlemeye ve insansal gelişime işaret etmektedir ve bu ancak, hümanizmin evrensellik boyutu içinde söz konusu olabilecek bir durumdur. Başka bir deyişle, Stoacı evrensel Akıl'dan değil, kapasiteleri bakımından aynı “doğallık”a sahip bir varoluşun evrenselliğinden bahsediyoruz. Dolayısıyla Rönesanslılar için *homo universalis*, Stoacılığın aksine insanın yazgısının gerçekleştiğine işaret eden bir kavram değil, insanın kendi yazgısını edimselleştirdiğine işaret eden bir kavramdır. Bu ayrım önemlidir; insanın edimlerini, kendi gerçekleşmesinin aracı yapan bir yazgı yerine, ancak insanların onu edimselleştirmesi yoluyla gerçekleşecek olan yazgının geçmesi, yeni evrenselliğin insan için keşfedilecek bir hazine olarak sunulmasına yol açar.

Batı hümanist geleneği içinde insanın evrenselliği idesi, bir ilgiler harmonisi varsayımında temellendirilmiştir. Bu nedenle Jacob Burckhardt hümanizmi, “yeni bir dünyanın ve aslında insanın keşfi” olarak tanımlar.⁸⁵ Ama buradaki insan, sadece “demonik” ya da “heroik” *homini universali* kavramının yeniden canlandırılışını temsil etmez, aynı zamanda insanın, kendisini düşünmeye yönelik evrensel bir kapasiteye sahip oluşunu ve birey olma yolunu ifade eder. Burckhardt, modernitenin birey, özdeşlik ve hakikat kavramlarında bir tür tersine çevirme gerçekleştirerek, yeni bir birey kavramını ortaya koyduğunu öne sürer. Rönesans hümanizmi, birey kavramını, geleneksel anlamdan farklı bir kavrama dönüştürmüştür.⁸⁶ Bu birey kavramı, hem ontolojik hem de moral bakımdan doğruluk çerçevesindeki bir uyumun parçasıdır. Evrendeki yasaların işleyişi gibi, erdem ve iyi de, bütünlüğü ve bir aradalığı sağlayan unsurlardır. Bu nedenle Ortaçağın temel kategorisi olan aşkınlık kategorisinde doğanın dışına taşınmış olan insan, doğa ile olan uyumunu yeniden kazanır ve insan, bedeni ve bireysel varlığı ile *kozmos*’a dahil edilir. Elbette doğa ile

⁸⁵ Tony Davies, *Humanism*, Routledge, 1994:18

⁸⁶ A.g.e.:16

uyumun yeniden tesis edilmesi ilk bakışta Antik Yunan'ın insan kavrayışına bir geri dönüş olarak görülebilir. Ancak Rönesans'ta doğadan anlaşılabilecek şey artık Antiklerin doğadan anladıkları şey olmayacaktır.

Hümanizm, Rönesans'ta, insansal varlığın keşfi ile özdeşleşmiştir ve bu keşif, yeni akılsallıkların ve dolayısıyla yeni tikelliklerin de hesaba katılmasını gerektiren bir düşünümü zorunlu kılmıştır.⁸⁷ Hristiyanlığın kapsayıcı olmadığı ve yeryüzünde başka akılsallıkların da bulunduğu düşüncesinin keşfi, doğa kavramında yarattığı dönüşümle birlikte insanın kendisini keşfettiği bir süreci de doğurmuştur.⁸⁸ Bu nedenle Hümanizm sıklıkla Aydınlanmanın hazırlayıcısı olarak görülür. Alexander Pope'un, genellikle Aydınlanma'nın mottosu olarak kabul edilen meşhur dizelerinde ifade ettiği gibi, insan, Tanrı'ya ulaşmak ve tanrının özünü bilmek için bilinmesi gereken bir varlık olmaktan çıkmış, kendi özünü kendisi için araştıran bir varlığa dönüşmüştür:

Artık Tanrı'yı bilme yollarında araştırılan değil,
İnsanlığın uygun incelenişindedir insan.⁸⁹

Bu uygun inceleniştten kasıt elbette ki, insanın dünyevi varoluşu içindeki somut varlığı ve varoluş koşulları dahilinde incelenmesidir. Aydınlanma dönemi boyunca da devam edecek bu güçlü antropolojik vurgu, kendisini Ortaçağın eskatolojik insan anlayışının reddiyesine dayalı olarak kurmuştur. Bu dünyanın insanı anlamak bakımından yeniden merkeze yerleştirildiği Rönesans düşüncesinin modern insan kavrayışlarına bırakacağı miras, tam da bu dünyeviliğin öte dünya karşısında kazandığı otonomi olacaktır.

⁸⁷ Tom Rockmore, Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being, Routledge, 2003: 62

⁸⁸ Bunun tarihsel nedenlerine bakıldığında, felsefenin Ortaçağ'da feodaliteyi ve kilise doktrinini meşrulaştıran tarzdaki kullanımının sona ermesinin ve Rönesans'ta feodalitenin içinde bulunduğu krizin etkili olduğu görülmektedir. Böyle bir kriz anında İsa imgesinin bütünleştirici boyutu ve insana dair belirlediği pasifist davranış modeli yetersiz kalmaktadır. İnalet kavrayışının gerçeklikle bağının koptuğu bu dönemde bütünlük ve birlik değil, tekillik ve parçalanma söz konusudur. Diğer yandan coğrafi keşifler sayesinde yeni tikelliklerin tanınması da bu parçalanmayı perçinlemiştir. Bu çatışmalı durum içinde felsefenin kendisini yeni bir söylem içinde ve insana dönerek üretmiş olduğu söylenebilir.

⁸⁹ A.g.e.: 62

Rönesans düşüncesi, insanı doğal yanıyla inceleme konusu yaparken, bu doğallığın varoluş nedenleri üzerine özel bir düşünme modeli geliştirmeksizin, veri olanı gerçek kabul ederek ilerlemişti. Böylece Rönesansın sunduğu yeni düşünme modeli, veri olanı kendisini sunduğu tarzda anlamaktı. Doğal insanın kendisini bir biyolojik varoluş olarak sunduğu ve insansal edimlerin bu *biosun* yetilerine referansla incelenmesi gerektiği savı, insanı yeniden bir bütünlüğün, doğanın parçası kılmıştır.

Doğanın her türlü anlam ve değerin kaynağı olarak görüldüğü Rönesans düşüncesinde, insansal olanın kendisi de doğal olan olarak tanımlandığından, insan ve doğa arasında herhangi bir ayırım yapılmasına izin verecek, insana özgü olanın ayırt edilmesini mümkün kılacak bir zemin ortaya çıkmadığı için, insanın doğa karşısındaki konumu da belirlenememişti. Üstelik bilimsel gelişmeler insansal bilginin sınırlarını genişlettiğinde, bu bilme gücünün temellendirilmesi bakımından Rönesans düşüncesinin içine düştüğü açmaz, genellikle yine teleolojik modellerden alınan açıklamalarla çözülmeye çalışılıyordu.

İnsanın bilme yetisi ve bu bilginin geçerliliği sorunu, ancak matematiğin, düşünmenin modalitesi olarak devreye sokulmasıyla felsefi bir problem haline gelecek ve bu modern düşüncenin doğuşuna yol açan yeni bir kırılmayla sonuçlanacaktır.

5. Öznenin Doğuşu: Modernizm

Modern felsefe içindeki insan anlayışı, Ortaçağın evrensel şemasından ve kozmos anlayışından, insan-doğa ilişkisini yeniden tesis edecek tarzda, kopuşuna ve insanın doğa karşısındaki otonomisini kendi ayırt edici nitelikleri temelinde kurmasına dayanır. Antikçağın, mikrokozmos ile makrokozmos özdeşliği çerçevesinde düşünülen ya da Ortaçağın Tanrı düşüncesine dayalı olan insan anlayışı, modern bilimlerin doğuşu ve doğanın işleyişinin katı bir mekanizm düşüncesine dayandırılması sonucunda terkedilmiş, insansal olanın doğa dışı bir alanda konumlandırılmasına neden olmuştur. Doğa bilimlerdeki gelişmelerle birlikte insan aklıyla keşfedilebilir bir yapı olarak görülen *doğa*, artık insana belirlenim veren bir yapı olarak değil, kendisine dair hakikatin özler üzerine bir düşünümünden ziyade deneyimin kendisinden

çıkarsanacağı ve deneyim içinde tanımlanabilir, kavranabilir bir yapı olarak görülmeye başlanmıştır. İçinde hiçbir erek ya da öz barındırmayan bir doğa kavramı, insanın doğayla, ayırım kategorisine dayalı bir biçimde yeniden farklı bir tarzda ilişkileneceği bir düşünümün yolunu açmıştır.

İnsanın doğadan ayrıldığı yerde tanımlanması, ağırlıklı olarak, onun doğadan koptuğu bir alan olarak görülen akılsallığının belirlediği bir insan tasarımını geliştirmiş ve insanın kendisini konu edindiği, kendisine dönük bir inceleme alanını, onun kendi kapasitelerini merkeze alan bir ilgi üzerinden yaratmıştır. Özellikle Aydınlanma düşünürlerinin insana ve insansal kategorilere dönmeleri sonucunda başlayan bu süreç, bu doğa tasarımı etik-politik sonuçlarına yönelik itirazdan hareket etmiştir. Bu nedenle Aydınlanmanın insan tasarımı anlayabilmek için, onyedinci yüzyıl epistemolojisinin antropolojik düşünümde yarattığı etkileri incelemek gerekmektedir.

Onyedinci yüzyıl doğanın teleolojik kavranılışının terk edildiği bir dönem olarak, insan ile doğa arasında herhangi bir ortak bölünün mevcut olmadığı bir ontolojiyi de beraberinde getirmiş ve dolayısıyla insan ile doğa arasında tözsel bir ayırım bulunduğu düşüncesi, modern epistemolojinin hareket ettiği temel ilke olmuştur. Lenoble'un *insanla doğanın kaderinin ayrılması* olarak tanımladığı bu süreç, insanın kendisini doğa ve doğadaki diğer varlıklar arasında hiyerarşik bir biçimde konumlandırmasının son bulduğu, kozmosun makine-doğa düşünen-özne olarak ikiye ayrıldığı bir kopuş anını yaratmıştır.⁹⁰

Habermas'a göre, Batı modernliği içinde gerçekleşen bu kopuş, daha önce Epikürosçuluk ve Stoacılık içinde tanık olduğumuz evrensel hakikat iddialarının, belirgin bir biçimde *ben* bilinci üzerinden geliştirildiği bir anı temsil eder. *Ben* bilinci, evrensel hakikatler içinde kendisine yer bulamayan insanın, kendisine dair algısını kendi kapasiteleri ve insansal nitelikleri yoluyla bir gelecek kavrayışını da dahil

⁹⁰ Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, YKY, 2003:13

edecek biçimde dönüştürmesi ile anlam kazanır. Modern çağda bu ben bilincinin “geleceğe açık” bir kavram olarak inşa edilmesi, yeni dünyaların keşfi, Rönesans ve Reformasyon süreçleri sonucunda gerçekleşmiştir ve Aydınlanma döneminde başladığı varsayılan bu gelişme, aslında 16. yüzyıldan itibaren doğaya dair bilgi ve inançlarımıza sağlam rasyonel temeller bulma arayışı ile açılan bir yolda ilerlemiştir.⁹¹ Dolayısıyla modern düşünce, yeni olumsuzlukların ve yeni dünyaların keşfi ile birlikte, Ortaçağın sonlarında belli bir biçimde hala hakimiyetini sürdüren Klasik dönem kozmolojisinin çözülüşü ile başlar.⁹²

Bu çözülme, varlığın mükemmel bir bütün olduğu ve her bir parçasının teleolojik ve hiyerarşik bir biçimde onun bütünlüğünü tesis ettiğine dair temel görüşün çözülüşüdür ve Bacon’dan itibaren açık bir biçimde izlenebilecek olan modern epistemoloji, bu çözülmenin, yani bilgi ile hakikat arasındaki özdeşliğin parçalanmasının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bu özdeşliğin parçalanışı, bilginin kendisini yeni bir temelde kurması zorunluluğunu doğurur ve Bacon’dan itibaren bu temel, pratik insansal ihtiyaçlar üzerinde inşa edilmesi gereken bir temel olacaktır. “Bilgi güç içindir” paradigmasında cisimleşecek olan bu anlayış, sadece yeni bir epistemoloji ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda Strauss’un da ifade ettiği gibi, bilginin özneye ilişkin bir temelden ve insansal olandan, insansal ihtiyaçlar alanından hareketle tesis edildiğini gösterir:

Evrensel olana dair teleolojik görüş ve bu görüşün bir parçası olarak insana dair teleolojik görüş modern doğa bilimleri tarafından tahrip edilmiştir (...) Bunun anlamı insanların tipik modern bir görüşü, teleolojik olmayan doğa bilimleri ile teleolojik olan insan bilimleri arasındaki dualizmi kabul etmeye zorlanmış olmalarıdır.⁹³

⁹¹ Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, , Trans: Frederick G. Lawrence, MIT Press 1987:7-8

⁹² David West; *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev: Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., 1998:23

⁹³ Leo Strauss,; *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, 1971:8

Strauss bu dualizmin önemli bir sonucunun, insanın pratik ihtiyaçlarının, bilgiyi tesis eden şey olarak kavranılmasının olduğunu belirtir. Bu nedenle modern dönem epistemolojisinin bu kopuşa bulduğu özgün çözüm, aslında insansal olana dönüşte kendisini gösteren pratik boyutun kavranılması ile anlaşılabilir.⁹⁴

O halde modern çağın, *kosmos* 'un parçalanışının ardından, bilgiyi kesin ve kanıtlayıcı bir söylem biçimi olarak temellendirmesi, bilginin ezeli-ebedi özlerden oluştuğu iddiasının aksine, bilginin varlıktan değil, öznenin kapasitelerinden hareketle temellendirebileceği görüşünü geliştirmiştir. Dolayısıyla A. R. Lacey'in de belirttiği gibi, modern dönemde temel felsefe alanları mantık, epistemoloji ve metafizik olmasına rağmen, neredeyse bütün felsefi sorunlar, özne ve insansal etkinlikler meselesi içinde ele alınmaya başlanmıştır. Daha doğru bir ifadeyle, bütün bu sorunlar, özne felsefesinin bakış açısından farklı epistemolojiler olarak tezahür etmişlerdir.⁹⁵

Robert Pippin bunun nedenini, öznenin epistemolojik plandaki konumunun güvensiz ve belirsiz olarak kalmasına bağlar. Pippin, Ortaçağdan beri devam eden bir Hristiyan metafiziği içinde insanın, tinsel bir yaratımın öznesi olmak bakımından bile dünyada bir yerinin ve anlamının olduğunu, modernite ile birlikte dünya içindeki güvenli konumu yitirdiği anda ise onun, kendi etkinliklerine dönmek zorunluluğu ile karşı karşıya kaldığını ifade eder. Böylece modern çağda, eski otoriteler ve eski kriterler olmaksızın, özgürleşmenin ve otonominin doğduğu yeni, olumsal, değişebilir, öngörülemez sosyal bir otoriteye doğru yöneliş, kısacası, yeni ve büyük bir form olarak öznenin doğuşu söz konusu olmaktadır.⁹⁶

Pippin'in işaret ettiği, bu yeni ve büyük öznenin, epistemolojik ve moral planda kendisinden hareketle yeni bir anlam dünyasını yaratan ve kendisine epistemolojik ve

⁹⁴ A.g.e. s: 77-78

⁹⁵ A. R. Lacey, *Modern Philosophy*; Routledge and Kegan Paul, 1982:186-187

⁹⁶ Robert Pippin, *Modernity as a Philosophical Problem*, Basil Blackwell, 1991:26-27-35

moral planda atfedilen bu sıfatları, kendi kapasitelerinin farkındalığı ve güveni içinde olan, kendi ihtiyaç ve arzularını tanımlayabilen ve yönetebilen bir varlık olarak, yeni bir bilgi ve sosyal düzen inşa etme sürecinde kazanmış olduğunu belirtmek gerekir. Bu yeni insan kavrayışı, mekanist doğa tasarımı ile insan ve doğanın keskin bir biçimde birbirinden ayrılmasına yol açmıştır. İnsan ve doğa arasında yapılan bu ayrım nedeniyle, insan artık doğadan hareketle açıklanamayacağı için, insan kendisini anlamak için doğa karşısındaki konumunu belirlemek zorunda kalmıştır. Doğa ile ilişkisini bir egemenlik formunda tanımlayan insan, bu egemenliğin kaynağını göstermek için kendisine dönmüş ve doğa karşısında sahip olduğu bu gücün kaynağını kendi öznelliğinde aramıştır. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, insanın kendi öznelliğine dönmesi, aslında metodik bir ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Çünkü insansal kapasitelerin araştırma konusu olması, aslında, Kartezyen *cogito*'da açık bir biçimde izlenebilecek olan bir kesinlik ve sağlamlık arayışından kaynaklanmaktadır. Modern felsefenin ilk etapta yanıtlaması gereken sorular, insansal kapasitelerin ne olduğu ve bilginin olanağını sağlayan koşulları insan aklında mümkün kılan şeyin nerede aranması gerektiği sorularıdır. Şimdiye kadar bir hakikat sorunu olarak algılanan bilginin kaynağı sorusu, artık bir entelektüel kesinlik sorunu olarak kendisini göstermektedir ve bunun en açık ifadesi, Kartezyen metodun *ben* kavrayışında bulunabilir. Bu nedenle modern çağı başlatan önerme olarak kabul edilen *cogito ergo sum*, dünyayı kendinde kalarak açıklamaya yönelmiş monist bir özne felsefesinin de temel argümanı olarak düşünülebilir.

Bu argüman, dayandığı ontolojik dualizm nedeniyle, doğanın ve insanın birbirine göre ötekileştirildiği ve aklın bütünüyle formel bir biçimde, kendi kesinliği üzerinde dünyayı kurduğu bir düşünceyi ortaya koyar. Dolayısıyla insanın, Descartesçi *res extensa* ve *res cogitans* ayrımında cisimleşen ontolojik parçalanışı, modernitenin hem epistemolojik hem de pratik (etik, politik ve antropolojik) sorunlarının kaynağını oluşturur. Ontoloji dayanaklı bir metafiziğin içinden konuşan Descartes için “*ego cogito*” doğruluğun ölçütüdür ve yalnızca kendi tasarımının konusu olarak ilişki kurduğu “dünyanın efendisi” dir. Descartes’ın, doğal fenomenleri onların kendi yapısından hareketle değil, mutlak bir öznelliğin dünyaya dair tasarımlarından

türetmesi, insanın, fiziksel dünya üzerinde sahip olduğu gücü, dünyaya uygulaması, hatta dış dünyayı denetim altına almasına imkan verecektir. Aklın fizik gerçekliği bilmesi, aslında sadece öznenin kendi tasarımlarını bilmesidir ve bu durumda insanın kendi farkındalığının dışında hiçbir sağlam bilgiden söz edilemez.

Bilgide kesinliğin kaynağı olarak sunulan bu *ego cogitonun*, bu kesinliği görünür kılacağı yöntemin ne olduğu sorunu da modern epistemolojinin merkezi sorunu olacaktır. Bu arayış, Antik Yunan'dan beri değişimden bağımsız olan, ama gerçek bir varoluşa sahip olduğu düşünülmeyen geometrinin, fiziksel dünyayı kavrama modeli olarak sunulması ve bu geometrik metot eşliğinde dünyanın dedüktif bir tarzda kavranılabileceği düşüncesinin ortaya çıkmasıyla, dolayısıyla akılsal kapasitelerin tam ve eksiksiz bir statü içinde konumlandırılmasıyla sonuçlanmıştır. Böylece, bilen öznenin kendi öznelliğini bir nesnellik formunda açığa vurabilmesine imkan tanıyan matematik sayesinde *ego cogito*, nesnelliği de nesne dünyasına ait bir özellik olmaktan çıkarıp, kendi öznelliği içine almıştır.

Öznelliğe olan ilgi çok eskiye dayanmakla birlikte, özne kavramının açık bir biçimde modern felsefe içinde öne çıktığı, özne felsefesinin temellerinin de modern dönemdeki bu epistemolojik dönüşümle sağlandığı söylenebilir. Modernizmle birlikte artık nesnenin bilgisinden öznenin bilgisine doğru bir kaymanın olduğunu ve herhangi bir şeyi açık ve seçik olarak bilme iddiasının, yani bilen kişinin kavramlarının ve bilmeye konu olan nesneler üzerindeki işleyişinin önem kazandığı görülmektedir

Modern düşüncenin özne problemi üzerinde yükselmesi, birey kavramının ortaya çıkışı ile birlikte, yani Hristiyan *persona* kavramı ve düşme nosyonu ile ilişkili olarak düşünülen bir insansal sorumluluk kavrayışı içinde mevcut olan bu bireysellik boyutunun, nesnel bilgiye erişebilen özne için bir zorunlu koşul olmaktan çıkarılması ile mümkün olmuştur. Bir başka deyişle, imana dayalı bir bilme iznine artık ihtiyaç duymayan ve ahlaki boyutu, sorumluluk kavramına imdirgenemeyecek olan bir bireyle karşı karşıyayız. Bu farklılaşma kendisini Kartezyen *cogito*'da açıkça hissettirir ve Kantçı *tamalgının birliği* tartışması ile devam eder; Hegel'de tözün özne haline gelişi, Husserl'de *transandantal ego* ve Heidegger'de *dasein* kavramı ile başka boyutlarda

yeniden tartışılır. Bu kavrayışların her biri, dünyanın öznel değil nesnel bir biçimde ve üstelik nesnelliğin anahtarı olarak görülen bir öznellik idesi vasıtasıyla kavranılabileceğine dair temel bir iddiayı paylaşırlar. Kartezyen bilgi teorisi, *cogito*'ya, tıpkı Augustinusçu felsefede olduğu gibi, sarsılmaz temeller üzerindeki bir kesinlik ve sarsılmazlık iddiasıyla döner. Augustinus elbette ki modern anlamda bilgi teorisi ile ilgilenmiş bir filozof değildir, ancak insanın kendisine nesnel hakikatleri keşfetmek üzere dönmesi ve bu konuda bir iç duyunun varlığına güvenmesi, Descartes'ı ona yaklaştıran bir nokta olarak görülebilir. O halde, *Delphic motto* olarak kabul edilen *kendini bil buyruğu*'nun, Descartes'ta, modern epistemoloji üzerinden öznenin kendisini kendi hakikatinden hareketle bilmesi biçiminde devam ettiği söylenebilir. Augustinus'un, Tanrı'nın varoluşunu şüphe götürmeyen bir nesnel hakikat olarak konumlandırmasına benzer bir biçimde Descartes da insan aklını sarsılmaz temeller üzerinde tesis etmeye çalışmaktadır. Bu düşüncenin pratik sonuçlarıyla birlikte özne kavramında yarattığı dönüşüm, Kant'ın Kartezyen *ben* eleştirisinden hareketle geliştirilmiş felsefi antropolojisinin ve özellikle akılsal kapasitelerin sınırlılığına dair analizlerinin dayandığı temel argümanların ortaya çıkışını hazırlamak bakımından önem taşır.

Kant'ın felsefi antropolojisinin ardalanı olarak sunacağımız modern düşünceyi, insanı kavramak bakımından ortaya çıkan farklılaşmalar zemininde ele almak gösterecektir ki, özne merkezli bu düşüncelerde öznenin kendisini açığa vuran etkinlikleri tanımlama bakımından bazı köklü değişimler söz konusudur. Öznenin kendisini kendi deneyiminde tanımasının merkezi felsefi kavrayış modeli olduğunu söyleyebileceğimiz modern düşünmede, bu deneyimin niteliği ve tarzı bakımından önemli farklılıklar ortaya çıktığı için, modern düşünceyi ele almak aslında bu farklılıkları göstermek zemininde gerçekleşecektir. Bu serimlemenin sonucunda Kant'ın insanı kavrama sorunsalını niçin bir felsefi antropoloji konusu olarak tarif ettiği de anlaşılacaktır.

Ego Cogito

Onyedinci yüzyılın, rasyonalizm empirizm çatışmasındaki temel tartışmalardan biri, insanın, doğanın bilgisini edinmeye muktedir olup olmadığı ve insansal kapasitelerin sınırlılığı meselesi idi. İnsan, aklın kullanımıyla bütün görünüş dünyasını aşacak bir yetiye sahip midir, yoksa duyu verilerinin algıya dayalı olarak biriktirilip sentezlendiği basit bir işleyiş içinde edilgen bir özne midir? Bir taraftan dogmatik rasyonalizmin, diğer taraftan empirik şüpheciliğin insan tasarımlarını biçimlendirecek olan bu sorular, Kant'ın *transandantal ben* kuramında yeni bir epistemolojik temellendirme çerçevesinde ele alınacaktır.

Onyedinci yüzyıl bilim anlayışının, matematik dille ifade edilen bir fizik bilimini doğal fenomenleri bilme yolu olarak konumlandırması, Antik Yunan'da bariz biçimde birbirinden ayrılan *episteme* ile *tekhne*'nin, bir ve aynı şeyler olarak görülmesi esasına dayanır. Geometrik kanıtlama etkinliğinin, dünyevi olana dair doğal fenomenleri bilme yolu olarak görülmesi, modern dönem epistemolojisini önceki çağlardan ayıran en önemli unsurlardan biridir. Doğal fenomenlere ve doğanın düzenine ilişkin bilginin, insan aklının bir nevi Tanrılaştırılmış olan kapasitelerinin belirleniminde kavranılması, basitçe söylemek gerekirse, doğaya dair bilginin insan aklının *tasarımlarından* kaynaklandığı iddiasına dayanır. Habermas bunu, *bir nesneyi ancak onu kendimiz yapabildiğimiz ölçüde bilebiliriz* iddiasının, kesinlik kavramına kazandırdığı yeni anlam ile açıklar. Buradaki kesinlik, artık nesnel hakikatlerin doğasını bilmek anlamında değil, bir tür teknisyen kesinliği olarak kendisini göstermektedir:

Modern bilimsel bilginin ayırıcı niteliği klasik zanaatkarların (artisan) daha görece kesinlik kavrayışları ile karşılaştırılamayacak ve kendi materyalini pratiği denetim altına alacak biçimde kullanan bir teknisyen kesinliğine sahip olmasıdır.⁹⁷

⁹⁷ Jürgen Habermas, *Theory and Practice*, Trans: John Viertel, Polity Press, 1988:61

Habermas'ın söz ettiği bu kesinlik, öznenin öz-kesinliği olarak *ego cogito*'da temellenmektedir ve Descartes'ın akılyürütmesi içinde bu açıkça ifade edilmektedir. Descartes için ego, zorunlu bir töz olarak kendi kendisini türeten bir niteliktedir:

Böyle bir varlık varoluşu gerektirir. Başka bir deyişle kendi kendimin nedeni isem bu zorunlu olarak varolmamı gerekir. Burada Descartes için zorunlu olarak varolan tek bir öz söz konusudur. Ve bu öz mükemmel ve sonsuz varlıktır.⁹⁸

Descartes'ın, adeta Tanrı kanıtlamasına benzer bir biçimde, ben kanıtlamasına giriştiğini ifade eden Jorge Secada, bunun, üçüncü meditasyonda açıkça görüldüğü gibi, insanın modern düşünce içinde neredeyse tanrılaştırıldığı bir an olarak okunması gerektiğini ileri sürer:

Eğer varoluşum diye bir şey yoksa, kendi varoluşumu nerden türetirim? Belki de kendimden, ebeveynlerimden ya da Tanrı'dan daha az kusursuz olan başka bir kaynaktan; çünkü Tanrıdan daha kusursuz ya da giderek onun olduğu kadar mükemmel olabilecek hiçbir şeyi düşünemeyiz. Ama her şeyden bağımsız bir varlık olarak varlığımın yaratıcısı kendim olsaydım hiçbir şeyden kuşku duymaz, hiçbir şeyi istemezdim ve bende hiçbir şey eksik olmazdı; çünkü kendime ideasını taşıdığım herhangi bir eksiksiz varoluşu verebilir ve böylece kendim Tanrı olurum.⁹⁹

Pek çok yorumcuya göre Descartes, yukarıdaki pasajda Tanrı'nın varlığına dair kanıtı, öznenin metafizik ve saf rasyonel kanıtlanmasına bir dayanak olarak sunmuştur.¹⁰⁰ Bunun anlamı, Descartes'ın septik şüphe ile metodik şüphe arasında tesis ettiği ayrım yoluyla, aslında kendisinden şüphe edilemeyecek bir son nokta olarak açık ve seçik bilgiyi bulma arayışıdır: Ben'in kendisine dair bilgisi. Böylece Descartes, bir öz-kesinlik ilkesinden hareketle, *ben*'in varoluşunu yine *ben*'in kendi onayından, yani saf rasyonel bir kanıtlama etkinliğinden türetmektedir. Descartes, burada *ben*'e dair

⁹⁸ Jorge Secada, *Cartesian Metaphysics: The Late Scholastic Origins of Modern Philosophy*, Cambridge University Press, 2000:153

⁹⁹ A.g.e. s: 154-155 ve Karşılaştırma: Rene Descartes, *Söylem-Kurallar-Meditasyonlar*; Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yay., 1996:166

¹⁰⁰ Luciano Floridi, "Two Approaches to Philosophy of Information"; *Minds and Machines*, Vol 3, Springer, 2003:453

bilginin aracısız ve doğrudan bir bilinç sayesinde mümkün olacağını düşündüğü için, ben'in bilgisinin, diğer bütün bilgi türlerinden ayırt edilebilecek bir şekilde kesinliğe sahip olan, açık ve seçik bir bilgi olduğunu öne sürmektedir.

Aslında Descartes'ın ilk metafizik sorgulaması, insanlar için söz konusu olan imkansızlıklara Tanrı'nın da boyun eğdiğine dair düşüncenin dine aykırı ve saçma olması ile ilgilidir. Tanrı'nın iradesi hiçbir zaman anlığa bağlı olmamalıdır ve Tanrı evrende zorunlu olan bir şeyi *zorunlu bir biçimde* istemek zorunda değildir. İnsan anlığı matematik hakikatleri mutlak zorunlu hakikatler olarak görmektedir. Çünkü onlar, Tanrının zorunlu olmasını özgür bir biçimde istediği hakikatlerdir.¹⁰¹ Oysaki insan için bu hakikatlerin zorunlu olduğunu bilmek, onların Tanrısal güvenceye sahip olmaları nedeniyle mümkündür ve aslında bunun anlamı, insan aklının matematiksel hakikatler dışında güvenebileceği sağlam herhangi bir bilgiye sahip olamayacağıdır.

Matematiksel hakikatlerin özelliği, kendilerini bütün zihinlere zorlamasız bir biçimde içeriden kabul ettirmeleridir ve bu yönüyle onlar, insan bilgisinin ötesinde değil, insanı doğanın efendisi ve sahibi kılacak mükemmel bir bilim ve kesinliğe giden yolun tek doğru yöntemi olarak, aklın bizatihi kendi yapısında bulunmaktadırlar. Descartes, varlığından şüphe edilmeyecek sağlam bilgiyi, *ben*'in içebakışı yoluyla temellendirirken, her bir bireyin bunu hayatında bir kez deneyimlemiş olduğu ve bu şüphe götürmez sonuca zorunlu olarak vardığı düşüncesinde idi. O halde artık modern aklın kendisinden başka, yani kendi varlığından başka ulaşabileceği hiçbir dayanak, ölçüt ya da bilgi kriteri söz konusu değildir. Özellikle *Yöntem Üzerine Konuşma*'da Descartes, aklın bütün insanlarda doğuştan ortak bir yeti olduğunu öne sürer ve birinci tekil şahsın dilinden kaleme aldığı eserinde öz-bilincin bilgisine ulaşmayı bir tür öznel deneyim olarak sergiler. Bu sergileme tarzı, gerek biçim gerekse içerik bakımından, ortak bir amaca hizmet etmektedir. Ben'in bilgisine *ben*'den hareketle ulaşmak.

¹⁰¹ Jean-Marie Beyssade; "Descartes: Bir Devrim mi?", Çev: Tülin Bumin, *Cogito*, sayı: 10 YKY, 1997: 64

Sağduyu, dünyada en eşit şekilde dağıtılmış olan şeydir; herkes bundan nasibini o kadar almıştır ki başka şeylere sınırsız bir biçimde istek duyanlar dahi kendilerinde zaten mevcut olan bu nitelikten daha fazlasını istemezler. Muhtemelen yargı güçlerini test ettikleri bir tercih olarak bunda da yanılmıyorlar, zira sahip oldukları sağduyu ya da akıl doğa tarafından bütün insanlara eşit bir biçimde verilmiştir.¹⁰²

Descartes'ın insan tasarımı içinde insanlar, antropolojik bakımdan, hiyerarşik bir skala üzerinde birbirlerine göre konumları farklı olan yaratıklar değil, aksine tasarımları ve kapasiteleri bakımından eşit bireyler, hatta aynı ontolojik öze sahip öznel olarak tanımlanmaktadırlar. Agnes Heller, *Renaissance Man* adlı eserinde, insanların aynı akla sahip saygın varlıklar olarak tanımlanmasının, her bir insanın, kendi yaşamını ve sosyal konumunu yönetme etkinliğini eşit bir biçimde kullanabileceği bir zemin sunduğunu belirtir:

Saygın insan, özel ya da olağandışı bir öğrenmeye gereksinim duymaz, o kadarı tarafından seçilen değil, bütün önyargılardan arınmış, doğayı ve kendisini kendi aklıyla bilen, doğal iyiliği rasyonel olarak başarmış bir kişidir.¹⁰³

Böylece özel ya da seçilmiş bireylere değil, bütün insanlara ortak bir kapasite olarak verili olduğu düşünülen akıl, bilginin eşit biçimde kazanılabilir olması dolayımı üzerinden, insanların, aklın doğru kullanımı üzerinde eşitlendiği bir paradigmayı temsil eden bir yeti haline gelmektedir. Descartes'ın, bu insan tasarımı hareketle, Heller'ın işaret ettiği nesnel ilkelerin bilinmesindeki eşitlik sorununu kendi felsefesinin merkezi sorularından birisi yapmadığını biliyoruz. Bir başka deyişle Descartes'ın ele almak istediği şey, insanların sahip oldukları kapasiteye, eşit bir biçimde görünürlük kazandırıp kazandıramamak meselesi değil, bu kapasitenin tözsel varlığı ve doğru kullanım yöntemini ortaya koymaktır. Kapasitelerin dışı vurumu sorununu sadece bir yöntem sorusuna indirgeyerek Descartes, hareket noktasını oluşturan bilincin dışına çıkamamakla ve bu nedenle solipsizmle suçlanacaktır. Bir başka deyişle Descartes'ın,

¹⁰² René Descartes, *Discourse on Method, Part I*, Ilana and Greg Newby, HTML version by Al Haines, Kaynak: <http://www.gutenberg.org/files/59/59-h/59-h.htm>

¹⁰³ Agnes Heller, *Renaissance Man*, Trans: R.E. Alleen, Routledge and Kegan Paul, 1984:135-136

ilk bakışta, insan doğasını onurlandırma girişimi olarak başvurduğu metodoloji, aklın monolojik kullanımına, *ben*'in kendisine dair bilgisi ise, bir *totolojiye* indirgenmiş görünmektedir.

Descartes'ta insanın, beden varlığı olarak bir otomat gibi, akıl varlığı olarak da solipsist bir biçimde tanım bulması, *zihin-beden* dualizmi olarak adlandırılan ve modernite boyunca çeşitli insan anlayışlarının daimi olarak hesaplaşacağı bir parçalanmayı ortaya koymuştur. Örneğin Hobbes ve Locke'un temsil ettiği sözleşmecî gelenek, bu ayrımı doğa-kültür karşıtlığına uygularken, çatışmanın kaynağı olacak bir atomize birey kavrayışını tesis etme noktasında Kartezyen solipsizme bağlı kalır. Özellikle Hobbes'un birey anlayışında açığa çıkan bu durum, onun insansal ve politik alana dair analizlerinde açıkça görülür. Ben-olmayanı ben karşısında araçsal bir konuma indirgeyen Hobbes, insan-doğa ya da özne-nesne ilişkisi konusunda, monist töz anlayışına rağmen, Kartezyen paradigmaya bağlı kalır ve bir anlamda geometrik tasarım gücünü, öznenin kendisi dışındaki dünyayı bilme ve kontrol etme gücüyle birleştirerek, sadece yönetime dayalı bir insansal ayırt edicilik tasvir eder. Bu düşünme tarzı, sadece matematiksel yasalara tabi bir mekanizma olarak tasarımılanan doğanın, insan tarafından bilinebilirliğini aklın tasarımlama gücüne tabi kılması nedeniyle, kendisinden sonra gelen düşünceleri derinden etkileyecek bir tartışmayı da beraberinde getirmektedir.

Modern düşünce, olan-olması gereken ayrımını terkettiği ve veri olan durumun mekanik bir açıklanışına odaklandığı için, pratik felsefenin merkezine moralitenin kaynağının ne olacağı sorununu yerleştirmiştir. Olgunun değerden soyutlanması ve değer tek kaynağının öznellik bilinci olarak sunulması, ahlaksal varlığın ben-diğeri ilişkisinde kendisini nasıl görünür kılacağı sorununu yaratmıştır. Aslında "diğeri", moralitenin kategorisi olmaktan çıkarılmış ve öznelğin hakikatinin nesnelleştirildiği bir şey konumuna itilmiştir. Böylece ben-diğeri ilişkisi, özne-nesne ilişkisi formunda kurulmaya başlanmıştır. Bu, moral bir krize yol açmıştır. Bu nedenle Descartesçı *ego cogito*, yalnızca epistemolojik olarak değil, politik ve etik olarak da eleştiriye uğratılmıştır.

Kartezyen geleneğin antropolojik tasarımı, öznenin düşünen ben olarak, kendi doğruluğunun ölçütünü kendisinde bulan, ben'in kendi özdeşliğine dayalı olarak anlaşıldığı totolojik bir kavrayıştan türetilen insan anlayışına dayanır. Descartes, modern felsefede insanın kendisi üzerine düşünme sürecini başlatması ile yöntemsel anlamda bir felsefi antropolojinin zeminini hazırlamıştır; ancak özneyi, salt kendi tasarımlarını bilmeye indirgemesi bakımından da, antropolojik anlamda insansal olana ilişkin düşünme yollarını -bir solipsizmin içine düşmek suretiyle- kapatmıştır.

Descartes'ın insan anlayışının, ahlaki ve politik sonuçları bakımından eleştirilmesi, felsefi antropolojinin temel sorularını hazırlamıştır. Örneğin Pascal, bu noktada şu soruyu soracaktır: “*Eğer ruhunu kaybediyorsa kozmosu kazanmak insanın ne işine yarayacaktır?*”¹⁰⁴ Pascal'a göre, doğanın anlam ve değerden yoksun bir biçimde kavranılışı, insanın *ereksiz* bir dünyanın içinde yitip gitmesinin, yalnızca insansal olanın değil, aslında felsefenin de yok oluşunun habercisidir. Geometrik bir dizgenin ya da çelişmezlik ilkesinin belirlediği bir akılsallığın insansal olanı belirleyemeyeceğini öne süren Pascal'ın argümanları, daha sonra Romantik geleneğin antropolojik görüşlerini ve kültür antropolojisinin dayandığı temel argümanları oluşturacaktır.

Homo Faber

Descartes'ın solipsist özne anlayışına karşı ilk temel itiraz Hobbes tarafından ortaya konulmuştur. Hobbes varlık sorusunu tümüyle terk ederek, insanın ayırt edici niteliklerini onun psikolojik doğasının çözümlemesiyle göstermeye girişmiştir. İnsanı bir *bios* olarak tanımlamakla işe başlayan Hobbes, insanın psikolojik yapısını da bu *biosun* kendini koruma itkisinden hareketle ele almıştır. Böylece Hobbes kendi benliğine kapalı bir öznellik olarak *ego cogito*'yu, kendi ilgisine kapalı bir organizma

¹⁰⁴ Pascal burada insanla doğanın kaderinin keskin bir biçimde ayrılmasına duyduğu itirazı dile getirmektedir. Lenoble'dan aktaran: Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, YKY, 2003:37

olarak tasavvur etmiş ve bunun sonucunda da Hobbesçu birey, kendisi dışındaki dünyayla kendi çıkarları üzerinden araçsal bir ilişki kuran bir varlığa dönüşmüştür. Hobbes'un doğanın mekanizminin içine yerleştirerek doğadan ayıracağı bu birey, Hobbesçu duyumculukla temellendirildiğinden, tümüyle empirik görünümünde ele alınan bir *biostur*. İnsanın canlılık itkisinden hareketle kavranılması, onun doğada veri olan halinin merkeze alınması demektir. Ancak bu veri haliyle insanın, Hobbes'ta hipotetik bir tasarım olduğunu biliyoruz. Hobbes'un, insanın ilksel halini, onun daha sonra edindiği nitelikleri soyutlayarak varsayma yoluyla ortaya koymuş olmasının nedeni, insanı ancak empirik yolla kavranılabilir bir varlık olarak tanımlama yönelimidir. Descartesçı solipsist özne anlayışının sorunlarını, doğa durumu içindeki atomize bireyler olarak tasarladığı insanların hipotetik varoluş biçimlerine dair görüşleriyle çözmeyi deneyen Hobbes'un bu yaklaşımı, insansal olanı, veri olanın empirik açıklamasına indirgemekle eleştirilecektir. Hobbes bu veri olan hali tanımlarken, insan doğasını, a-moral ve a-historik olarak tanımlamakta ve insanlararası ilişkilerin itici gücünü güvenlik, korunma ya da şan/şeref gibi hazlar elde etme olarak görmektedir.

Hobbes, bireylerin eylem ölçütünü moral bir yasaya değil, kendi tikelliklerine dayandırdığından, çatışmayı ortadan kaldırmak için “sözleşme” kavramına başvurur. İnsansal olanı yükümlülük kavramında değil, hak kavramında bulan Hobbes için, doğada içerikli bir aklın koyduğu herhangi bir yasa söz konusu olamaz; dolayısıyla burada *insanın doğası gereği politik olduğu* görüşü de artık terkedilmiştir. Hobbes'un teorisinde insan doğasının akılsallığı, insanın ancak kendini koruma ve güvenlik ihtiyacı gibi güdülerinde ortaya çıktığından, toplumsallığın ve yasanın kaynağını da zorunlu olarak burada aramak gerekmektedir. O halde, Hobbes'un da değişmez bir insan doğası tasarımından hareket ettiğini söyleyebiliriz. Ancak bu tasarım içinde, insanın akılsallığını kendisi dışındaki bir yasa, değer ya da varlıktan hareketle temellendirmeyen Hobbes, insan aklının mahiyetini açıklarken, kendisinden önceki felsefî modellerden tümüyle farklılaşacak olan bir akıl anlayışı ortaya koyacaktır. Bu akıl, artık insana deneyimden önce ait olan bir yeti değil, bizzat deneyim içinde elde edilen bir yeti olacaktır.

Hobbes’a göre insana ait akılsal işleyişler ile insanın doğanın bir parçası olarak diğer canlılarla paylaştığı biyolojik ya da doğal işlevler arasında temel bir ayırmadan söz edilemez:

Akıl, algı ve belleğin tersine doğuştan gelmez, basiret gibi deneyimle de edinilemez; fakat çalışmakla kazanılır; ilk olarak, adların doğru kullanılmasıyla, ikinci olarak da adlar olan unsurlardan onların birbirleriyle bağlanması olan beyanlara ve oradan da bir beyanın başka beyanlara bağlanmasıyla oluşturulan beyanlara, oradan da tasımlara ilerlerken, ta ki eldeki konuyla ilgili adlar, bütün sorunların bilgisine, yani BİLİM denilen şeye varıncaya kadar, iyi ve düzenli bir yöntemin benimsenmesiyle kazanılır. Algı ve bellek olmuş ve bitmiş ve geri döndürülemez bir olgunun bilgisi olduğu halde; bilim, sonuçların ve bir olgunun başka bir olguya bağımlılığının bilgisidir... Sonuç olarak insan zihinlerinin ışığı açık sözcüklerdir... hareket noktası akıldır; bilimin gelişmesi yöntem, insanlığın yararı ise amaç.¹⁰⁵

Burada Hobbes, aynı zamanda Galileo’nun ortaya koymuş olduğu bir ilkeyi, mantıksal teoremin tutarlılığın yanı sıra kesinliğinin de gerektiği, yani tutarlılığın bir teori için tek ölçüt olamayacağını görüşünü desteklemektedir. Mantıksal doğruluğun bu yeni ölçütü, aslında Hobbes’un da yukarıda bahsetmiş olduğu gibi, aklın birtakım sonuçlara ulaşırken, gözlemlenebilir dünyadaki gözlenemeyen sonuçları elde etmek için belli bir kesinlik iddiasını da gerektirmesinden dolayı, doğa üzerine empirik bir incelemeyi zorunlu kılmaktadır. Bunun bizim açıımızdan önemi, Hobbes’un insan akılsallığını da doğadan türetmiş olmasıdır. Hobbes’un insan anlayışını bu yöntem çerçevesinde değerlendirdiğimizde, onun antropolojiye sunduğu yeni kavrayışın bir tutkular mekaniği olarak insan tasarımı olduğu söylenebilir. *De Cive*’de Hobbes, insan doğasının, arzu ve nefretten oluşan mekanik işleyişini, doğa yasalarıyla kurduğu ilişki bağlamında irdeler:

Bütün yazarlar doğa yasalarının moral yasalarla aynı şey olduğunu kabul ederler. O halde şimdi bunun doğruluğu üzerine düşünebilir ve bu nedenle iyinin ve kötünün onları tanımlayanlar tarafından güdülerini ya da nefretleri ifade etmek üzere şeylere verilen adlar olduğunu bilebiliriz. Fakat insanların güdülerini onları

¹⁰⁵ Thomas Hobbes; *Leviathan*, Çev: Semih Lim, YKY, 2001:45

kurumlardan, geleneklerden ve kanılardan ayıran güdülerden farklıdır; biz bu tür güdülerin (insansal güdüler) tatma, dokunma, koklama yoluyla, yani duyumlarla kavranılabildiğini düşünebiliriz, fakat onlar daha çok ortak yaşama bağlıdır. Bunlar ortak yaşama katılan insanların yorumladıkları (yani iyi diye adlandırdıkları) veya kötü bir varlık olarak bir başkasının hafife aldığı, reddedilen veya çok sık olarak aynı insan tarafından farklı zamanlarda hayranlık ifade eden yahut aksini ifade eden şeylerdir.¹⁰⁶

Hobbes'a göre insan, arzu ve nefret duyguları ile yaşayan ve buna paralel olarak kendini koruma ve ölüm korkusu ile eylemlerini yönlendiren bir varlıktır. Doğa, her bir bireyin bu arzularının tatmin edileceği bir serbestlik alanı olarak, insanlara diğerleriyle kuracağı ilişkinin ilkelerini kendiliğinden vermektedir. Bu ilke, basitçe söylemek gerekirse, her bir tikel benliğin kendisini korumak zorunda olduğunu ifade eden tehdit ilkesidir. İnsanlar birbirleriyle bu tehdit esasına göre ilişkide bulunmaktadır: *Homo homini lupus* (insan insanın kurdudur).

İnsanlar arası ilişkiyi, doğal durumdaki bir savaş etkinliğine dönüştüren bu kavrayış, *bios*'un, canlılık ilkesine ve bu canlılığın harekete geçirdiği itkilere göre cisimsel bir hareket içinde bulunduğu ve bundan başka da bir hareket ilkesine sahip olmadığı iddiasındadır. Bu hareket, birbirleriyle hiçbir ortak bağıntısı bulunmayan bireylerin, engellenmedikleri sürece serbest ve bağımsız bir biçimde hareket ettiği, dolayısıyla özünde bencil bir varlık olan insanın, bu engellenmeye karşı doğasında varolan direnme gücünü ortaya koyarak gerçekleştirdiği itme-çarpma hareketidir. Bu hareketi düzenleyecek ve belli bir birlik içinde insansal yaşamı organize edecek olan şey ise, geometrik bir biçimde düzenlenmiş bir sistemin en tepesindeki güç varlığı, yani *Leviathan*'dır.

Hobbes'un teorisi içinde *Leviathan*, aslında doğası gereği bencil ve tutkularının peşinde koşma isteğinde olan insanı, bir kötülük potansiyeli olmak bakımından denetim altına almaktan ziyade, sözü edilen bu cisimsel harekete düzen ve sistem

¹⁰⁶ Thomas Hobbes, *De Cive or De Citizen*, Ed: S.P. Lamprecht, Appleton-Century-Crofts, 1949:57

kazandırarak tikel ilgi ve çıkarları kontrol altına almaktadır. Böylece Hobbes, insanların, belirli bir geometrik düzen içine yerleştirilmedikleri sürece, atomize varlıklar olarak, hiçbir moral ya da insansal bağıntının kurulamayacağı bir kaos ortamı içinde yer alacaklarını düşünmektedir. Burada ihtiyaçların en yüksek tatminini istemenin, insan doğasının temel niteliğinden kaynaklanan doğal bir eğilim olduğu tezi, insanlar arası ilişkiyi bir güç ilişkisine dönüştürmektedir. Bu nedenle Hobbesçu insan tasarımı, insanın kendi doğasını gerçekleştirmeye dönük iradesini sınırsızca kullanabildiği ve bunu belli bir mücadele içinde ortaya koyabildiği bir savaş halini gerektirmektedir. Bu savaşın son bulması ve belli bir düzenin inşası için ise, bireyler üstü bir gücün, yani Leviathan'ın varlığı zorunludur.

Hobbes'un bu görüşleri, aslında modern bireylerin, moral bakımdan birbirleriyle bağıntısız, atomize yapısını tanımlamaktadır. Modern birey, insanlar arasında doğal bir bağın olmadığı anlayışından hareketle tanımlanmakta ve böylece insanlar, ancak toplumsal düzen içinde, kontrol mekanizmaları sayesinde bir arada tutulabilecek varlıklar olarak görülmektedirler. Dolayısıyla bu kavrayış içinde, insandaki zihinsel kapasiteler, ortak bir ahlakı ya da *ortak bağıntıyı tesis edecek bir etkinlik* olarak değil, *hesaplayıcı bir aygıt* olarak anlam kazanmaktadırlar. Böylece ahlak ya da topluma düzen veren ilkeler de sözleşmeden çıkarsanacaktır. Ancak bu sözleşme, insanların güvenlik kaygısı ve korkularının zorunlu kıldığı ve hiçbir ortak ideye referansla düşünülemeyecek bir sözleşmedir. Aslında, iradenin devredilmesi olarak bu sözleşme aracılığıyla kurulan şey, bir bağıntı değil, bir üst iradeye bağlanma suretiyle oluşturulan birliktir.

Zihinsel kapasitelerin moral ilkelerle içeriklendirilmemiş bir yapı olarak görülmesi, Locke'un *tabula rasa* kavrayışı ile devam etmiştir. Ancak Hobbes'un insanı tamamen mekanik bir işleyişin parçası olarak sunması Locke tarafından eleştirilmiştir. Locke, kendi çağının bilgi yöntemi olan analitik yöntemi kabul etmekle birlikte, geometrik yöntemin insanı bir kesinlik iddiasında kavrayan yaklaşımına itiraz eder. Zihinden gelen doğuştan idelerle bilginin mümkün olamayacağını düşünen Locke, izlenimlerin bilgi edinme süreçlerindeki yerini, insanın duyumlarını işleme ve birleştirme (sentez)

etkinliği içinde değerlendirirken, dışarıdan gelen duyumların, aklın ideleri işleme ve birleştirme kapasitesi sayesinde bilgiye dđnüřtüđünü iddia eder. Locke’a gđre bilgi, insansal kapasitelerle doğanın karşılaşması sayesinde edinilen, dolayısıyla deneyimin ürünü olan bir şeydir. Bđyle tanımlandığında Locke için akıl, doğuştan ideler içeren bir yapı değil, kendi kapasitelerini deneyim sayesinde açığa vurabilen bir yetidir. Dış dđnya ile ilişkiyi zorunlu kılan bu zihinsel kapasite, insanı diğer canlılardan ayıran temel yetidir. Aklın içerikli bir hakikat kaynağı olarak değil, bir kapasite olarak tanımlanması, *bir tür olarak* insanın doğa karşısındaki ayrıcalığını da sağlamaktadır. Bđylece insan, bir yandan, duyumlara bağlı olmakla doğal olandan hareketle, diğer yandan akılsal kapasitelere sahip olmakla da doğa-dışı bir yeti ile tanımlanmaktadır. Aklın doğa dışı bir kapasite olarak tanımlanması, insanın doğası gereği diğeri ile zorunlu bir biçimde bağıntı içinde olduğunu öngören yeni bir dđřünme biçimini ortaya koymaktadır.

Aklın insanı diğer canlılardan ayıran bir yeti olarak görölmesi, Antik Yunana dayanan bir görüştür, ancak burada artık akıldan anlaşılan şey değişmiş ve aklın sadece fenomenleri bilebileceği anlayışı önem kazanmıştır. Locke’a gđre insan, ancak kendi yetisinin sınırlılıkları içinde evrenin bilgisine ulaşabilir ve bu nedenle de onun evreni tesis edecek sınırsız bir akılsal kapasiteye sahip olduğunu söylemek imkansızdır. Locke’un akılsal kapasiteleri merkeze alması, onun moraliteyi akla dayandırabilmesini de sağlamıştır. O halde davranışın yol gđsterici ilkesinin Bacon’ın “bilmek eylemektir” görüşünün bir devamı olarak sürdürölmesi, Locke’un pratik kaygısından ve aynı zamanda aklın sınırlarının ve karakterinin belirlenmesine duyulan ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır.¹⁰⁷ Nitekim *İnsan Anlığı Üştüne Bir Deneme*’de Locke, insan eylemlerinin moral karakterini ortak akılsal kapasitelere dayalı olarak ele alır ve

¹⁰⁷ Nilgün Toker, *Doğal Hukuk Geleneği İçinde Locke’un Yönetim Üzerine İki İncelemesinin Yeri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Edebiyat Faköltesi Felsefe Tarihi A.B.D., 1989:206

değerin kaynağının sivil toplum içindeki bir gereklilik ilkesinde aranmasının doğru olduğunu öne sürer:

İnsan eylemleri bize değer kaynağının insanın içsel ilkelerinde olmadığını gösterir. Eğer biz insanların büyük çoğunluğunun fikirlerini ortaya koymasına izin veren sivil toplum içinde yer almıyor ve onların eylemlerini sadece düşüncelerinin yorumu olarak görüyorsak o zaman bu kuralların içsel bir yüceltmeden kaynaklanmadığını; yine bu kuralların kesinliğine ya da zorunluluğuna dair tam bir güvencenin olmadığını göstermek durumundayız. Moralitenin en üstün ilkesi olan ‘birşeyi yapılması gerektiği için yapmak’ gerçekleştirilmekten ziyade methedilmesi gereken bir şeydir. Fakat bu kuralların ihlali diğer insanlara bunların moral ya da zorunlu olmadıkları, çılgınca kurallar olarak düşünölmeleri gerektiği, insanın kendisini bunlara bıraktığı anda çıkarlarının bu kurallara kurban edileceği gibi şeyler öğretmekten daha büyük bir ahlaksızlık değildir.¹⁰⁸

Burada Aydınlanmacı insan tasarımı içinde güçlü bir biçimde vurgulanan bir düşünceye rastlamaktayız: Toplumsallık içinde görünürlük kazanan moral ilkelerin, insan türünün devamlılığının zorunlu koşulu sayılması ve bunların öğretme-öğrenme etkinliği içinde geleceğe aktarılması gerekliliği. Bu düşünce daha sonra Rousseau’nun *Emile*’i ile yabancılaşmanın üstesinden gelme süreci içinde ifade bulacak ve daha sonra da Kant tarafından geliştirilen insanın bir *olanaklar varlığı* olarak eğilip bükülebilir bir varlık olduğu tezine dayanaklık edecektir.

Locke, akılsal kapasitelerin moralitenin zorunlu koşulu olduğunu öne sürerken, bunu insan doğasına atfettiği “benzerlerine yönelme” güdüsü ile açıklar. Locke’a göre insanlar, doğaları gereği sahip oldukları akılsal kapasiteleri, türün ortak kapasitesi olarak, benzerlerine yönelmede, yani toplumsallık içinde kullanırlar. Bu toplumsallık, insanın doğası gereği sahip olduğu ortak bir doğal eğilimden (birlikte yaşama eğilimi) kaynaklanır ve bu nedenle bir çatışma durumu değil, uyumlu bir biraradalık durumudur.

¹⁰⁸ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, The Pennsylvania State University Press, 1999:50-51

Locke'un akla sahip olmayı, dış dünyayla ilişkiye girme olarak tanımlaması, onun insansal ayırt edici niteliği mal etme, kendinin kılma yetisinde bulduğuna işaret eder. İnsan kendi kapasitelerini ve akılsallığını, nesneyi kendi öznellik alanına alacak bir şekilde maletme ediminde ortaya çıkarabildiği için, mülkiyet, doğa gereği insana ait ve hatta insansallaştırıcı bir niteliktir. Bu nedenle mal etme edimi bir çatışmanın nedeni olarak sunulamaz. Kendi doğasıyla uyum içinde bulunan bu insansal varoluşun, dış dünyayla olan uyumunun bozulması, dolayısıyla insanlar arası bir çatışmanın ortaya çıkması için doğanın bozulması gerekir. Başka bir deyişle doğada, doğal işleyişi bozan bir durumun ortaya çıkması gereklidir ve bu durumu Locke "kıtlık" olarak tarif eder. O halde çatışmanın engellenmesi için çözülmesi gereken sorun, insana ait bir nitelikten kaynaklanan bir sorun değil, doğal işleyişteki bir bozulmadır: Kaynakların yetersizliği. Kaynakların yetersizliği sorunu, bir paylaşım sorunudur ve zorunlu olarak paylaşımın ilkesinin belirlenmesi sorunudur. Bu, yasaya işaret eden bir sorundur ve gerçekten de Locke, insanın doğaya tabi olmaktan çıkıp, insansal bir yasaya bağlanmasının ardında da doğanın işleyişindeki bu aksamaya çare arayışını görür. Böylece Locke'a göre insansal kapasitelerin en ayırt edici olanı kendisini burada görünür kılar: Yasa yapma yetisi. Yasa yapma, tıpkı insanların doğal durumda birbirlerinin haklarını tanımalarında olduğu gibi, diğerleriyle bağlayıcı ve birleştirici bir ilişkiyi zorunlu kılan bir etkinliktir. Burada iradelerin birleşmesinden değil, ortak bir akılsallığın birleştirici gücünden söz etmek durumundayız. Böylece Locke'un teorisi içinde sözleşme, Hobbes'ta olduğu gibi iradenin bir otoriteye teslim edilmesi şeklinde bir bağlanma formunda değil, birbirleriyle ortak bir akılsallık tesis edecek bir şekilde bağlanma formunda ortaya konulacaktır. Bu sözleşme aracılığıyla kurulan ortak bağıntı, hukukun bir haklar sistemi olarak tesis edilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla insanların kendi oluşturdukları bir haklar sistemine uymaları sağlanmakta ve kendi yasalarının bağlayıcılığı ile eylemlerinin moral ölçütlerini kurmaları beklenmektedir.¹⁰⁹ Sözleşmeyle ortaya konulan edim, hem bir yasa yapma hem de bir söz verme edimidir.

¹⁰⁹ Jules Steinberg, *Locke, Rousseau and Idea of Consent*, Greenwood Press, 1978:57

Bu, hem hukuksal hem de moral bakımdan birbirine bağlanan insanlar olarak toplumsallığı tanımlamaktır ki, her ikisinin kaynağı da insanın akılsal kapasitelere sahip olmasıdır.

Görüldüğü gibi Locke, insanı doğa içinde ayrıcalıklı bir konumda tanımlayarak başlamış ve sonuçta insanı, insansal dünyayı kuracak olan yasa yapma gücüyle de donatmıştır. C.B. Mapherson, radikal bir biçimde atomize ve yalnız varlıklar olarak tanımlanan Hobbesçu birey anlayışına karşıt olarak, Locke'un en azından türsel bir bağıntı içinde kavrayarak ortaya koyduğu insan tasarımı sayesinde yeni bir model doğduğunu düşünür. Bu yeni bakış açısı, Locke'un *ben* kavrayışı ile başlayıp Rousseau'nun *noble savage* (soylu yabanıl) kavrayışı ile devam edecek olan bakış açısidir.¹¹⁰ Bu yeni model, insanlar arası ilişkiyi bir egemene tabi olmakla mümkün olan bir bağlanma ediminde değil, kendi aralarında ortak bir akılsallık kurabilecek bir birleşme zemininde tanımlamaya yol açacak bakış açısidir.

İnsanların bir bağıntı ilkesi temelinde ele alınması Aydınlanma içinde *ego cogito* kavrayışının moral bakımdan yarattığı problemleri aşma çabasına dayalı olarak geliştirilen insan tasarımlarının en önemli niteliğidir. Locke'un insan doğasına duyduğu güven ve barış durumunu doğal durum olarak tanımlaması ile başlayan bu süreç, Rousseau'nun uygarlık eleştirisi ile tarihsel bir boyut kazanarak devam edecektir. Modernitenin insansal olanı insansal olmayan bir alandan hareketle tanımlaması, Aydınlanma düşüncesi içinde yerini insana dair sorgulamayı yine insana ait temel niteliklerden hareketle tanımlamaya duyulan ihtiyaca bırakmıştır. Böylece *kosmos*'un parçalanması ile öznenin herhangi bir doğal form ya da bir tanrısal öz altında açıklanamadığı modern düşünce içinde, insanın arzu ve ihtiyaçları dışında hiçbir ortak ereği olmayan bir varlık olarak tanımlanması radikal bir biçimde eleştiriye uğratılmış olmaktadır. Bu koşullar altında nasıl ki *bilgi güç içindir* anlayışında bilgiye

¹¹⁰ Mapherson'dan aktaran: Clifford G Christian, "Non Violence in Philosophical and Religious Ethic", *Javnost The Public*, Vol 14, No:4 2007:8-9

ilişkin bir araçsallaşma ve ilinekselleşme söz konusu ise, topluluğa ortak moral ilkeleri ya da ortak *ethosu* verecek olan site için de aynı durum söz konusu olmuş ve site, insanlar için bir *artifact* olarak kabul görülmeye başlamıştır. Bu araçsallaştırmanın temel itkisi ise insan ihtiyaçlarıdır. Locke bunu insanın yasanın “halkın esenliği” için zorunlu olduğu görüşü ile ortaya koyar.¹¹¹ Bu koşullarda yasanın anlamı, bireyin güvenliği ve refahını sağlamak olacaktır. Lockeçu kuramda insanın yasa yapma gücünün dışsal nedenlere bağlanması, insanı insan kılan özsel niteliğin bu yasa yapma gücünde tanımlanmaması demektir. Bu, insanın insansal deneyimleri, ihtiyaçlarının belirleniminde gerçekleştirdiği anlamına gelir. İhtiyaçların belirlenimi, insansal eylemin özgürlükten hareketle değil, zorunluluktan hareketle kavranılmasıdır ve bu nedenle Lockeçu kuram bir özgürlük kuramı değil, zorunluluktan kurtulma anlamında bir serbestlik kuramıdır. Bir başka deyişle Locke, insansal deneyimi, insanın kendisini gerçekleştirme etkinliği olarak değil, sorun çözme yetisi olarak tanımladığından, insan olmayı baştan sahip olunan bir nitelik olarak görmektedir.

Kendini Yeniden Yaratan İnsan

Hobbes ve Locke’un yukarıda ele aldığımız insan kavrayışlarında ortak olan nokta, her ikisinin de doğal bir varlıktan uygar bir varlığa geçişte hiçbir yapısal farklılaşma tesis etmemiş olmalarıdır. Hem Hobbes hem de Locke için insan, zaten sahip olduğu doğal yetiler sayesinde doğadan ayrılmış ve doğal olmayan bir yapı içinde doğal nitelikleriyle var olmayı sürdürmüşlerdir. Doğal işleyişin insanın doğadan ayrılışına yol açan açmazları, insan doğasında yansıma bulmamış ve doğal insan kendi doğasıyla bu açmazları çözebilir ilan edilmiştir. Bunun sonucunda da toplumsallığın ve moralitenin kaynağı, kendisi toplumsal olmayan, a-moral bir varlık olan doğal insanın, yine doğal bir edimi olarak sunulmuştur ki, Rousseau’ya göre bu, insan doğasındaki bozulmayı görmezden gelmek demektir. Ona göre burada yanıtlanması gereken sorun,

¹¹¹ John Locke, *Two Treatises of Government*, Ed: Peter Laslett, Cambridge University Press, 1967:155

doğal varlığın nasıl olup da moral bir varlık haline geldiğidir. Tersî durumda moralite sadece kendisine uyulması gereken dışsal bir yasada kaynağını bulur.

Yasanın ve değerin kaynağını sözleşmede bulan Hobbesçu ve Lockeçu insan tasarımını, insan eylemliliğini bireyin ilgi ve çıkarına indirgemeleri nedeniyle eleştiren Rousseau, insan eyleminin amaçlılığını görmezden gelerek, iradenin tümüyle istekte temellendirilmesine itiraz eder. Ona göre insan eylemine içkin amaç, onun doğasından kaynaklanır; insan kendi doğasını gerçekleştirme amacıyla eyler. Bu doğa, insanın doğanın içinde varlık kazanan, dolayısıyla kendi bütünlüğünü doğayla arasındaki dolayimsız ilişkide bulan bir varoluş olmasında aranmalıdır. Doğayla arasındaki dolayimsız ilişkiyi, insanın kendi doğasının en mükemmel gerçekleşmesi olarak sunacak olan Rousseau, bu dolayimsız ilişkinin kopmasını, bir bozulma olarak tanımlayacak ve insan eyleminin amaçlılığını yeniden tamamlanma, bu parçalanmanın yarattığı yabancılaşmadan özgürleşme olarak tanımlayacaktır. Böylece Rousseau, liberal sözleşmecî geleneğin a-moral ve a-historik insan kavrayışından köklü bir şekilde farklılaşmış bir insan tasarımı geliştirecektir. Joseph De Maistre, Rousseau'nun yarattığı farkın, Aydınlanmanın temelini oluşturduğunu öne sürer. De Maistre'a göre, Rousseau'nun öğretisinin temel farkı, insanı kendi iradesi ile kendisini inşa eden bir varoluş olarak tanımlaması ve ilksel duruma mükemmellik atfederek insan eylemine bir amaçlılık, bir ideal belirlemesidir.¹¹²

De Maistre'in sözünü ettiği bu fark, Rousseau'nun insanın orijinal durumuna ilişkin değerlendirmelerinde kendi varoluşuna gömülü bir biçimde yaşamasının insana mutluluk verdiğine dair inancından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Rousseau'nun amacı, insanın kendi doğal yaşantısının hem kendisi hem de doğa ile olan uyumu mümkün kıldığını ortaya koymak ve bunun için bir orijinal durum

¹¹² Joseph De Maistre, *Against Rousseau*, Trans. and Ed: Richard A. Lebrun, McGill-Queen's University Press, 1996: 19

kavramsallaştırmısından hareketle insanın doğadan ve diğerlerinden ayrılamaz bir varlık olduğunu göstermektedir.

Modern felsefenin bireyi epistemolojik ve moral bir plandan hareketle yeni bir anlam düzeninin yegane temeli olarak konumlandırması, bireyin bir bilinç varlığı olarak görülmesi ile birlikte onun kendi güç ve ihtiyaçları ile doğadaki düzensizlik arasında ortaya çıkan bir yarılmayı da zorunlu kılmakta idi. Bu yarılmanın gerek Descartes’la birlikte topluma düzen kazandıran *cogito* ’nun merkeze alınarak aşılmaya çalışılması, gerekse Hobbes ve Locke’un sözleşme yoluyla tesis ettikleri sivil toplum düzeninde çözüme kavuşturulması, Rousseau için kabul edilebilir bir durum değildir. Zira bireyin başkalarından, dolayısıyla kendi varoluşundan yalıtılmış bir biçimde düşünülmesinin, onu bir bilinç varlığı ya da epistemolojik ve moral bir özne olarak kavramanın imkansızlığına işaret ettiğini ifade eden ilk filozof Rousseau’dur. Bu nedenle bireyi gerçek anlamda bir sıfır noktasında konumlandırmayı deneyen Rousseau, doğal durumda akıl ve moralite öncesi bir varlık olarak insanın *kendine yeterli bir varlık* olduğunu ileri sürer:

İnsan bağımlı olduğu zaman zayıftır ve gücünü geliştirme aşamasından önce kendisinin efendisidir. Hobbes buna benzer bir düşüncüyü ortaya koymadan evvel insanların aklın kullanımı yoluyla vahşiliğe engel olduklarını, -kendilerini bir hukuk danışmanı(juristconsult) gibi göstererek- aynı zamanda yetilerinin hastalıklı bir kullanımı içinde olduklarını hesaba katmayı düşünmez. Zira onun düşüncesinden hareketle vahşiliğin kötü olmadığını söyleyebileceğimiz gibi insanların bunun aynı zamanda iyi bir şey olabileceğini bilebilecekleri bir iddiayı ortaya koymak güçtür. Bu nedenle onlar ne anlama yetisinin gelişimini ne de yasanın kontrolünü değil, sadece duyguların sukunetini sağlayabilecekler ve kendilerini bunu hastalıklı bir biçimde yapmaktan alıkoyan şeyi asla bilemeyeceklerdir.¹¹³

Burada Rousseau, Hobbes’un düşüncelerine başvurarak, liberal sözleşmecî geleneğin insanı “varlığını muhafaza etme arzusu” na dayalı olarak sadece kendi varoluşunu

¹¹³Jean Jacques Rousseau, *A Discourse Upon The Origin And The Foundation Of The Inequality Among Mankind*, Discourse First Part,Kaynak: <http://www.gutenberg.org/files/11136/11136.txt>

sürdürmeye yönelik bir güç peşinde olması bakımından konu edinmesini eleştirir. İnsanın bu gücü kazanması ve kendi varoluşunu bu yolla gerçekleştirmesi başka insanlarla çatışmayı ve doğayı bu yönde işleyip mal etmelerini gerektiren bir yönelime sahiptir. Dolayısıyla doğadaki daimi mücadeleden farklı olarak insanın insanla olan mücadelesi herhangi bir *dolayım içermemesi* nedeniyle aslında sahici olmayan ve sahte bir mücadeledir. Birbirinden bu kadar yalıtılmış bireylerin bu mücadeleyi gerçekleştirebileceğini düşünmek, Rousseau'nun doğa durumu içinde tasavvur edilemeyeceğini düşündüğü bir durumdur ve ona göre Hobbes, doğal insanı aklını kullanmaktan alıkoyan nedenlerin aynı zamanda onu, sahip olduğu yetilerin kullanımından da alıkoyacağı öngörüsünde bulunamamıştır. O halde insanın diğerleriyle ve doğayla arasına koyduğu bu mesafe, onu, doğru ya da yanlış bir biçimde kendi kapasitelerinin kullanımını olanaksız kılan bir sonuçla karşı karşıya bırakmaktadır.¹¹⁴ Bu nedenle liberal sözleşmecî geleneğin, insanın doğa durumundan çıkmasını sadece diğerleriyle mücadele, kıtlık ve güvenlik kaygısı gibi etkenlere dayandıran yaklaşımına Rousseau tarafından güçlü bir itiraz geliştirilecektir. Bu itiraz, Rousseau'nun insanın doğal durumdaki mutsuzluğunun, onun kendi varoluşuna dayandırılmaması gerektiğini düşünmesinden ve doğal durumda insana sunulmuş olan mutlak ve bütünlüklü varoluşun yeniden kazanılmasının, arzuları ve tutkuları izleyerek değil, bunlardan kaçınarak mümkün olacağını düşünmesinden kaynaklanır. İnsan kendisiyle ve doğayla olan dolayimsız ilişkisini yitirmedikçe, yani kendisine ve doğaya yabancılaşmadıkça bu doğa durumundan çıkamayacaktır. Bu nedenle Rousseau, Hobbes ve Locke gibi düşünürlerin doğal durumdan çıkma yolunu ihtiyaç kategorileri üzerinde temellendirilecek bir yasal düzen içinde tesis etmeye çalışmalarını yetersiz bulur.

Rousseau *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*’da insanı hayvandan ayıran şeyin ne olduğunu açıklamaya çalışır. Zira eğer insanın *sui*

¹¹⁴ A.g.e.: Kaynak: <http://www.gutenberg.org/files/11136/11136.txt>

generis nitelikleri diye bir şey olmasaydı, doğa durumunun döngüsel bir biçimde daimi olarak sürmesi gerekirdi. İnsanın bu döngüsellliği kırmasını sağlayan şey aslında doğa durumu içinde kendisinde potansiyel olarak bulunan *mükemmelleşebilme* yetisidir.¹¹⁵ Dolayısıyla Rousseau'nun doğa durumu kavramsallaştırması, bir kapasite olarak mükemmelleşebilirliği insanın ayırt edici niteliği olarak konumlandırmakta ve bu yönüyle aslında uygarlığın ilk basamağı olarak gördüğü bir aşamayı temsil etmektedir. Ancak hemen belirtmeliyiz ki bir kapasite olarak mükemmelleşebilirlik, Aristotelesçi anlamda bir *dynamis* olmaktan, insanın tanımlı doğasını ifade etmekten ziyade, belirsiz ve koşullar gereği ortaya çıkabilen bir kapasite olarak anlam kazanmaktadır.

Kelly Oliver'a göre Rousseau'nun düşüncesi içinde insanın doğadan hareketle uygar hale geliyor olması, insana kültürü doğanın sağladığı anlamına gelir. Fakat böyle yaparak doğa, aynı zamanda insanı doğanın ötesine taşımayı garanti etmekte ve hayvansal güdülerin belirleniminden kurtarmaktadır. Böylece diğer hayvanlardan farklı olarak insan kendi ihtiyaçlar alanını aşabilir ve diğerleri üzerinde bu ihtiyaçlara dayalı tahakkümü geçersiz kılacak bir alana, sevginin ve sanatın alanına giriş yapabilir.¹¹⁶

Rousseau doğal hukuk öğretilerinde “olması gereken”den “olan”a doğru bir gidişin söz konusu olduğunu, doğanın uygarlığın bir olumsuzlaması olarak sunulduğunu düşünür. Bu nedenle eğer “olması gereken” düşünülecekse “İnsan nasıl insan oldu?” sorusuna dönmek ve insan doğasında başlangıçta mevcut olanla ona sonradan eklenenin ne olduğunu incelemek gerekecektir. Eşitsizliğin yarattığı moral krizin ve bunun sonucunda ortaya çıkan adaletsizliğin dışsal bir durum olduğunu düşünen Rousseau, Locke'un düşüncesine benzer bir biçimde doğada kendiliğinden bulunan ve sonradan

¹¹⁵ Jean Jacques Rousseau, “A Discourse Upon The Origin And The Foundation Of The Inequality Among Mankind, Discourse or Second Discourse”, Trans. and Ed: Victor Gourevitch, *The Discourse and Other Early Political Writings*, Cambridge University Press, 1997: 140

¹¹⁶ Kelly Oliver, “Animal Pedagogy: The Origin of ‘man’ in Rousseau and Herder”, *Culture, Theory and Critique*, 2006:129

kıtlık, iklim değışiklikleri v.b. faktörler nedeniyle insan eliyle bozulan bir uyumun olduğunu düşünmektedir. Ancak Hobbes ve Locke için toplumsallık üretim ilişkileri ile birlikte başlarken, Rousseau için bu bozulmanın bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Rousseau için insanın doğal bir varlıktan moral bir varlığa dönüşüm süreci bu doğal uyumun bozulması ve mülkiyetin ortaya çıkması ile başlamaktadır. İnsanların diğerleriyle ve doğayla dolayına sokulduğu bir an olarak mülkiyet, nesnede değil sözde kurulur ve mülkiyetin kuruluşu bir nesneye sahip olmakla değil, “o benimdir” demekle mümkün olabilir.¹¹⁷

Rousseau için dil kapasitesi Hobbes’un cisimsel modelinin aksine nesnelere ad verme ile sınırlı bir şey değil, tikeller arası bağıntıyı tesis eden akılsal bir kapasitedir. Bu nedenle insanın dile sahip olmakla diğer canlılardan ayrıldığını iddia etmek, onlarda bulunan düşünme ve hafıza ile ya da Locke’ta olduğu gibi ideleri birleştirme kapasitesi ile açıklanacak bir şey değil; karşılıklı konuşma, kabul etme ve bir dışsallaşma edimi içinde ele alınabilecek bir şeydir. O halde Rousseau’da *antropos* bir sahiplenme ediminde, bu edimin diğerlerince onaylanmasında ve aynı zamanda bir dolayım olarak kurucu olacak olan “dil”de ortaya çıkmaktadır. Rousseau’ya kadar insan, akıllı bir varlık olarak doğal kapasiteleri ölçüsünde diğer canlılardan ayrılan bir varlık iken, Rousseau’nun mülkiyet teorisi ile birlikte artık *yapma* (*artificial*) olanın insansal olanı tanımladığı ve bunun tarihsel süreçler içinde biçimlendiği bir insan tasarımı görmekteyiz. Uygarlığın oluşumu, doğal uyumun bozulması ile birlikte insansallaşmayı da başlatan bir süreçtir. Dolayısıyla *homo* kavramından *antropos*’a geçiş olarak tanımlayabileceğimiz bu süreç, aslında doğal uyumu bozan doğa-dışı bir etkinliktir. Bu etkinlik, insanda bir kapasite olarak aklın, yapay bir dolayım, dil üretmesi etkinliğidir. Mal etme, mülkiyet üzerinden kurulan bu doğal olmayan bağıntı, insansal değeri de sahiplenmeye indirgeyeceğinden, eşitsizliğin de kaynağında

¹¹⁷ Nchamah Miller; *Rousseau’s General Will, Civil Rights and Property*, Cuba Siglo, s:6-7 Kaynak: http://www.nodo50.org/cubasigloXXI/pensamiento/miller_310307.pdf

bulunur. Hiçbir biçimde geri götürülemeyecek bu bozulmanın moral bakımdan yarattığı krizin aşılması ise ancak eşitliğin bir değer olarak tesisini, yani mülkiyeti ortadan kaldırmakla mümkündür. Rousseau için eşitlik, artık sözleşme öncesi bir teminatla garanti altına alınmış bir durum değil, diğerlerine bağlanmada ve hiç kimsenin başkasının aleyhine bir ayrıcalığa sahip olamayacağı temel ilkesinde gerçekleşebilecek bir şeydir.¹¹⁸

Rousseau'nun toplum sözleşmesi, insansal olanın bir *artifact* içinde temellendirildiği bir anı temsil etmesi bakımından önemlidir. Tikeller arası bağıntının özgürlük ve eşitlik temeline dayalı bir politik toplum içinde tanımlanması, insanın temel niteliği olan toplumsallığı, ihtiyaçlar ve zorunluluklar alanı olarak tesis edilen bir sivil toplum içinde değil, tam da bu toplumun bütünlüğü ve bu bütünlük içindeki bağıntı kipinde ele almak anlamına gelmektedir. O halde Rousseau'nun insanlar arasındaki “biraradalık biçimi”ni genel irade altındaki bir toplumsallık pratiğinde tanımlaması, insanların kendi zihninde diğerini –bütünlüğe ait diğerini – ortak iyi anlayışında temsil etmesini sağlamaktadır.¹¹⁹ Bütünle olan ilişkinin zihindeki bu temsili aslında insanlararası müşterek bağların da genel irade altındaki tesisini esas alır. Ben-diğeri arasındaki karşılıklılık bağıntısının tesisi, Rousseau'da *antropos*'un kendisini gerçekleştirmesi ile özdeşir.

Burada antropolojinin merkezi sorunlarından biri olan insansal özgürleşim (emancipation) sorununun, topluluğun ortak iyisine ve ortak iradesine katılımda çözümlendiğini görmekteyiz. Rousseau için öznenin kendi bütünlüğünü gerçekleştirebilmesi ancak özgürleşimci bir edimde bulunabilmesi ile mümkündür. İnsanların birbirleriyle eşit bir biçimde kurdukları insansal bağ sayesinde

¹¹⁸ Jean Jacques Rousseau, “Discourse on The Origin and Foundations of Inequality Among Man or Second Discourse”, Trans. and Ed: Victor Gourevitch, *The Discourse and Other Early Political Writings*, Cambridge University Press, 1997: 131

¹¹⁹ Matthew Simpson, *Rousseau's Theory Of Freedom*, Continuum International Publishing, 2006:78

özgürleşebileceklerini ve kendilerini gerçekleştirebileceğini düşünmek, *antropos*'un kendi iradesi ve kurucu yetileri sayesinde kendi geleceğini belirleyebileceği bir anı temsil etmesi bakımından önemlidir. Ancak Rousseau'nun genel iradeye katılım formunda tesis ettiği bu özgürleşim, tikellerin sadece bütünlüğe iştirak etmeleri sonucunda birbirleriyle bağıntı içinde olabilecekleri bir uyumu gerektirir. Dolayısıyla burada söz konusu olan, *antropos*'un moral bir eylem aracılığı ile kendisini diğerleriyle birlikte *tamamlanması* ve *bu uyumu sağlamak üzere* bu özgürleşimi gerçekleştiriyor olmasıdır. Bu nedenle burada bir otonomi problemi ile karşılaşıldığını söyleyebiliriz. Şimdi bu soruna yakından bakmayı ve Rousseau'nun teorisi içinde *antropos*'un tezahürüne ne şekilde etki ettiğini kavramayı deneyebiliriz.

Matthew Simpson'a göre Rousseau'nun en farklı ve en çok yanlış anlaşılan görüşü, onun bir kimsenin moral özgürlüğünü sadece politik toplum içerisinde -özellikle kendisinin tanımlamış olduğu bir sosyal sözleşme içinde- kazanacağını ve insanın kendi bağımsız koşulları içinde bunu sağlayamayacağını düşünmesi olmuştur. Oysaki Simpson'a göre burada Rousseau'nun felsefesi ile geleneksel Stoacı etik arasında bir ayırım yapmak gerekmektedir. Moral özgürlüğün niçin ancak bir politik toplum içinde mümkün olacağı sorusuna yanıt vermek için, bir kimsenin kendi yasasına uyması ile doğa durumunda tabi olduğu doğal yasayı birbirinden ayırmak gerekmektedir. Rousseau'nun bireyleri için sözleşme, dışarıdan bir yasanın belirlenimine tabi olmak değil, kendi yasasına uymak ve aynı zamanda kendi yasasını yapmak anlamına gelmektedir. Burada yasa bir kimsenin geleceğe dair seçimlerini kendi rızası ile sınırlandırmak anlamına gelmektedir. Bu nedenle toplum sözleşmesi, sadece insanların doğa durumundan çıkmak için kendi yasalarını koymaları gerektiğinden fazlasını söylemeyen bir biçim olarak düşünülmelidir.¹²⁰

¹²⁰ A.g.e:94-95

Simpson'un bu yorumu, Rousseau'nun genel irade kavrayışı içinde insansal otonominin yitimine dair ortaya çıkan tartışmaya farkı bir boyut kazandırmaktadır. Bu yorumdan hareketle Kant'ın felsefi antropolojisine açılan yolu takip edebilmek için, otonomi kavramının moral fail olarak insanların kendi etkinlikleri içinde gerçekleşen ve diğeri ile bağıntıda kurulan bu yeni anlamı üzerine düşünmek gerekmektedir.

Joseph Schwartz'a göre, modern bireyleri kendi yasasını koyma arzusuna sahip ve sosyal bakımdan karşılıklı birbirine bağlı varlıklar olarak tasarlayan Rousseau, bu yasaları yapmanın her bir birey ve yurttaş için eşit bir biçimde seslerini duyurmanın yegane yolu olacağını düşünür. Rousseau'ya göre modern bireyler ancak bu koşulları sağlayan sivil özgürlük altında gerçek anlamda özgür olabilirler. Ancak Schwartz'a göre Rousseau'nun bu düşünceleri insanın egemen bir otoriteye katılımı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Carole Pateman, Joshua Cohen ve Jim Miller gibi teorisyenlerin, Rousseau'yu modern demokratik teorinin kurucusu olarak tasarımları üzerinde biraz düşünmek gerekmektedir. Rousseau, modern demokratik sözleşmenin ilk ifadesini, biçim olarak sunması bakımından önemlidir, ancak merkezden uzaklaşma korkusu ve çoğulculuğun yarattığı karmaşa durumundan kaçınmak için bütünlüklü bir toplum içinde grup haklarına bireylerin kendi kişisel kimlikleri karşısında öncelik tanımıştır. Genel irade altında paylaşılan kurumsal pratikler ve kamusal iyi, belirleyici hale geldiğinden, burada bireyin kendi yasasını koyması da tartışmalı hale gelmektedir.¹²¹

Rousseau'nun genel irade kavramını, mutlak ve sınırsız bir güç olarak takdim etmesi, elbette ki moral faillerin kendilerini otonom failler olarak ortaya koyup koyamayacağı gibi bir soruyu doğurmaktadır. Andrew Levine'nin ifadesiyle, *bütün tikel ilgileri bir alt küme gibi kendi içinde kapsayan*¹²² genel irade, bu kapsayıcı özelliği ile bütün

¹²¹ Joseph Schwartz, *The Permanence of Politics*, Princeton University Press, 1995:33-35

¹²² Andrew Levine, *The General Will: Rousseau, Marx, Communism*, Cambridge University Press, 1993:21

bireysel nitelikleri dışarıda bırakacak bir biçimde karşımıza çıkmaktadır. Rousseau'nun buradaki sorusu aslında yurttaşların kendi tikelliklerini bu irade altında gerçekleştirip gerçekleştiremeyecekleri değil, genel iradeye katılıp katılamayacaklarıdır. George A. Kelly'ye göre Rousseau'nun tikellikleri genel iradenin bütünlüğüne teslim etmesi, onun insanın bütünlüğünün ne Hristiyanlık bağı ne geleceğe dair insansal yazgı kavrayışı ne de sekülarist doğal uyum içinde sağlanabileceğini düşünmesinden, yani insansal bütünlüğe dair ümitsizliğinden kaynaklanır. Tarihsel verileri de kullanarak Rousseau, bu bütünlüğün ancak ortak bir iradeye katılma ve bu iradenin egemenliğine boyun eğme biçiminde tezahür edeceğini düşünür.¹²³ Ancak burada Rousseau'nun diğeri ile bağıntı ilkesini vazgeçilmez koşul olarak gördüğünü de eklemek gerekir. Genel iradeye katılım yurttaşların her birinin kendi zihninde bütünle olan ilişkisini temsil etmesi ve bütüne ilişkin iradenin hangi biçimde cisimleşeceği konusunda yargıda bulunması sayesinde mümkün olmaktadır. Bu da aslında ben-diğeri arasındaki ilişkinin salt bir kabul etme ve tanıma ilişkisinden çıkartılıp, müşterek bir bağıntıya dönüştürülmesi anlamına gelmektedir.

Böylece doğa durumu metaforundan *doğal insan* kavrayışını türeten Rousseau, uygarlık eleştirisi ile bir yandan antropolojik anlamdaki bir tarihselliğin başlatıcısı olmuş, diğer yandan Aydınlanma döneminde insanı gelecek motifi ile birlikte ele alan kavrayışın ilk modelini oluşturmuştur. Çatışmanın kaynağını “doğal insan”da (doğa durumundaki insan) değil, mülkiyette, üzerinden dünyayı tesis ettiğimiz değerde bulan Rousseau, doğa durumuna geri dönülemeyeceği gerçeğinden hareketle ortaklaştırıcı olana, yani insanlararası bağıntı kipine yönelik bir çağrıda bulunmuştur. Diğer yandan eşitsizliğin bir değer olarak tesis edilmesine karşı çıkan Rousseau, özgürleştirici bir edimle kurulacak toplum sözleşmesini, Hobbes'ta olduğu gibi atomik, olgusal ve aritmetik bir eşitliğe değil, bir bağıntı olarak eşitliğe dayandırmaktadır. Bu bağıntının,

¹²³ George Armstrong Kelly, “A General Overview”, *Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, 2001:11

yani ortak aklın gerisindeki irade, bütünleştirici bir niteliğe sahip olan ve insanı insan yapan ortak akılsallık biçimi, yani *genel irade*’dir.

Rousseau’nun genel irade kavramı ile akılda tesis ettiği bu bağıntı, Kant için toplumsallaşmış öznenin kapasitelerine yönelik bir antropolojik teoriyi geliştirmesi bakımından önem taşır. Kant, Rousseau’nun uygarlık eleştirisinden esinlenmekle birlikte onun tam da bu noktada bir yanılgıya düştüğünü düşünür ve uygarlığın, en yüksek formunda bile, insansal mutluluğu sağlayamayacağını, dolayısıyla sorunun mutluluk amaçlı sorulmasının ve ortak akılsallığın bir *pathos* formunda ele alınmasının yanlış olduğunu belirtir. Kant, Rousseau’nun *genel irade* kavramı altında tesis ettiği ortak bağıntının otonomi sorununa yol açtığını düşünmekle birlikte, onu moral özneyi ve öznenin kapasitelerini keşfetmiş olması nedeniyle önemser. Öte yandan biz, Rousseau ile birlikte, hukuksallık-ahlaksallık bağıntısının insanın tarihsel yapısını ortaya koyacak biçimde formüle edildiğini görmekteyiz ki bu da, Vico ile başlayıp Herder’le devam edecek olan ve yasanın kaynağını doğal olanda ya da yarar ilkesinde değil, moral olanda ve *human*’ın tarihinde bulacak bakış açılarının temelinde yer alacaktır. Bu bakış açısı, insanı kavramada, tarih ve dolayısıyla kültür kavramlarının merkeze yerleşmesine yol açacaktır. Vico ve Herder, “İnsan nedir?” sorusunu, bir tarih felsefesi sorusu olarak tanımlayan ve böylece kültürün inşasının, aynı zamanda insanın inşası olduğunu iddia eden yeni bir bakış açısının temsilcileridirler.

Vico, Descartes’tan itibaren bütün Yeniçağ felsefesine hakim olan Kartezyen doğruluk ölçütünü eleştirir ve kendi çağına kadar gerek rasyonalistler gerekse empiristler söz konusu olduğunda naif bir realizmin içinde kalındığını düşünür. Ona göre, doğanın insandan bağımsız bir yapı olarak ele alınması, doğruluk ölçütünü ontolojik tabanlı bir epistemoloji içinde solipsist bir biçimde tesis etmek anlamına gelir. Vico’ya göre bu doğruluk ölçütü değişmeli, özne-nesne ayrımında temellenen epistemoloji terk

edilmelidir.¹²⁴ Doğadaki yasayı aklın dolayımından geçmiş bir fenomen olarak gören Vico, rasyonel kesinliğin, aklın bir idesi olarak doğaya dikte edildiğini düşünür. Vico'ya göre doğayı kendinde bilmek, insana kapalı bir yoldur ve bu nedenle insan doğayı ancak akılsal olanaklar dahilinde bir fenomenler dünyası olarak kavrayabilir. Vico'nun bu düşünceleri de Kant'ın fenomen-numen ayrımının ipuçlarını vermesi bakımından önemlidir.

Vico, doğanın kendinde nedenleriyle bilinemeyeceği iddiasından hareketle pratik alana, tarihe ve kültüre döner. İnsan doğanın değil, kültürün ve tarihin yapıcısı olduğuna göre, bunları kendisinin ortaya koyduğu bir tinsellik alanı olarak kendinde nedenleriyle kavrayabilir. Bu kendinde nedenler, ekonomik, hukuksal, dinsel, estetik, dilsel, felsefi ve politik nedenlerdir; bu yüzden bu nedenlere dönüş, insanın kendisine, daha doğru bir ifadeyle *human*'a bir dönüştür. Tarihi düşünme yoluyla kültürlerdeki ortak yasallık biçimlerine, onların doğalarındaki ortak karakterlere dikkat çeken Vico, insansal olanı –bir özdeşlik varsayımına dayandırsa da- ortak bir bağıntı kipi içinde tanımlamaktadır.

Kültürel ve tarihsel olana dönüş, Vico'da tarihin doğal yasalarının saptandığı ve bir özdeşlik mantığı içinde ele alınan dünya tarihinin ilerlemeci bir bakış açısı ile ele alındığı bir kavrayışla sonuçlanmıştır. Herder, Vico'nun bu görüşlerinden hareketle *humanite* kavramından hem doğanın hem de toplumun ereği olarak söz eder ve *human* kavramını *gelenek* kavramı ile ilişkisinde düşünür. Burada tarih felsefesi ile antropolojinin birbirleriyle örtüştüğü kültürcü perspektifin insan anlayışını bulmaktayız.

Kant'ın gerek bu kültür-birey özdeşliğine, gerek Kartezyen bilincin solipsizmine gerekse *empirik ben*'in a-moral karakterine olan itirazı, insanı evrensel yasalar altında

¹²⁴ Giambattista Vico, *The First New Science*, Ed: Leon Pompa, Cambridge University Press, 2002: 83-84

ve genelliğinde tanımlarken, onun moral özgürlüğünü ve tikelliğini de güvence altına alma çabası ile tamamlanır. Kant ile birlikte felsefi antropolojinin temel niteliği olan otonomi ilkesinin ortak bir bağıntı içinden düşünülmesine tanık olacağız. Kant, insanın toplumsallaşma eğilimi konusunda Rousseau, Vico ve Herder’le ortak bir paydada buluşurken, bu toplumsal boyutun, *pathos*’un, *geleneğin* ya da *kültürel* özün belirleniminde açıklanmasına karşı çıkar. Kant, insanın total ve homojen bir tarzda kavranmasına itiraz eder ve geleneğin tözsel kuşatıcılığından da, tikellerin serbestliği ve rölativizminden de kaçınarak, insanı öznelararası bir ilişki tarzı içinde kendi yasallığını tesis edeceği dünyanın içine yerleştirir.

Kant, insanın akılsallığını, onun dünya içindeki varlığını görünür kılmasını sağlayan otonomisinin kaynağı olarak görür. Bu nedenle Birinci Kritikte özgürlük ve zorunluluğun, mantıksal bakımdan çelişmeyen ve numenden hareketle fenomeni tayin eden antinomik bir açıklamasını verir. İkinci Kritikte ise, kişiyi moral bakımdan sorumlu ve bu yolla özgürlüğünü kazanan bir varlık olması nedeniyle, “pratik bir gereklilik” alanında ele alır.

Kantçı antropolojinin temel bir kırılma noktasını temsil ediyor olması antropolojinin yalnızca insana yönelik bir *inceleme* ve *araştırma etkinliği* olmadığını, ahlak ve politika ile ayrılmaz bir ilişki içinde olduğunu ve bu nedenle *insan* kavramının ahlaki, politik ve estetik alanların birlikte düşünülmesinin zemini olacak bir bütünlüğü barındırması gerekliliğini ortaya koymuş olmasındandır. Böylece skolastik ve empirik olana karşı insansal ve fenomenal olanı merkeze alma, insansal kapasiteleri ortaya koyma anlamında antropolojinin, insana yönelik her türlü bilgi formunu alanına dahil etmesine karşın, insansal olanı etik, politik, estetik, dilsel ve kültürel bileşenleri zemininde ele aldığını vurgulamak gerekir. Bütün bu bileşenlerin öznelararası dolayımı temel alan bir gelecek kategorisine yönelik olarak tesis edilmesi ise Kant’ın antropolojisinin politik anlamını ortaya koymaktadır. Zira Kantçı antropolojiye göre insanın taşıdığı akılsallık, onun aynı zamanda dilin, diyalogun ve iletişimin öznesi olabilmesini sağlamakta, yani Descartesçı solipsist öznenin yerini kendisini dolayımında kurabilen bir insan kavrayışı almaktadır.

Modernite gerek epistemolojik gerekse moral planda özne kategorisini felsefenin merkezine almış ve modern düşüncenin iki ana geleneği olan Kartezyanizm ve sözleşmecilik arasında bu bakımdan tam bir uyumluluk söz konusu olmuştur. Descartes'ın *kosmos*'un parçalanışıyla birlikte insan aklına aşırı güvenle merkeze yerleştirmiş olduğu akılsal kapasiteler ile Hobbes'un, insanın tüm eylemlerini arzu ve çıkara göre yönlendiren bir varlık olarak tanımladıktan sonra merkeze aldığı bireysel ihtiyaçlar, nihai olarak yegane dayanak noktasının birey olduğu görüşü üzerindeki bir uzlaşmayı yansıtmakta idi. Bir taraftan *kosmosun*, diğer taraftan ise toplumsallığın parçalandığı modern düşünce içinde insan, deyim yerindeyse bir sıfır noktası, bir hiçlik içinden yeniden yaratılmıştır. Kartezyen özne, kendi varlığını kendisinden türetme gücüyle, başlangıçta kendisine kapalı olan doğayı fethetme arzusuyla, kendi benliğinde sahip olduğu hakimiyeti doğaya da tatbik ederek kurucu olma vasfını üstlenecektir. Sözleşmeci gelenek içinde ise bu kuruculuk, insanın kendi ihtiyaçlarının giderilmesi amacıyla toplumsal düzeni inşa etme sürecinde kazanabileceği bir kuruculuk olmuştur. Modernite içinde öznenin kurucu ve dönüştürücü bir varlık olarak ele alınması, insanın kendisini doğadan ayrıldığı noktada tanımlamasından ziyade kendisine dair bir düşünümüne sevk etmiş olması nedeniyle önemlidir. Bu kurucu niteliği olmaksızın doğada epistemolojik ve moral bakımdan hiçbir yeri ve anlamı bulunmayan insanın, bu kuruculuğunu ayırım kategorisinde belirlenen bir tahakküm formunda mı yoksa bağıntı kategorisinde temellenen müştereklik formunda mı açığa vuracağı, modern düşüncenin en önemli sorunsalı olmuştur. Rousseau'ya kadar bu kuruculuğun tahakküm edici bir egemenlik formunda tanımlandığını biliyoruz. Rousseau ile başlayan ve Kant'la devam edecek olan yeni düşünme biçiminde ise, karşılıklı bağıntı ilkesi üzerinden tesis edilecek bir müşterekliğin kaynağı, öznenin bu kurucu gücünde bulunacaktır. Öznelerarası müşterek bağların tesisine dayalı olarak ele alınacak olan bu kuruculuk vasfı, Kant'ın felsefesi içinde ontolojik ya da biyolojik olmayan bir felsefi antropolojinin doğmasına yol açacaktır. Rousseau'dan itibaren, modernitenin insana yüklediği anlamların eleştirel çözümlemişinin açtığı yoldan ilerleyen Kant, bu zeminde yeni bir düşünme modeli ortaya koyacak ve insanın nasıl insan olduğu sorusu, doğrudan insansal edimlerin analiziyle açıklanacaktır.

Felsefenin insanı konu edinmesinden itibaren, insanı insan yapan ayırt edici niteliği ortaya koyma çabalarını serimlediğimiz bu bölümün gösterdiği şey şudur: İnsanın kendisine özgü niteliği, onun kendisi dışındaki dünyayı bilme, anlama, kontrol etme ya da bizzat imal etme etkinliklerinde kendisini açığa vuran niteliği olarak görülmüştür. Bu gücün kaynağı, kimi zaman onun kozmosun bütünlüklü bir parçası olmasında, kimi zaman tanrısal bir hediyeye sahip olmasında, kimi zaman da kendi benlik bilincine kendisini düşünerek ulaşabilmesinde ve bu güç sayesinde kendisi dışındaki her şeye önsel olmasında bulunmuştur.

İnsanın ayırt edici niteliğinin, kaynağı ne olursa olsun, onun edimlerinde açığa çıktığı doğruysa, insansal olanı, insansal kapasitelerin ürünü olarak tanımlamak da mümkündür. Burada sorun, insanı kavramaya hangi zeminden hareketle başlanacağıdır. İnsanı, insansal olanı aşan bir hakikate referansla mı kavrayacağımız, yoksa onu kendi dünyası içinde kendisini görünür kılma tarzlarıyla mı kavrayacağımız, gerçekte bu dünyaya verilen değerle ilgilidir. Dünyayı, insanın dünyası olarak görmek, insanı anlamada bu dünyanın dışına çıkmamayı seçmek, insan ve dünya arasındaki ötsel bağı kabul etmektir. Bu kabul edişin, aynı zamanda insanın dünyayla beraber kendisini de kurduğunu kabul etmek anlamına geleceğini gösteren kuram, Kant'ın eleştirel kuramıdır. Kant'ın felsefi antropolojisini ele alırken göreceğimiz gibi, Kant insan ve dünyayla ilişkiyi karşılıklı bir deneyim alanı olarak kavrayacaktır ve insanın nasıl insan olduğu sorusu, bu deneyim içinden ele alınacaktır.

B. KARTEZYEN COGITO'YA KARŞI KANTÇI ANTROPOLOJİ

Modern filozoflar, benliğini kendi istek ve ilgilerinin farkındalığı ile ortaya koyan bir öznelliği temel almışlardır. Bu, Antik Yunan düşüncesinde bir fail (*agent*) olarak tanımlanan insanın artık bir *ben* (*ego*) olarak kavranılacağı paradigmatik bir değişimdir. Antik düşüncede *zoon politikon* tanımına içkin olan toplumsallık, insanın kendi öznelliğinden hareketle kurduğu yapay bir biraradalık formu değil, kendisini açtığı bir eylem alanıydı. İnsanın kendi tanımını kendisinden çıkarsamadığı, *kozmos*'un bütünlüğünden aldığı Antik tasarım uyarınca insansal edim, bu edimi gerçekleştirenin *kosmos*'a katılması anlamına gelmekteydi. Bu nedenle Antik Yunan'da insan kendi bilincinden hareketle eyleminin belirleyicisi olmak bakımından bir *özne* değildi. Bir bilinç varlığı olmak bakımından ele alınan insan, ilk defa modern epistemolojinin merkezi kavramı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan, modern epistemoloji, kendi belirlenimini kendisinde bulan bu insanı bütün veçheleriyle tanımlamak zorundadır. Hristiyanlıktan miras kalan *persona*, yani, eylemlerinin biçimlendirdiği bir karakterin taşıyıcısı olarak insan olma hali, modern dönemde yetilerinin ve kendi dünyasının kurucusu olarak insan olma haline dönüşecektir. Bu durum, aynı zamanda insanın karmaşık öğeler bütünü olarak kavranılmasına da yol açacaktır. Bu karmaşık bütünün bileşenleri, Rousseau'nun politik kuramında arzuların kölesi olmak ile kendi yasasını koymak ya da genel iradeye dahil olmak arasında ortaya çıkan gerilimin de kaynağıdır. Öte yandan Rousseau'nun genel irade altında cisimleştirdiği ben'in "bir yüksek ben" olduğu eleştirisiyle temellendirilen karşı görüş, Aydınlanma dönemindeki tartışmaların da kaynağını teşkil edecektir.

Daha önce de söylediğimiz gibi modern filozoflar, insanın kendi kendisinin farkındalığı halini, her türlü bilginin kaynağı olarak tanımlamış ve böylece akılsallığı bilinçte temellenen bir öz-kesinlik idesi ile ortaya koymuşlardır. Bu kavrayış, Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de ortaya koyduğu analizle önemli kırılmalara uğrayacak ve akılsallığın biricik kaynağı olan bu birey kavramı eleştiriye tabi tutulacaktır. Hume'un bu değişime temel olan iddiası, toplumsal ve fiziksel

dünyadaki yasaların insan zihninin bir ürünü ve insansal olan her şeyin, bilginin eksenine yerleştirilen *ben* kavramının bile, sürekli bir akım ve hareket içindeki algılar yığınının ibaret olduğudur. Söz konusu eserin *İdelerimizin Kaynağına Dair* adlı alt bölümünde Hume, bu düşüncesini şu şekilde ifade etmektedir:

İnsan zihnindeki algıları güç ve canlılık derecelerine göre ikiye ayırabiliriz. Zorlayıcı olmayan canlı algılar genellikle düşünceler ya da ideler olarak adlandırılır. Diğerleri ise dilimizde genel terimler ya da isimler olarak sıraladığımız bir ad olarak mevcutturlar, çünkü felsefi amaçlar dışında bir amaca sahip değildirler. Böylece biz onları izlenimler diye adlandırabilir ve bunu alışılmış olandan farklı olmak anlamında kullanabiliriz. O halde izlenim terimi ile duyduğumuz, gördüğümüz, hissettiğimiz, sevdiğimiz, nefret ettiğimiz, arzuladığımız ya da istediğimiz bütün canlı algıları kastediyoruz. Bu izlenimlerle, yani yukarıda ifade ettiğimiz duygulanımlar ya da hareketlere verdiğimiz tepkilerle, bilincimizde ortaya çıkan ve onlardan daha az canlı olan algılar, yani ideler birbirinden ayırt edilmelidir.¹²⁵

Böylece Hume, bilincimizdeki idelerin kaynağını izlenimlere dayandırmakta ve epistemolojik anlamda aklın teorik bakımdan yetersizliğine işaret etmekte idi. Aklın gerek ontolojik varlığını gerekse epistemolojik işlevini imkansızlaştıran temellendirmesi içinde Hume, doğaya ilişkin bilгимizi, tam da insanı doğadan bir bilinç varlığı olmak bakımından ayırdığı şüphecilik zemininde, alışkanlıklara bağlı olarak temellendirmeye çalışır. İnsanın akla ya da doğaya başvurarak bilgi edinebileceği bir standardının olmadığını iddia eden Hume için insan türünün genel bir eğilimi olmak bakımından alışkanlık, mevcut bilgi kriterlerini bize sağlayan tek dayanaktır. Bu düşüncenin pratik alana yansımalarını ise ahlaki eylemlerimizi yönlendiren şeylerin de birer alışkanlık olduğu tezinde açıkça görürüz:

Bir kimse eğer bir karaktere sahipse onun doğal eğilimi, yarar uğruna toplum olmaya duyduğu eğilimdir. Biz, insanlara, tikel tesadüfler kendisini eylemlerinden alıkoysa yahut dostlarına ve ülkesine karşı işe yarar bir şeyler

¹²⁵ David Hume; *An Enquiry Concerning of Human Understanding*, Batoche Books, 2000:14

yapmak için kapasitesi bulunmasa dahi, moral bakımdan değerli olması ve kendi karakterinden hoşlanması nedeniyle itibar ederiz.¹²⁶

Hume'un söz ettiği bu kendine bakış aslında insan türünün geçmişten beri alışkanlık olarak hafızasına aktarılan deneyimlere bakışıdır ve bu deneyimler insanı insan kılan niteliklerdir. O halde bilincimize kazılı birtakım moral ilkelerden değil, insansal deneyimlerden hareket ettiğimiz anda insanı insan yapan şeye ve moral bakımdan geçerli olabilecek ilkelere ulaşabiliriz: "Moralite duygusundan farklı kesin bir maxim, ancak erdemli ya da moral olarak iyi hiçbir eylem olmadığı, insan doğasının herhangi bir güdüsü tarafından üretilmiş hiçbir ilke olmadığı durumda tesis edilebilir."¹²⁷

Burada da ifade edildiği gibi Hume için düşünmenin bütün malzemesi dış ya da iç duyumdan gelir ve zihin bunları birleştirip işleme kapasitesine sahip olmakla birlikte aslında olmayan bir kavramı ya da nesneyi de tasarlayabilecek sınırsız bir güce sahiptir. Ancak bunun anlamı, bilginin zihinde dış dünyaya kapalı bir biçimde mümkün olabileceği değil; aksine zihindeki idelerin, izlenimlerin ya da canlı algıların birer kopyası olduğudur. O halde *bilen özne*'nin kendi aklından değil, doğadan aldığı bilgi içeriklerini, zihinde tasarımlara dönüştürdüğünü ve kaynağını *tecrübe*'den alan yargılarımızın bir kesinlik iddiasına dayanamayacağını görmek gerekir.

Hume'un nedensellik eleştirisi bağlamında bilginin kesinliğine getirdiği bu eleştiri, Kant'ın o zamana kadar etkisinde kaldığı Leibniz-Wolff metafiziğini aşması bakımından önemlidir. Kant'ın kendisinin *dogmatik uykudan uyanma* olarak tarif ettiği bu değişim, sadece bilginin öznel koşullarının ortaya konulması bakımından değil, Kartezyen metafiziğin öz-kesinlik ve öz-yeterlilik tezlerinin çürütülmesi bakımından da önemlidir. Hume'un doğadaki nedensellik bağıntısını redderek, onu zihinde ardışık iki olayın yarattığı bir alışkanlık olarak görmesi, yani öznel bir bağıntı olarak sunması, bilgimizin kaynağının zihnin nesnel hakikatlerinde değil öznel bir inanışta

¹²⁶David Hume; *A Treatise of Human Nature*, Batoche Books, 1999: 325

¹²⁷ A.g.e., s:480

bulunduğunu öne sürmesi bakımından önemlidir. Hume'un bu septisizmi, insan aklının tözsel bir hakikatin taşıyıcısı değil, olguların analizi, gözlemi ve tecrübe edilmesi konusunda sınırlı bir kapasite olduğuna dair düşüncesi ile birlikte bizi önemli bir sonuca götürür: Akıl, deneyimin ötesini bilemez.

Bu durumda akıl, izlenimler dışında herhangi bir bilgiye sahip olamayacağı için, doğadaki herhangi bir yasanın, düzenin, işleyişin yapısına dair bir yargıda da bulunamayacaktır. Burada fenomenolojik yöntemi önceleyen bir düşünüm, mantıksal zorunluluk ilkesinin belirlenimindeki bir epistemolojik kavrayıştan radikal kopuş olarak adlandırabileceğimiz bir yenilik söz konusudur. Bu kopuşun bizim için önemi, gerek Kant'ın aklın numenal olanı bilemeyeceğine dair görüşüyle birlikte aklın sınırlandırılmasına sunduğu katkı, gerekse özneyi artık veri olana belirlenim kazandırma biçiminde değil, veri olanın açıklanışına dair bir kapasite içinde tanımlıyor olmasında yatan anlamdır. Buradan hareketle öznenin kendisine ilişkin düşünümü de bir totoloji olmaktan çıkacak ve böylece artık öznenin kendi kapasitelerini konu edindiği antropolojik problemlere yönelmek söz konusu olacaktır. Ferdinand Alquié bunu şu şekilde ifade eder:

Hume insan doğasının bilimini yapmak, Newton'un maddesel dünyayı anlamasını sağladığını düşündüğü yöntemin benzerini insan doğasına uygulamak amacındadır. Ama onunla birlikte köklü bir dönüşüm gerçekleşir: Artık soru Berkeley'de olduğu gibi “varlık nedir?” değil, “bilmek nedir?” sorusudur. Ve yöntem ampirik yöntem olarak kaldığı için, biz Hume'da bu anlamda, fenomenolojiyi önceden bildiren bir biçimde, kendisi veri olan ama aynı zamanda veri olanı açıklamak görevini üstlenen özne anlayışını bulacağız. Kartezyen özne ve Berkeleyci özne bilgi öznesiydi ama onlar her şeyden önce varlıktı ya da başka bir deyişle, ruhtu. Hume'un ve Kant'ın özneleri saf bilgi öznesidir. Bu nedenle bütün sorunların belirleniş tarzları tümüyle değişmiş durumdadır.¹²⁸

¹²⁸Ferdinand Alquié; “Descartes'tan Kant'a Kadar Nedensellik Düşüncesi”, Çev: Tülin Bumin, *Seminer Felsefe*, Sayı:7, Ege Üniversitesi Basımevi, 1990: 65

Kant, Hume'a verdiği yanıtta insanın içinde yaşadığı dünyanın onun zihinsel etkinliğinin bir ürünü olduğunu yadsımamakla birlikte, onun felsefesinde birer izlenimler yığınının dönüşen *empirik ben*'i temel almak yerine, bu izlenimlerin altında yatan transandantal özneyi açığa çıkarmaya çalışmıştır. Rousseau'nun etkisi altında yazdığı ahlaki ve politik yazılarında ise bu transandantal özneye yüklediği anlam ve görevi daha da genişleterek, politik yaşamın temellerini oluşturacak evrensel yasanın kaynağını belirlemiştir.

Yeniden Hume'un nedensellik eleştirisinin Kant'ın insan anlayışı üzerine etkilerine dönecek olursak, onun eleştiri öncesi dönemde sözünü etmiş olduğumuz Leibniz-Wolff metafiziğinin etkisinde kalarak geliştirdiği düşüncelerinden önemli ölçüde bir farklılaşmaya tekabül ettiğini görürüz. Eleştiri öncesi dönemde kaleme aldığı yazılarında Kant, bu farkı ortaya koyacak görüşlerini kendi evren tasarımı içerisinde ortaya koymaktadır.

1. Eleştiri Öncesi Dönemde Antropolojinin Kaynakları

Kant 1755-1781 arası dönemde, yani *Saf Aklın Eleştirisi*'ni yayımlamadan önceki dönemde, kendisini Copernicus, Kepler ve Galilei ile başlayan bir geleneğe dahil ederek, Newton fiziğinin temel yasalarını ve bu yasalara dayalı olarak astronomik hareketleri tek bir sistemde birleştiren genel çekim yasasını, mekaniğin ilkelerine göre anlamayı ilke edinmiştir. Doğa bilimlerine dayanan bu anlayış çerçevesinde evreni zaman-mekan içinde cisimler ve onların hareketlerinden oluşan bir bütün olarak kavrayan Kant, kendisine kadar süregelen mitik açıklama modellerinin ya da Descartes'ın matematiksel yönteminin dışında yeni bir yöntem, fizik yöntem başvurmaktaydı. Bu yolla Kant, evrenin yasasını kendi iç yapısından ve kendi işleyişinden çıkarmaya ve böylece fenomenal olanı inceleme alanına dahil etmeye çalışmaktaydı. Bu çaba, sadece evrensel yasaların açıklanmasını değil, aynı zamanda Tanrı, insan ve bunların evrendeki yerinin ne olduğu gibi soruları da kapsamaktaydı. Açık bir biçimde ortaya konulmuş olmasa da, biz, eleştiri öncesi dönemde ele alacağımız risalelerin temel sorunlarından birinin, insanın evrendeki konumunun belirlenmesi sorunu olduğunu görmekteyiz. Kant, gençlik yıllarının ilk büyük yapıtı

olan *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı* adlı eserinde şu ifadeleri kullanmaktadır: “İzlenimleri ve duyguları insana, kendi varlığının algılanabilir bir parçası olan dünyayı bütün bedeniyle kavraması için verilmiştir.”¹²⁹

Hans Heimsoeth’a göre Kant’ın bu gençlik yazısı, insanın saygınlıktan düşürülmesinin ilk basamağıymış gibi görülebilir ve Kant bu yazıda adeta Nietzsche’yi öncelercesine, evrenin sonsuzluğu karşısında duyduğu hayranlığı, insanın evrendeki yerini düşünmenin önüne geçirmiştir. Heimsoeth, Nietzsche’nin sözüne atıfla, aslında eleştiri öncesi dönemde Kant’ın evrene dair araştırmalarının onun insan anlayışını gölgede bıraktığını düşünmektedir:

Nietzsche bir yazısında der ki: “Copernicus’tan beri insan eğik bir yol üzerine düşmüşse benziyor. Onun aşağılara doğru yuvarlanıp kayması gittikçe hızlanıyor; öyle ki insan artık evrenin ortasından itilmiş gitmiştir; onun varlıkta yer aldığı yüksek basamağa, onur ve biricikliğine, yerinin doldurulamazlığına inanç eriyip kayboluyor”. Kant ise bu yazısının sonunda insan ruhunun ölmezliğinden, kendi dışındaki düzenli evreni gören, hayran kalan, araştıran insandan söz eder. Burada insan bir alıcı olarak sanki doğanın büyüklüğünün, erişilmez uyumunun, kendinde yansıdığı bir aynadır.¹³⁰

Heimsoeth’un yorumuna göre, Kant’ın eleştiri öncesi yapıtlarındaki insan tasavvuru, Nietzsche’nin bu düşüncesini doğrular niteliktedir. Oysaki Kant’ın bu yazılarına daha yakından bakıldığında, Leibniz-Wolff metafiziğini Newton’un matematik doğa yasaları ve geometrisiyle birleştirmeyi amaç edindiğini görürüz. Bu amaç doğrultusunda Kant, Leibnizci *monad* kavramındaki kendine kapalılığı aşma çabasıyla, uyum düşüncesine farklı bir bakış açısı kazandıracak ve evrendeki bu uyum içinde insanın yerini, belli bir etkileşim formu içinde kavrayacaktır. Zira Kant’a göre

¹²⁹ Kant, Immanuel; *Universal Natural History and Theory of the Heavens or An Essay on the Constitution and the Mechanical Origin of the Entire Structure of the Universe Based on Newtonian Principles*, Trans: Ian Johnston, Kaynak: <http://records.viu.ca/~johnstoi/kant/kant2e.htm>

¹³⁰ Hans Heimsoeth; *Kant’ın Felsefesi*, Çev: Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, 2007:30-31

Leibnizci *monad* kavrayışı, evrendeki sürekliliği ve mekansallığı açıklamak bakımından yetersizdir. *Monadoloji*, Newton'un mekanın kesintisiz ve sonsuz bölünebilir olduğu tezi ile çelişmektedir. Bu çelişkiyi gören Kant, daha sonra bunu “antinomiler çatışması” olarak takdim edecek ve mekanda yer kaplayan şeylerin kesintisizliğini ve sonsuz bölünebilirliğini öne süren teori ile maddeyi bölünemeyen bağımsız en son tözlerin birleşimi olarak gören teori arasındaki uzlaşmazlıktan hareketle kendi epistemolojik çözümünü ortaya koyacaktır. *Fiziki Monadoloji*'de monadların dinamik birlikler olarak birbirlerini etkilediklerini ifade ederken Kant'ın başvurduğu düşünce, monadların hareket yasasına göre birbirleriyle temasa geçtiği ve birbirleriyle hareketin yasalarına göre *bağıntı içinde oldukları* düşüncesi idi. İşte bu bağ, zorunlu bir bütünlükten ziyade bir çarpma ve yer değiştirme hareketi olarak biçimini tamamen monadların kendi yapılarından alan bir düzeni sağlamakta idi:

Gezegenlerin çoğu elbette ki yaşanılabilir, fakat gelecekte böyle olup olmayacakları kesin değildir. Peki onların kendi kozmik yapıları içindeki yerleri sayesinde sahip oldukları ilişkiler, farklı tiplerdeki gezegenler ile bütün yaşamı dışarıya doğru genişleyerek besleyen sıcaklığın merkezi noktası arasında ne tür bağıntıların cereyan etmesini sağlamaktadır? Bu göksel cisimlerin kendilerini -materyalleriyle birlikte ve kendi kompozisyonları içinde- bu ısıyla merkeze orantılı bir biçimde ayıran belli bağıntıları vereceği kesindir. Böyle bir karşılaştırmada muhakeme varlığı olan insan hakkında biz açıkçası bir tek şeyi bilebiliriz: İnsanın ortak temel referans noktalarını verecek olan iç bütünlüğü, keşfedilmemiş bir problem olarak kalmaktadır. Biz burada onun moral karakteristiği ya da fizik yapısı üzerinde bir yorumda bulunmayı ümit edemeyiz. Olsa olsa rasyonel düşünme kapasitesinin ve rasyonel düşünceye bağlı fiziksel hareketin onun güneşe olan uzaklığına orantılı materyal bir bütünlük tarafından nasıl sınırlandırıldığını keşfetmek isteyebiliriz.¹³¹

¹³¹Kant, Immanuel; Universal Natural History and Theory of the Heavens or An Essay on the Constitution and the Mechanical Origin of the Entire Structure of the Universe Based on Newtonian Principles, Trans: Ian Johnston,

Kaynak: <http://records.viu.ca/~johnstoi/kant/kant2e.htm>

Burada Kant, aslında insanın bütünlüğüne dair problemin *kozmos*'un bütünlüğü çerçevesinde ele alınamayacağını açıkça ortaya koymaktadır. Bu nedenle insanı baştan itibaren gelişime açık ve tamamlanmamış bir varlık olarak betimleyen Kant'ın, daha eleştiri öncesi yazılarından itibaren, karşılıklı etkileşim ve bağıntı ilkesi temelinde bir bütünlüğü ve düzeni ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. Bu düzen içinde insan kendisine aşkın bir birliğin değil, kendisinin de dahil olduğu belli yasalar çerçevesindeki bir düzenin parçası, hatta kendisiyle beraber bu düzeni inşa eden varlıktır:

İnsan kendi dünyasını, tam da bedeni vasıtasıyla elde edeceği izlenimlerini ve duygularını, kendi varlığının mükemmelleşebilir bir parçası haline getirir. Beden materyali yalnızca izlenimleri ya da mükemmelleşebilir olanı ve içinde onun dış dünyaya dair ilk idelerinin bulunduğu tını sunmaz; aynı zamanda onun izlenimler olarak adlandırılan ayrılmaz parçasının iç işleyişini ve düşünmeyle olan bağlantısını da ortaya koyar. Kişinin bedeni gelişirken, onun zihinsel yetenekleri de buna orantılı olarak tam bir gelişimin uygun aşamalarını kazanır.¹³²

Kant'ın eleştiri öncesi yazılarının ağırlık noktasını teşkil eden kozmogoninin insana dair çözümlemeleri yeterince içermediği görüşü doğru olsa da, yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı gibi Kant, insanın potansiyel yetilerini bir gelişim ve değişim süreci içinde tanımlamakta ve rasyonel kapasiteleri insanın ayırt edici niteliği olarak konumlandırmaktadır. Daha sonra *Saf Aklın Eleştiri*'sinde ayrıntılı bir biçimde temellendirilecek olan bu rasyonel kapasiteler, mekanist ve belirlenimci görüşlerin aksine, yukarıda da ifade edildiği gibi, insanın *kendi dünyasını* tesis edebileceği ve otonom bir fail olarak özgürce eyleyebileceği bir insanlık durumunun da olanağını teşkil etmektedir.

Kant'ın bir insanlık durumunu, evrenin mekanik işleyişine tabi olmayan bir yaşam dünyasını tanımlaması, onun evrene ilişkin mekanist bir açıklamayı desteklemesiyle

¹³² A.g.e. Kaynak: <http://records.viu.ca/~johnstoi/kant/kant2e.htm>

ilk bakışta çelişir görünebilir. Ancak Kant'ın insanın eylemliliğinde de varlığını sürdürdüğünü düşündüğü zorunluluk ve özgürlük, doğal olan ve insansal olan arasındaki gerilim ya da çatışma göz önüne alınırsa, evrene ilişkin Newtoncu bir yaklaşımın yanında yer alan Kant'ın, insanı hem bu evrenin bir parçası hem de kendisine özgür bir dünya kurabilen varlık olarak görmesini engellemez. Kant'ın kosmogonisinin, Newtoncu düzen kavramıyla ilişkisi, bu düzenin akılsallığını açıklama tarzı, onun insansal edimlerde var olduğunu düşündüğü çatışmayı da anlamak bakımından önemlidir.

Newton'ın doğa yasalarını evrenin oluşumuna uygulayan Kant, çekim yasasının itme ve çekme kuvvetleri sayesinde bize bütün düzeni ve maddi doğanın mekanizmini açıkladığını öne sürer. Kant'a göre evren, sonsuzluğa yayılmış sınırsız bir gelişme halidir ve evrenin gelişim sürecinde bir plana göre hareket eden gizli bir elin ya da tanrısal bir gücün araştırılması anlamsızdır. Bunlar deneyimi aşan ve insan aklı için araştırılması mümkün olmayan şeylerdir. Bu nedenle herhangi bir kesinlik ilkesi ancak evrenin kendi yasalarının gözlemlenebilir iç işleyişi sayesinde mümkün olabilir. Bu düşünceleriyle Newton'ın teleolojik açıklama modelini aşan Kant'a göre düzen, güzellik ve doğanın harmonisi gibi olguların varlığı, onların doğrudan tanrısal yaratımın delili olduklarını göstermez. Zira bütün bu olgular maddenin kendisinin doğal yasalarından türetilir. Maddenin ve hareketin temel yasalarıyla evreni açıklamak anlamına gelen bu yaklaşım, mekanist doğa anlayışı ile de karıştırılmamalıdır; çünkü Kant'a göre, mekanist doğa anlayışının hareketin başlatıcısına ilişkin yol açtığı ontolojik kabuller, fenomenal açıklama modelini aşan kabullerdir. Kant, bütün evreni kaplayan doğa mekanizmasının arkasında, maddi güç ve yasaların ya da her şeyi belirleyen Tanrısal bir iradenin değil, "Tanrısal aklın ebedi idesinin" bulunduğunu belirtir. Sonsuz nedenler dizisi içinde bu akıl, Kant'a göre, doğanın Tanrısal düzenden bağımsız işleyen ve Tanrı tarafından kendi başına bırakılmış yasalarını kavrayabilir. Heimsoeth'a göre Kant burada bir *fiziko-teoloji*

yapmaktadır, yani doğanın kitabından Tanrı'nın okunması yoluyla bir Tanrı düşüncesine varılabileceğini düşünmektedir. Ancak bu Tanrı idesi evrene düzen ve yasalarını dikte eden bir ide olmayacaktır.¹³³ Doğanın kendi işleyişi içindeki yasalara bakılarak Tanrısal olanın bu yasalarla özdeş bir etkinlik içinde olduğunu söylemek, Kant'a göre dogmatik metafiziğin saf mantıksal çıkarımlarla ulaştığı bir sonuçtur. Doğanın iç işleyişinden ve özgül yasalarından hareketle Tanrıya varılamaz. Aksine, kendi kuruluş yasalarını kendilerinde barındıran sistemlerin ve düzenlerin bir bütünü olan doğa idesinden hareketle bir Tanrı idesinin varlığından söz edilebilir. Diğer yandan evren, belli bir başlangıcı olsa da insan için sonu henüz deneyimlenmemiş ve sonsuz bir gelişme içinde olan ve hayranlık uyandırıcı bir düzenlilik içinde giderek genişleyen bir yapıdır. Kant, *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı*'nda bunu şu şekilde ifade eder:

Sonsuzluk uzayın sonsuzluğu ile birleşmedikçe, Yüce varlığın kendini gösterme biçimlerini kapsamaya yeterli değildir. Sistemimizdeki doğa düzenine bakarak diyebiliriz ki yaratılış, daha doğrusu doğanın gelişimi ilk önce bu merkezde (doğada) başlar ve sürekli gelişip ilerleyerek daha uzaktaki bölgelere uzanır, böylece sonsuzluğun ilerlemesi içinde sonsuz uzayı dünyalar ve sistemlerle doldurur. ...Evren hiçbir zaman tam ya da tamamlanmış değildir. Gerçi bir başlangıcı vardır, ama bu sürecin sonu hiçbir zaman gelmeyecektir.¹³⁴

Heimsoeth'a göre Kant, burada insanı evrenin büyüklüğüne ve düzenliliğine hayranlık duyan bir varlık olarak konumlandırırken, insanı felsefesinin merkezinden uzaklaştırarak ele almıştır: "Evrenin büyüklüğü, sonsuzluğu, düzenleri ve değişimleri

¹³³Hans Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, Çev: Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, 2007:30

¹³⁴Kant, Immanuel, *Universal Natural History and Theory of the Heavens or An Essay on the Constitution and the Mechanical Origin of the Entire Structure of the Universe Based on Newtonian Principles*, Trans: Ian Johnston,

Kaynak: <http://records.viu.ca/~johnstoi/kant/kant2e.htm>

ile dopdolu olan bu gençlik yazısında Kant, insandan pek söz etmez. Sonsuz nedensel olaylar içinde insana, onun özgürlüğüne yer kalmamışa benziyor.”¹³⁵

Heimsoeth’un bu yorumunu *Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı* ile Kant’ın gençlik çağının ikinci yapıtı olan *Fiziki Monadoloji*’yi (1756) bir arada düşünerek ele aldığımızda, aslında Kant’ın düşüncesinde epistemolojik bir sorunu teşkil eden insanın evrendeki yerinin ne olduğu sorusunun, başlangıçtan itibaren özgürlük-zorunluluk geriliminde sürdürüldüğünü söyleyebiliriz. Aynı zamanda insanın evren karşısındaki hayranlığının, onun kendisini evrenin dışında ya da evrendeki bu düzenlilik içinde pasif bir alımlayıcı konumuna düşürdüğü anlamına gelmediğini görürüz. Evrenin düzenine hayranlık, aslında tıpkı gezegenler arasındaki bağıntılara duyulan hayranlıkta olduğu gibi, birbiriyle bağıntıda olan sistemlerin ve tikelliklerin sahip oldukları bu *bağıntı ilkesine* hayranlıkla özdeşir.

Frederic C. Beiser’a göre, *Fiziki Monadoloji* empirik fizikten farklı olarak metafiziği, doğanın şeylerin içindeki güçlerin keşfi olarak konumlandırır ve bu yönüyle aslında doğanın mekaniğinin gözlemi ya da dışsal yasaların belirlenimine indirgenmiş bir yasalılıktan çok, evrenin kendi iç işleyişinin yasalarını bulmaya çalışır. Böylece Kartezyenler ile Leibnizciler arasında “uygun bir güç ölçütü” tesis etmeye çalışan Kant, metafiziğin ne Leibniz’in düşüncesindeki dinamik kavranılışının ne de Kartezyenlerin doğaya dair matematik metodu içindeki kavranılışının yeterli olacağını düşünür.¹³⁶ Daha sonra *Saf Aklın Eleştirisi*’nde ortaya koyacağı metafizik eleştirisiyle de geleneksel kozmolojik argümanlara iki noktada itiraz eder. Beiser’a göre bu iki temel noktadan birincisi doğadaki düzen, güzellik ve harmoninin, onun doğrudan Tanrı’nın ya da doğayı biçimlendiren bir zanaatkarın yaratımı olduğunun kanıtı sayılamayacağıdır. Diğeri ise bizim bu kanıtlardan hareketle sonsuz, her şeyi bilen ve

¹³⁵ Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, Çev: Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, 2007:30.

¹³⁶ Frederic C. Beiser, “Kant’s Intellectual Development: 1746-1781”, *The Cambridge Companion to Kant*, Ed: Paul Guyer, Cambridge University Press, 2005:31

her şeye kadir bir Tanrı düşüncesine değil, sadece bilge, güçlü ve iyiliksever bir yaratıcı kavrayışına ulaşabileceğimizdir.¹³⁷

Bu temellendirmeler içinde Kant, evrenin oluşumuna ve düzenine dair bilgiyi, insanı tamamen dışarıda bırakarak elde etmeye çalışan geleneksel metafizik anlayışlara, fiziki önermelere antropolojik bir boyut kazandırmak suretiyle itiraz etmektedir. Onun fiziki temellendirmelerle uğraşma biçiminin antropolojik olduğunu, evrenin oluşum ve düzenine dair aşkın ve belirleyici hakikatlerin reddine dayalı olarak sunduğu yeni kavrayış biçimine dayanarak iddia edebiliriz.

Öyle ki onun, Tanrı'nın varlığına dair mantıksal çıkarımları dahi antropolojik bir bakış açısını yansıtmaktadır. Bu bakış açısı içinde zorunlu varlık da dahil olmak üzere, evrende bilgisine ulaşmayı amaçladığımız her şey insanla olan bağıntısı içinde kavranılmaktadır. Onun fiziksel ya da mantıksal temellendirmeler de dahil bütün problemleri ele alış biçimi antropolojiktir. Yalnız burada hemen belirtmeliyiz ki bu Feuerbach'ın yaptığı türden bir materyalist antropoloji olmayacaktır. Nitekim Kant bunu 1773-1780 yılları arasında kaleme almış olduğu *Metafizik Üzerine Notlar*'da da ortaya koyar.¹³⁸ Burada Tanrı bile neredeyse insanın kendi yetilerinin en mükemmel hali içinde Tanrı olabilmektedir:

Zorunlu varlık yalın bir varlıktır: Eğer bir varlığın bütünü zorunluysa, parçaları da zorunlu olacağından bu durumda pek çok zorunlu varlıktan söz etmek gerekecektir. Bu nedenle dünya zorunlu bir varlık olamaz. Zorunlu varlık, mümkün diğerleri arasındaki en yüksek iyidir; iyilik, varoluşunun değeri hiçlikle özdeşleştirilemeyecek bir gerçekliktir. Böylece iyilik, her şeyin iyi bir biçimde gerçekleşeceği bir zemini teşkil eder. İyi

¹³⁷ A.g.e., s: 39

¹³⁸ Kant'ın *Metafizik Üzerine Notlar* adlı eseri, Erich Adickes'nin 1926 ve 1928'de "Metafizik" adıyla yayımladığı ve Kant'ın eserlerinin Akademi edisyonunun 17. ve 18. ciltlerini teşkil eden bölümün, Paul Guyer tarafından İngilizceye çevirisidir. Bu notların büyük bir kısmı, Kant'ın derslerinde tutulmuş notlardan oluşmakla birlikte *Saf Aklın Eleştirisi*'nden daha geniş bir biçimde teorik felsefenin sorunlarına eğildiği ve aynı zamanda Kant'ın pratik felsefesinin ve moral teolojisinin metafizik temellerini sağladığı gerekçesiyle Kant yorumcuları tarafından son derece önemli bulunmaktadır.

ise, şeylerle, kavrama yeteneğine ve duygulanıma sahip olan ve kendi iyisi ile aynı zamanda bu şeylerin dayanağını da sağlayan bir varlık arasındaki bağıntıda ortaya çıkar. Zorunlu varlık, en mükemmel anlama yetisine ve iradeye sahip olan varlıktır. Böylece zorunlu varlık, anlama yetisi ve iradesiyle, bütün her şeyin dayanağını teşkil etmiş olan bir *kişidir**; yani o Tanrıdır.¹³⁹

Leibnizci etkinin sürdüğü açıkça belli olan yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılabilir gibi, burada antropolojik ve moral olan aynı zemine yerleştirilmektedir. Kant, eleştiri öncesi dönemde insan doğası üzerine konuşurken de tıpkı Tanrı üzerine konuştuğu tarzda moral olanla antropolojik olanı aynı zeminde ele alacaktır:

İnsan doğasının saygınlığı sadece özgürlük içinde olanaklıdır; zira sadece özgürlük vasıtasıyla biz değerli ya da iyi hale gelebiliriz. Fakat bir insanın saygınlığı (değerliliği) özgürlüğün kullanımına dayanır; böylece özgürlük, onun kendisini, iyi olan her şeyin değeri kılmasına neden olur. İnsan kendisini bu iyinin değeri haline getirir, fakat aynı zamanda kendi doğal eğilimlerinde bulunduğu kadar kendisi de bu iyiye katılır ve bu iyiye katılmayı ancak diğerlerinin özgürlüğünü de kabul ettiğini dışavurarak mümkün kılar.¹⁴⁰

Kant burada moral iyinin, insana verili bir doğadan değil, diğerleriyle birlikte ve otonom bir biçimde kurulan bağıntıdan kaynaklandığını ortaya koymaktadır. İnsanın kendi moral varlığını ifşa edebilmesinin tek yolu, otonom bir birey olarak diğerlerini hesaba katan bir düşünümü gerçekleştirebilmesi ve bunu eylemlerinin kılavuzu haline getirebilmesidir. Kant, insanı moral ve pratik alanda tanımlarken fiziksel yahut tinsel bir doğadan değil, insanın kendi kapasitelerini görünür kıldığı etkinliklerden hareket eder. Bu nedenle daha sonra da inceleyeceğimiz gibi, ilk defa Kant'ın düşüncesinde tanık olduğumuz moralitenin bir bağıntı ilkesi olarak tesisi, felsefi bir antropolojinin en

* İtalik eklenmiştir.

¹³⁹ Immanuel Kant, "Notes on Metaphysics", *Notes and Fragments: The Cambridge Edition Of The Works of Immanuel Kant*, Ed: Paul Guyer, Cambridge University Press, 2005: 85

¹⁴⁰ A.g.e., s: 441

görünür biçimde kendisini açığa vurduğu bir bakış açısı değişimini temsil etmektedir. Pragmatik bakış açısına yerleşmek olarak adlandıracağımız bu değişim, insanı doğanın zorunluluğundan olduğu kadar kendisine verili moral-kültürel kodların belirleniminden de kurtararak kendi eylemlerinin otonom faili olarak bir özgürlük alanında tanımlamaktadır. Ortak bir dünyanın moral iyi ilkesi uyarınca diğerleriyle bağıntı içindeki tesis edilmesi, Kant'ın Rousseau etkisindeki moral-politik meselelere ilişkin görüşleri içinde daha da açık bir biçimde ortaya çıkacaktır. Rousseau etkisindeki döneme kadar ise antropolojik bakış açısı kendisini evrenin kavranılışı, insanlık onuru, insansal kapasitelerin analizi ve metafiziğin temel sorunlarına dair tartışmalar içinde gösterecektir. Bu nedenle onun evrenin oluşumu ve düzeni ile ilgili yasaların kavranılışını, insanın bilme kapasitesi ile bağlantılı bir mesele olarak ele almış olması, salt epistemolojik bir çözüm geliştirmek amacıyla ortaya koyduğu bir özgünlük olarak görülemez. Bu özgün çözümün arkasında biz, kendisini daimi olarak gösteren ve aynı zamanda bir kavrama metodu olarak sunan felsefi antropolojiyi buluruz.

O halde Kant'ın felsefi antropolojisinin ard alanında, onun evrenin oluşumu ve düzeni ile ilgili yasaların kavranılışını insanın bilme kapasitesi ile bağlantılı bir mesele olarak ele almış olması yatar. Kant'ın bu yaklaşımı, aynı zamanda bilimlerin yapısına ilişkin bakış açısının da göstergesidir. Nitekim Micheal Friedman, Kant'ın, evrensel çekim yasasına dair tartışmasında “saf doğa bilimlerinin” ya da “saf doğa doktrininin” yapısını ortaya koymaya çalıştığını düşünür. Ancak bu uğraş içinde Kant'ın, Newton'ın evrensel çekim yasası ile Kepler'in gözlemlenebilir rölatif hareketler yasasını birleştirerek, deneyimin transandantal ilkelerini (yani saf doğa biliminin metafizik ilkelerini) saptamaya çalışırken, cisim, nedensellik ve biraradalık arasındaki bağıntısal kategorileri ortaya çıkarmaya çalışmış olmasının ayrı bir önemi vardır.¹⁴¹

¹⁴¹ Michael Friedman, “Causal Laws and The Foundations of Natural Science”, *The Cambridge Companion to Kant*, Ed: Paul Guyer, Cambridge University Press, 2005:176-177

Friedman'a göre Kant bu bağıntıları, genel olarak Newton'ın evrensel çekim yasasını, özel olarak da benzerlik ilkesini aklın düzenleyici kullanımının bir örneği olarak sunmak üzere geliştirir. Benzerlik, türe özgü kavramlar arasındaki farklılıkların, tıpkı cisimlerin evrensel yasaların çekim gücü içinde olduğu gibi, aklın yasaları altında hareket etmeye rıza göstermelerini sağlayan bir ilkedir. Dolayısıyla burada Kant'ın transandantal felsefesi içinde merkezi öneme sahip bir düşüncenin ortaya çıkış anı olarak *aklın düzenleyici kullanımı*, doğa bilimlerine meydan okumanın bir yolu olarak konumlandırılmış olmaktadır.¹⁴²

Friedman'ın sözünü ettiği bu kullanım, *transandantal ben*'in a priori kapasitelerinin, farklı deneyimlerle içeriklendirilmesine rağmen yine de bir benzerliği mümkün kılan yapısını ortaya koyar. Doğadaki işleyişi aklın planına göre açıklayan Galilei'nin yaklaşımına bir itiraz olarak Kant, benzerlik yasasının doğadaki gözlemlerden hareketle de açıklanabileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla Kant, bir şeyin bilinebilmesi için öncelikle onun saf kavramının içine yerleştirilecek olan empirik varlığının araştırılması gerektiğini ve bilmeye temel oluşturacak olan şeyin aklın mantıksal ilkeleri değil, transandantal ilkeleri olması gerektiğini düşünmektedir. *Transandantal ben*, nesnesiyle bir yaratım ilişkisi içine girdiği anda kendi kapasitelerinin tam kullanımına sahip bir varlık olarak kendisini de gerçekleştirmiş olmaktadır. 1773-1780 yılları arasındaki metafizik notlarında Kant, bilginizin sınırlandırılmasının, aklın kuruculuğunun yanı sıra düzenleyici niteliğini de sağladığını şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

İdeler nesnelerin kavramları olarak aşkın iken, anlama yetisinin kavramlarının kullanımı içkindir; fakat bunlar tamamlanmış düzenleyici

¹⁴² A.g.e., s:241

ilkeler oldukları ve böylece aynı zamanda bilgimizin sınırlarının belirlenimi haline geldikleri için eleştirel bakımdan içkindirler.¹⁴³

Görüldüğü gibi Kant bu yazılarında, nihai olarak insanın bilme yetisini ele almakta ve bunun, sadece insan aklının doğadaki yasaların incelenişine dayalı olarak ulaştığı sonuçlarla mümkün olabileceğini düşünmektedir. Bu nedenle metafiziğin görevini yeniden tanımlamaya çalışan Kant'a göre, septik şüphe metodu ya da aklın serbest spekülasyonu metafiziğe temel oluşturamaz. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde daha da olgunlaştırılacak olan bu görüş, insansal kapasiteleri fenomenal olan içinde ele alan ve insanın evrendeki konumunu bu kapasitelere sahip olmak bakımından değerlendiren bir temellendirmeyi ortaya koyacaktır. O halde Heimsoeth'un insandan uzaklaşma olarak tanımladığı kozmoloji içinde Kant, insanı doğanın yasaları altındaki bir belirlenimden kurtarmak amacıyla bu kozmolojinin belirleyici unsuru ya da konusu haline getirmekten kaçınmış ve doğanın işleyişini sağlayan evrensel yasalar üzerine yoğunlaşmıştır denilebilir. İnsan aklını bilgisine ulaşamayacağımız şeylerle sınırlandıran Kant, çeşitli evren ve doğa tasarımlarının bir sınırı olmasını, bu sınırın da insan aklının kendisini mekanik açıklamalardan ve spekülasyonlardan arındırması ile mümkün olabileceğini düşünmekteydi.

Frederic Van De Pitte'ye göre, Kant bu dönemde spekülatif bir biçimde de olsa fizik ve matematiği ele aldıktan sonra bunları teoloji, moralite ve öznellik konuları içinde düşünmüştür. Buradaki özne belki alışıldık anlamda pratik bir özne değildir; ancak spekülatif anlamda pratiktir; eğer paradoksal olarak görülmezse, teorik anlamda pratik öznedir diyebiliriz.¹⁴⁴

Pitte'in sözünü ettiği bu pratik boyut, aslında Kant'ın, Kritiklerden önceki yazılarında, 1760-1770 yılları arasında özel bir yer atfedilerek değerlendirilen düşünceleri içinde

¹⁴³ Immanuel Kant, "Notes on Metaphysics", *Notes and Fragments: The Cambridge Edition Of The Works of Immanuel Kant*, Ed: Paul Guyer, Cambridge University Press, 2005: 249

¹⁴⁴Frederick P. Van De Pitte, *Kant as Philosophical Anthropologist*, Nijhoff, 1972: 11

bile açıkça görülmektedir. Kant'ın kendisinin de "1769 yılı bana ışık getirdi" ifadesiyle belirttiği bu periyot içinde, doğa bilimlerinin sorunlarından ziyade pratik sorunların ön plana geçtiği görülür. Kant daha gençlik yıllarında Crusius'un etkileriyle başlayan rasyonalist metafiziğin temel sorunlarının çözümüne, Tanrı'nın varlığının ontolojik kanıtının mümkün olup olamayacağı üzerine düşünmekle işe başlamıştır. Descartes'la başlayan ontolojik kanıtlamanın yeniden ele alınışı, "yetkin bir varlık olarak" Tanrı'nın mantıksal çıkarımlarla gerçek bir varlık olduğunu ortaya koymaya yönelmişti. Mantığın *çelişmezlik ilkesi*'ne dayandırılarak ispatlanmaya çalışıldığı bu yöntem içinde Tanrı, sadece varlığı kanıtlanabilir bir şey olarak değil, en sağlam bilgi formu olarak da anlam kazanmaktaydı. Kant'ın 1760'lı yıllarda bu soruna özgün bir çözüm getirdiği düşünülemez. Zira Kant, analitik ve sentetik yargılar ayrımını henüz geliştirmemişti. Ancak bu kanıtlama yöntemine bakışı ve pratik olana dönüşü nedeniyle Kant'ta bir felsefi antropolojinin imkanının başlangıçtan itibaren bulunduğunu ve epistemolojik problemin insanın *kosmos* içindeki yerinin yeniden tanımlanması ile temel bir bağıntı içinde sürdürüldüğünü görebiliriz.

Aslında Kant, Königsberg'de 1755-1756 yılları arasında dersler vermeye başladığında antropolojiye olan ilgisini öne çıkaracak ders içeriklerini ve küçük risaleleri oluşturmaya başlamıştır. Fiziki coğrafya üstüne verdiği dersler bunlardan biridir. Bu derslerde Kant, insansal eğilimleri insanların içinde yaşadıkları iklim, çeşitli yaşam biçimleri, önyargılar ve inançlar çerçevesinde açıklamaktadır. Daha çok fiziki antropolojinin konu ve yönteminin benimsendiğini düşündüren bu dersler içinde Kant'ın aslında bir felsefi antropoloji ortaya koymak niyetinde olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Bu derslerin içeriğinden hareketle onun felsefi antropolojisinin açıklanamayacağı konusunda fikir birliğine varılmış olmakla beraber, Kant'ın bu dersleri bir antropolojiye temel sağlamak için mi yoksa bizzat bir felsefi antropoloji olarak takdim etmek niyetinde olduğu için mi verdiği tartışmalıdır. Kant'ın felsefi antropolojisi üzerine ayrıntılı çalışmalarıyla tanınan Holly L. Wilson, bu tartışmanın yönünü değiştirmek gerektiğini ve antropolojinin kaynakları ile üzerinde tesis edildiği zeminin ayrılmasının gerektiğini öne sürer. Wilson'a göre antropolojinin üzerinde yükseldiği temeller psikoloji derslerinde atılmıştır; ancak onun kaynakları fiziki

antropolojide bulunur.¹⁴⁵ Önemli bir Kant uzmanı olan Manfred Küehn'e göre ise onun bir *dünya bilgisini* sunmayı amaçladığı fiziki coğrafya dersleri antropolojisinin kaynaklarını teşkil edebilir. Zira Königsberg'den çıkmamış bir filozof için başka dünyaların tanıtılması, aslında öğrencilerine dünya üzerindeki çeşitliliği ve farklılığı gösterme çabası olarak yorumlanabilir.¹⁴⁶ Wilson, *Antropoloji* derslerinin fiziki coğrafya derslerinden birkaç yıl önceye dayanması nedeniyle, fiziki coğrafya derslerinin aslında bu derse içerik kazandırmak amacını güttüğünü öne sürer.¹⁴⁷ Wilson'ın bu yorumuna benzer biçimde yukarıda açıklamaya çalıştığımız eleştiri öncesi dönemin ilk yazılarında da antropolojinin tam teorik zeminini olmasa da kaynaklarını bulduğumuzu, pratik sorunların öne çıkmaya başladığı ikinci dönemde ise bunun daha belirgin hale geldiğini söyleyebiliriz. Ancak Kant'ın felsefi antropolojisini bu derslerle sınırlandırmak mümkün değildir. Onun ırk kavramına göndermede bulunmakla itham edilmesine neden olan bu dersler, aslında çeşitli yaşam tarzlarını ve insansal çeşitliliği fenomenal olandan hareketle tanımlamak içindir. Bu derslerde Kant'ın günümüzde pek çok bakımdan eleştiriye maruz kalacağı ifadeler de mevcuttur, ancak Küehn'in de üzerinde durduğu gibi, Kant'ın bunları anlatmaktaki amacı, üstün ya da aşağı ırk kavramlarına göndermede bulunmak değil, insansal çeşitliliği ifade edecek somut örnekler sunmaktır. Wilson da bu düşüncüyü destekleyecek bir biçimde, Kant'ın antropoloji dersleri ile fiziki coğrafya derslerini birleştirdiğini ve böylece onun fiziki coğrafya derslerini vermekteki amacını açıkça ortaya koyduğunu düşünür. Özellikle *Farklı İnsan Irkları Üzerine Bir Deneme* adlı yazısında, bu iki dersi *Pragmatik Dünya Bilgisi (Pragmatische Weltkenntnis)* adı altında birleştirmektedir. Bu yorumlara rağmen Kant'ın fiziki coğrafya derslerinde kullandığı ifadeler, bugünden bakıldığında onun antropolojisiyle taban tabana çelişen ifadelermiş gibi görünebilir:

¹⁴⁵ Holly L Wilson; Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning and Critical Significance, State University of New York Press, 2006: 3

¹⁴⁶ Manfred Küehn; "Introduction", *Anthropology from of Pragmatic Point of View*, Ed: Robert Loudon, Cambridge University Press, 2006: ix

¹⁴⁷ Fiziki coğrafya dersleri 1775, Antropoloji dersleri ise 1772 yılından itibaren verilmeye başlanmıştır.

Afrika zencilerinin (negroes)* doğalarında kendi değerlerini yükseltecek bir duyarlılık yoktur. Mr. Hume, hiç kimsenin, yeteneklerini ortaya koymuş bir zenciye dair tek bir örnek aktaramayacağını ve beyazlar arasında devamlı olarak bazılarının en alt tabakadan yükselmesine ve üst düzey yeteneklerle dünyada saygı kazanmasına rağmen, ülkelerinden başka yerlere taşınan yüzbinlerce siyah arasından, üstelik çoğu da özgür bırakıldığı halde, hala sanatta ve bilimde ya da takdire değer herhangi bir konuda büyük bir şey ortaya koymuş bir tanesinin bile bulunmadığını iddia eder. Öyleyse temel olan, bu iki insan ırkı arasındaki farktır ve bu kendisini renklerde olduğu kadar onların zihinsel kapasitelerinde de belli eder. Fetiş dinlerinin onlar arasında çok yaygın olması belki de insan doğasında olanaklı bir saçmalığın görünüşe çıkması olarak derin bir biçimde saplanılan bir putperestliği ifade eder. Bir kuşun tüyü, bir ineğin boynuzu, bir yumuşakçanın kabuğu ya da üzerinde uzlaşılan başka bir nesne, birkaç sözcükle kutsandığı anda bir saygı nesnesi, üzerine dua edilen bir şey haline gelir. Siyahlar* zenci davranışı gösterdikleri zaman anlamsız davranışlarda bulunurlar, bu nedenle birbirlerinden gerekirse dayak yoluyla ayrı tutulmalıdırlar.¹⁴⁸

Kant'ın bu ifadeleri onun eleştirel felsefesi ile taban tabana zıt bir görüşü ifade eder görünmektedir. Ancak Wilson'un görüşlerine başvurarak biz, bu ifadelerde Kant'ın öğrencilerine farklı ulusal karakterleri tanıtmak gibi naif bir amaca hizmet etmek dışında bir niyetinin bulunmadığını iddia edebiliriz. Başka bir deyişle Kant'ın buradaki amacı, öğrencilerine bir “dünya bilgisi” sunmaktır. Wilson'a göre bu derslerde skolastik bir yöntem izlenmemekte, öğrencilerin dünyayı tanımalarını sağlayacak

*Kant'ın sözünü ettiği düşünceler Hume'un “Ulusal Karakter Üstüne” adlı yazısında siyahların, uygarlığı temsil eden beyazları rahatsız ettikleri, kaba ve barbar oldukları ve bilimlerden ve sanattan anlamadıkları üzerine yazdığı dipnottan alıntıdır. Bkz: David Hume, “National Character”, *The Philosophical Works of David Hume*, Vol.III, Bristol: Thoemmes Press, 1996: 228.

*Kant, burada black (siyah) ve negro (zenci) arasında bir ayırım yapmaktadır. Kastettiği ayırım, Avrupa'da yaşayan siyah derililer ve Afrika yerlileri arasındaki farklılıktır.

¹⁴⁸Kant, Immanuel, Notes on Lectures of Physical Geography,

Kaynak: <http://www.philosophicalmisadventures.com/?p=20>

araştırmalar ele alınmaktadır.¹⁴⁹ Nitekim bu derslerin içeriğinde bir yandan farklı ırklara ilişkin saptamalar yapılırken, diğerk yandan evrensellik, öznelerarası bağıntı ve eşitlik talep eden düşüncelere de rastlanmaktadır. Kant'ın o dönemde ders notları olarak da kullandığı elyazmalarından birinde şu ifadeler geçmektedir: “İnsan bir hayvan olarak dünyaya, kişi (person) olarak da hakların kullanımına ve bunun sonucu olan irade özgürlüğüne ve dolayısıyla haklara sahip bir varlıktır.(...) Tanrı, dünya ve ben: Dünyadaki düşünerek varlık tüm bunlarla bağıntı içindedir.”¹⁵⁰

Burada Kant'ın sözünü ettiğı bağıntı ilkesi, bütün insanlar için geçerli olan ve herkeste bulunan bir kapasite yoluyla kurulabilir bir bağıntıdır. *Ben*'in dünya ile olan bağıntısı, onun bir *persona* olarak bütün diğerkleri ile olan bağıntısını ifade etmektedir. Kant'ın, daha sonra *Saf Aklın Eleştirisi* ile epistemolojik düzlemde başlayıp, *Yargıgücünün Eleştirisi* ile estetik ve politik temellendirme içinde takdim edeceğı ve ben'in kendi kendisini gerçekleştirmesi için zorunlu bir koşul olduğunu ileri sürdüğü “bütün diğerkleri ile bağıntıda olmak” durumu, bu dünyasallığın pratik anlamdaki değerk ve önemini de ortaya koymaktadır.

Dünya, Hannah Arendt'in de ortaya koymuş olduğı gibi, geometrik bir uzam olarak içine yerleşilen bir şeyi değerk, içinde müşterek bağıntıların kurulabildiğı paylaşılan bir yer olarak anlam kazandığı zaman, içinde insansal özgürleşimin gerçekleşeceğı bir “yuva” haline gelmektedir. O halde Arendt'in de üzerinde durduğı gibi, maddi ya da biyolojik olanın alanı *doğa* ve insansal olanın alanı *dünya* arasındaki fark, zorunluluk ve özgürlük arasındaki farktır ve insansal varoluşun gerçekleşeabilmesi, ancak insanın doğanın zorunluluğundan çıkabilmesi ile mümkün olacaktır. Bu zorunluluktan çıkma,

¹⁴⁹ Holly L. Wilson, Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning and Critical Significance, State University of New York Press, 2006:21

¹⁵⁰ Immanuel Kant, *Opus Postumum*, Trans: Eckart Förster and Michael Rosen, Cambridge University Press, 1993: 239

aynı zamanda kendi benliğinin kapalılığını aşma ve diğerleri ile deneyim temelinde müşterek bağıntılar kurabilmenin de yegane yoludur.¹⁵¹

İleride de değineceğimiz gibi, Kant tam da bu yüzden, felsefi bir antropolojiyi empirik verilere dayalı bilim alanlarından ayırmak istemektedir. Kant’a göre antropoloji, herhangi bir tikel kültüre, ırka ya da gruba referansla tesis edilecek empirik bir inceleme alanı olamaz. Kant’ın fiziki antropolojinin çıkarımlarını açacak bir antropoloji tesis etmek istediğini bildiğimiz için, Wilson’ın Kant’ın fiziki coğrafya dersleri ile antropoloji derslerini birleştirmesinin, antropolojiyi bir “dünya bilgisi” olarak sunması isteğine dayandığı konusundaki görüşünü benimseyebiliriz:

Eğer ırk antropolojisi Kant’ın fiziki coğrafya derslerinde geliştirilmiş ise o zaman pragmatik antropolojinin de fiziki coğrafya derslerinde geliştirildiğini iddia etmemiz gerekir. Buna göre doğal eğilimlerin (hayvansal, teknik, pragmatik ve moral) nihai nedenselliği hem ırk antropolojisi hem de pragmatik antropoloji üzerinde temel bir role sahiptir. Oysa ki Kant ırk düşüncesi üstüne kendi pozisyonunu bütün insanların paylaştığı ‘insanlık’ idesinde tesis eder. Bu düşüncede ise bütün insanlar benzer doğal eğilimleri ve genleri paylaştıkları için, onların türü sürdürme gücü ve ırk içindeki farklılaşmaları doğal çevresel nedenlere bağlıdır. Başka bir ifade ile ırkların gelişimine neden olan doğal nedenler, üreme güdüsünün türü sürdürmeye dayalı gücünden etkilenmelerinden değil, sadece kendini koruma kapasitesinden kaynaklanmaktadır. (...) Görüldüğü gibi bu teleolojik perspektif içinde insan açıkça onun kaderi olan genler ve eğilimler ile donatılmış bir biçimde ele alınmıştır. Kant ise fiziki coğrafya derslerini kozmopolitan bir bilginin provası olarak ele almıştır.¹⁵²

Wilson’a göre Kant’ın fiziki coğrafya derslerindeki niyeti, başlangıçta saf bilimsel bir ilgidir. Yine Kant’ın amacı, seyahatnamelerden güvenilir bir bilgi çıkartmak ve bunu meşru bir akademik disipline dönüştürmektir. Ancak kısa bir süre içinde Kant bu dersleri öğrencilerin ilgileri çerçevesinde genişleterek, “kozmpolitan bir bilgi” türü

¹⁵¹ Nilgün Toker, “Dünyalı Olmak”, *Hasan Ünal Nalbantoğlu’na Armağan: Symbolea in Honorem*, Derleyenler: Adile Arslan Avar-Devrim Sezer, İletişim Yay., 2008: 296-297

¹⁵² Holly L. Wilson, *Kant’s Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning and Critical Significance*, State University of New York Press, 2006:21

olarak tesis etmeye çalışır. Böylece Kant'ın daha ilk yazılarından itibaren gerek derslerinde kullandığı notlar gerek elyazmaları gerekse ders içeriklerinden elde edilen bilgiler de göz önüne alındığında, antropolojiyi genelleştirilebilir bir bilgi formu olarak sunmaya çalıştığı öne sürülebilir. Wilson, antropolojinin Kant'ın düşüncesinde birdenbire ortaya çıkan bir ilgi olmadığını, başlangıçtan itibaren onun felsefesinin merkezi ilgisi olduğunu öne sürerken, aynı zamanda bize Kant'ın felsefesine dair temel bir tartışma konusu olan *pratik aklın önceliği* meselesini değerlendirmek için de bir yol açmaktadır.

Susan Neiman, bu meselenin Kant'ın insan doğası idesini onun potansiyel özgürlüğünde tanımlaması ile başladığını öne sürer.¹⁵³ Neiman'ın *Pratik Aklın Eleştirisi ve Ahlak Metafiziğini Temellendirilmesi* ile birlikte başladığını düşündüğü ve Kant'ın moral felsefesi içinde anlam kazandığını öne sürdüğü *pratik aklın önceliği meselesinin* kaynakları, Kant'ın yukarıda anlatılan ilgileri ile birleştirildiğinde, daha da geriye götürülebilir. Genellikle Kant'ın eleştirel felsefesinin kilit noktası olarak kabul edilen bu mesele, Descartes'ta öznenin bir bilinç varlığı olarak her şeyi açıklama ve temellendirme koşulu olarak sunulmasına karşı, insan aklının aktif ve moral karakterini merkeze alan bir düşünümü ifade etmektedir. Kant'ın eleştiri öncesi yazılarındaki antropolojik olanakların ele alınışı, pratik aklın önceliği ilkesinin başlangıçtan itibaren Kant'ın felsefesine içkin olduğunu ortaya koyar.

1760'ta yazdığı *Gaipten Haber Veren Bir Adamın Düşleri* (Dreams of a Spirit-Seer* Illustrated by Dreams of Metaphysics) adlı eserinde, rasyonel teolojinin problemleri ve ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi ile ilgilenirken Kant, aklın spekülatif kullanımını daha o zamanlarda eleştirmeye başlamıştır. Heiner Bielefeldt bunu şöyle ifade eder:

¹⁵³Susan Neiman, *The Unity of Reason Rereading Kant*, Oxford University Press, 1997:108

* Kant bu kavramı, Swedenborg'la alay etmek için kullanır.

Kant'ın aklın pratik kullanımının önceliği meselesi, eleştiri öncesi yazılarında da mevcuttur. Kant, *Gaipten Haber Veren Bir Adamın Düşleri*'nde boş metafizik spekülasyonları şiddetli ve ironik bir biçimde reddederken Sokrates'e göndermede bulunur. Bilim bir kez döngüsünü tamamladığında, doğal ve zorunlu olarak makul bir şüphe noktasına ulaşır ve isteksiz bir biçimde kendisine seslenir: Anlayamadığım ne kadar da çok şey var! Buna karşın akıl, önce deneyim tarafından olgunlaştırılır ve bilgelik haline geldiğinde, pazaryerinin ortasında neşeyle duran mallar gibi durur ve Sokrates'in ağzından itiraf edildiği gibi: 'İhtiyacım olmayan ne çok şey var!' demeye başlar. Kant bu yazısında, herşeyi bilme isteğinin insan aklını pratik amaçlarından alıkoyduğunu öne sürerken Sokrates'i onun kendi itirafından hareketle aslında bilgi olmayanın bilgisine sahip ve övgüye değer bir bilgisiz olarak değerlendirir. (...) Daha sonra da *Mantık*'ta ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde, aklın teorik kullanımında pratik olanın önceliğine dair Sokratik ilkeyi insanlık kavramı ile ilişkilendirir ve bilimsel doğruları değil, bunun yerine rasyonel güvenilirliğin formunu verecek yeni bir metafiziğin temellerini oluşturur.¹⁵⁴

Bilindiği gibi Kant'ta moralitenin temeli olan pratik akıl, bilgiyi yapan akıldan farklı bir yapıya sahiptir. İnsanın moral varlığının sonuna kadar götürülebilen ve bölünemeyen ilkeleri dünyayı bilmenin ve kavramanın ilkelerinden çok farklıdır. Alman felsefe geleneği içinde aklın kavramlarının mantık bakımından incelenmesi, Kant'ın bu kavrayışa anlığın yanında yeni bir alan, duyarlılık ve hayal gücü yetilerini dahil etmesiyle dönüşüme uğramıştır. Kant'ın 1764 yılında basılan bir yazısı, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nden çok önce onun estetik deneyimin öznesi olarak insana döndüğünü ve bunu moral olanla bağıntı içinde ele aldığını gösterir. *Güzel ve Yüce Duyguları Üstüne Gözlemler* adlı yazısında Kant, güzelliğin incelenmesinin bizi yalın ve artık bölünemez duyumlara götürdüğünü öne sürer. Bu araştırmalar, iç yaşantımızın en son noktasına kadar götürülerek, insan doğası üzerine çözümlemeler yapmayı sağlar ve bu bakımdan felsefenin alanına dahil edilmelidirler. Bu yazısında Kant, aklın bilme yetisi yanında duyguların ve arzulama yetisinin de hesaba katılması gerektiğini vurgular. Daha sonra Kant, moral olan içinde bu duygu öğelerini terk etse de asla rasyonalist geleneğin akıl kavrayışına dönmeyecektir. Kant'ın duyguları hesaba

¹⁵⁴ Heiner Bielefeldt, *Symbolic Representation in Kant*, Cambridge University Press, 2003:21

katmasındaki neden, insanda *moral duygunun mevcudiyetini* ortaya koymaktır. Nitekim doğanın gücü karşısında insanın yaşadığı korku ve hayranlık duygusunun, onun kendi *sınırlılığının* ve *yazgılılığının* bilincine varmasını sağlaması, bu moral boyutun da temelini teşkil etmektedir. Çünkü insanda doğanın yüce karakteri üstüne yargıda bulunmayı sağlayan yargıgücü (güzeli değerlendiren yargıgücünden farklı olarak), insan doğasına, bu doğa içinde herkeste bulunan sağduyuya, yani pratik idelerin hissedildiği moral duygu durumuna işaret etmektedir:

İnsan doğasında takdire değer nitelikler ‘en büyük kusurlara sonsuz bir biçimde sınır koyması gereken uyumlu farklılıklar’ olmadıkça tesis edilemez. Korkutucu yücenin temel niteliği tamamen doğa dışı olması ise o zaman onun tehlikeli olması gerekir. Doğal olmayan şeylerde -yücede olduğu gibi- doğa dışılık bir parça beklenen bir şey olsa da aslında bu grotesk bir durumdur. Fantastik olanı seven ve bunun hayali olduğuna inanan kişiler dahi buna dair meraklarını anlamaya ve dönüştürmeye çalışırlar.¹⁵⁵

Kant’ın bu ifadeleri, moral olanın herkeste ortak bir biçimde bulunan ve insan doğasına özgü olan nitelikler sayesinde tesis edilebildiğini ifade eder. Diğer yandan insandaki akılsal kapasiteler, onun illüzyonlara ya da gerçektışı olana dair yöneliminde dahi anlamaya dayalı bir etkinlik içinde düşünmelerini sağlamaktadır. İnsanların hepsinde ortak bir biçimde bulunan bu kapasiteler, kendi bilincini genişletmesini ve aslında bilincin genişlemesi süreci içinde de *ben*’in kendi inşasını sağlamaktadır. Moral olanın, *ben*’in inşası ile paralel bir etkinlik içinde ele alınışı, moralitenin tözsel ya da aşkın bir kaynaktan değil, insanın kendi *ben*’ini tesis ederken içinde bulunduğu aktivitelerden, yani *antropos*’un etkinliklerinden kaynaklandığını ortaya koyar:

Değer yüce ve soylu olan üzerine değil, sadece kendisinden daha genel olan ilkeler üzerine yerleşebilir. Bu ilkeler spekülâtif kurallar değil, her

¹⁵⁵ Immanuel Kant, *Observations on The Feeling of The Beautiful and Sublime*, Trans: John T. Goldthwait, University of California Press, 1973:55

insanın yüreğinde bulunan ve insanın kendisini merhamet ve hoşgörü zeminini aşacak biçimde genişletmesini sağlayan bir duygunun bilincidirler. Ben bu ilkeleri güzel duygusu ve insan doğasının saygınlığından söz ederken özetlediğimi düşünüyorum.¹⁵⁶

Kant insanların yüreklerine kazılı bir duygu olarak tanımladığı bu ilkeleri, daha sonra *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* içinde ayrıntılı bir biçimde ele alacaktır. Diğer yandan güzel ve yüce duygusu arasındaki farkı ve bu farkın insansal sınırlılığa ve moral olana temel oluşturması ise *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin temel problemlerinden biri olacaktır. Kant'ın eleştiri öncesi dönemde bu problemlere yönelmiş olması sadece eserleri arasındaki bütünlüğü ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda onun felsefesinde başlangıçtan itibaren antropolojik bir ilginin söz konusu olduğunu gösterir. Kant, başlangıçtan itibaren kendi düşünce sistemini belli bir doğa tanımına dayandırarak kurmak yerine, sistemin bizatihi kendisini bu doğanın ne olduğuna dair problematik üzerine bir sorgulama olarak tesis etmiştir. Bu nedenle onun eleştiri öncesi de dahil olmak üzere bütün eserlerinde, insanın incelenmesi hem konu hem de bir yöntem olarak varlığını sürdürmüştür.

Bilindiği gibi Kant, Kartezyen aklın *cogito*'nun tesis edilişi ile başlayan hakikat ölçütü olma pozisyonunu ve bu aklın kendisini hem kanıtlamak hem de meşrulaştırmak için kullandığı *içebakış* yöntemini eleştirmekte idi. Ancak diğer yandan empiristlerin insan tasarımı içinde de bir başka boyutta gündeme gelen özne merkezliliğini, yani doğadaki bilgi edinme süreci içinde -pasif bir alımlama temelinde de olsa- Hume'da olduğu gibi alışkanlıkların öznesi olarak ya da Locke'ta olduğu gibi ideleri birleştirme yetisine sahip bir varlık olarak *ben*'in, doğadaki bütün süreçleri, kendi kapasitesinin rastlantısal ya da işlevsel bir kullanımına terk etmiş olmasına itiraz etmekte idi. Modern dönemin özneliliği farklı biçimlerde de olsa epistemolojik süreçlerin merkezine yerleştirmiş olması, bu dönemin bir sıfır noktası olarak tanımlanmasının temel nedenidir. Ancak modernliği epistemolojik ve kültürel bakımdan Antikçağ ve

¹⁵⁶ A.g.e: 60

Ortaçağın kozmolojisinden bir kopuş anı olarak düşünmek, bizi tarihin herhangi bir döneminin kendinden önceki dönemlerden bağımsız ele alınabileceği düşüncesine götürmek zorunda değildir. Dolayısıyla modern düşünce içinde özellikle Kant'ın itirazlarına konu olabilecek *ben* kavrayışının ve bunun yarattığı içebakış yönteminin Charles Taylor'ın da belirttiği gibi Ortaçağın mirası olarak moderniteye yön verdiği söylenebilir.

Taylor, modern *ben*'in (self) oluşumunda içsellik (inwardness) kavramının temel olduğunu söyler.¹⁵⁷ Modernliğin gramerindeki ben tasarımı, içerisi-dışarısı karşıtlığına dayalı olarak bir mekansal ayrım üzerinde ilerler. Bu metafizik dilin modern olduğunu kabul etmek gerekir; ancak bunun Ortaçağa dayandığını ifade etmek aslında geç Ortaçağda hakim olan bir kaos ortamının modernitede doruğa ulaşmasının bir sonucu olarak *ben*'in sağlam ve mutlak iç dayanaklarının tesis edilmesi ihtiyacının anlaşılır kılınmasını sağlayacaktır.¹⁵⁸ Benlik kavramındaki bu konumlandırmanın modern batı kültürüne ait olduğunu öne süren Taylor, modern çağın kültürel ve moral bakımdan içinde bulunduğu karmaşa ve düzensizliğe bir çözüm olarak, kesin bilgi arayışına yöneldiğini öne sürer. Bu karmaşa ve kaos durumu Montaigne'in denemelerinde de açıkça görülmektedir. Bu nedenle Montaigne, entelektüel ve kültürel rölativizmin hazırlayıcısı olmak bakımından, Descartes'ın felsefesinde kendisini ifade eden kesin bilgi arayışının itici unsurunu teşkil eden bir bakış açısının mimarıdır. Onun *Denemeler*'de ortaya koyduğu bu rölativizm ve bunun sonucunda ortaya çıkan şüphecilik, Descartes'ın sağlam bilginin dayanaklarını tesis etmek bakımından hesaplaşacağı ve içebakış yönteminin kesinlik iddiası ile ortadan kaldırmayı hedeflediği bir düşünceyi sergilemektedir.

¹⁵⁷ Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, 1989: 127

¹⁵⁸ A.g.e: 111

Taylor, Batı düşünce tarihinde modernlik öncesi dönemi Platon'daki *ahlaki ben* kavramı ve Augustinus'un *içsel hakikat* kavramı ile karşılaştırırken, Platon'da da insanın kendine olan hakimiyetinin, insan ruhundaki yüksek kısımların aşağı kısımları denetlemesi ile mümkün olduğuna değinir. Bu, aslında aklın arzular üzerine hakimiyet kurmasıdır. Antik Yunan düşüncesinde insanın *kozmos* içinde yaşadığı düşünülür. *Kozmos*, yani düzen, aklın kurallarının hakim olduğu yerdir; fakat *kaos*, yani karmaşa arzuların dünyasıdır. Bu dünyada rasyonel olmak tamamıyla insanın kendisine hakim olması anlamına gelmektedir. İçinde yaşadığımız dünyanın düzeni Platoncu iyi ideasının bir göstergesidir; erdemli ve akıllı yaşamak aslında evrensel düzene uygun yaşamaktır. Dolayısıyla kozmik düzen ve insanın buna uygun yaşaması Aristoteles'te ve Stoalılar'da farklı biçimler altında tezahür eden bir yaşam biçiminin sürdürülmesidir.¹⁵⁹ Oysaki Augustinus'la birlikte biz Batı düşüncesinin temeline içsellik kavramının yerleştiğini görmüştük. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Augustinus'la birlikte birinci tekil şahıs, hakikatin insanın kendi içinde olduğu tezinden hareketle dünyayı bilmenin temel koşulu olarak konumlandırılmıştır. Nitekim Taylor da birinci tekil şahsın Descartes'tan önce Augustinus ile başladığını öne sürmenin hiç de abartı olmayacağını düşünmektedir. Taylor'a göre Batı düşüncesinde bir içsellik dilinin oluşması Hristiyanlık ile başlamış ve Kartezyen *cogito* ile yoluna devam etmiştir.¹⁶⁰ Benzer bir şekilde Alan Touraine de Augustinus'un ortaya koyduğu bu içebakış yönteminin öz-bilincin kesinliğini ve bu kesinliğin hakikati, bilgiyi, erdemi ve inancı temellendirdiğini öne sürer.¹⁶¹ Martin Buber ise insana dair sorunun Augustinus'la birlikte tekil şahsın ağzından yeniden sorulmuş olmasının, felsefi bir antropolojinin doğuşunu hazırlayan bir gelişme olduğunu öne sürer ve bu içebakış yönteminin aslında felsefenin uğradığı temel dönüşümü ifade ettiğini belirtir. Buber'a göre Antik Yunan'da insanın tanımlayıcı vasfı *animal rationale* iken, Augustinus'la

¹⁵⁹ A. g.e: 122

¹⁶⁰ A. g.e: 131

¹⁶¹ Alan Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev: Hülya Tufan, Yapı Kredi Yay., 2004:22

birlikte *persona*'dır. Persona, yani iradeye sahip bir varlık olarak *kişi*, döngüsel zaman kavrayışından kopmuş ve geleceğe yönelmiş bir varlık olarak tanım bulduğu anda, içinde bütün hakikati ve doğruluk ölçütünü barındıran mutlak bir nirengi noktası haline gelmektedir.¹⁶² O halde Descartes'ın metafiziğinin, kökeni Augustinus'a kadar uzanan içebakış yöntemiyle birlikte öz-bilincin tesis edilişi aşamasında felsefi gramerde yarattığı fark üstüne de düşünmek gerekir. Birinci tekil şahsın kendi *ben*'inden hareketle dünyayı tesis ediyor oluşu, aslında felsefenin dilinin de yeniden kurulması anlamına gelmektedir. Descartes'ın zihin ve düşüncüyü bütün bir bilinçle özdeş görmesi, gerek felsefi gerekse gramatik açıdan bir yeniliktir. Bu yeni tarz içinde akılsallık ve düşünce gibi kavramlar da klasik anlamlarından soyutlanarak yeni bir içerikle ele alınmışlardır. Düşünce, bireysel bilinçte oluşan her türlü zihinsel, duygusal ya da fiziksel izlenimleri kapsayacak şekilde genişletilirken, akıl, yargılarının doğruluğunu ancak *ben*'in kendisini doğrulamasında sağlayabilecek bir kullanım içinde daraltılmıştır.

Descartes'ın özne metafiziğine, bu içebakış yönteminin içerdiği solipsizm nedeniyle itiraz eden Kant, aynı zamanda empirist şüpheciliğin özne kavrayışını da kabul edilemez bulmaktadır. Empirizmin, üzerinde hiçbir nesnel ölçütü tesis edemeyeceğimiz bir öznelliği felsefenin merkezine yerleştirmiş olması, özellikle Hume'un düşüncesinde insanı salt psikolojik süreçlere indirgeyen bir pasifizmin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bunun sonucunda modern çağın içinde bulunduğu kaos ortamından çıkmak mümkün olmayacağı gibi, tutkuların kölesi olarak tanım bulan bir insan doğası içinde aklın otonomisi de terk edilmiş olacaktır. Kant her iki düşünceye de, yani Kartezyen solipsizmin ben tasarımına da, empirizmin tutku ve arzu varlığı olarak tanımladığı ve psikolojik süreçlere indirgediği insan kavrayışına da itiraz etmektedir. Ancak onun amacı bu iki farklı düşünce çizgisi arasında bir orta yol bulmak değil, tamamen otonom bir akıl kavrayışından hareketle, geleneğin ya da

¹⁶² Martin Buber, *Between Man and Man*, Trans: Ronald Gregor-Smith, Routledge, 1947: 150-153

deneyin otoritesinden kurtulmuş bir insan tasarımı üzerinde ortak ve nesnel ölçütleri tesis etmenin yollarını aramak idi. Dolayısıyla bu çatışmada her iki tarafın da aklın otonom kullanımını ve insansal özgürleşimi imkansızlaştıran bir bakış açısını benimsemiş olduklarını düşünmektedir. Bütün bu metafizik tartışmaların içeriğinin, aklın tarihine içkin olduğunu düşünen Kant, rasyonalist epistemolojide aklın bilgi için bir araç olduğunu ama diğer yandan empirist şüphecilik içinde bir anarşi ve uzlaşmazlık durumuna işaret ettiğini düşünmektedir. Özellikle Hume'un alışkanlık teorisinin bir sonucu olarak bu anarşinin gelip dayandığı nokta ise geleneğin ve otoritenin karşısında pasifize edilmiş bir aklın, insansal gelişimi imkansız kılacak derecede mevcut iktidar ilişkilerinin taşıyıcısı haline gelmesidir. Dolayısıyla Kant, insansal gelişim, otonomi, özgürlük ve eşitlik gibi kavramların her iki yaklaşım içinde de tesis edilemeyeceğini düşünür. Bu kavramların onun felsefi antropolojisini temellendirmede büyük önem taşıdığı ve bunun da özellikle Rousseau etkisi altında kaleme aldığı yazılarında açıkça görüldüğü bilinmektedir; ancak şimdilik bunu daha sonra ele almak üzere bir kenara bırakıp, Kant'ın baştan itibaren bu çatışmanın her iki tarafına da ne türden bir mesafe aldığını ve bunun antropolojik bakımdan ne gibi bir anlam taşıdığını incelemek faydalı olacaktır. Bu inceleme için, öncelikle yukarıda da da özetlediğimiz gibi Kant'ın, antropolojiyi empirik verilerle birlikte ele almasına rağmen, empirik psikolojinin bakış açısından ayırmış olmasının ne anlama geldiğini ortaya koymak gerekir. Hume etkisi üzerinde gelişen bu bakış açısı, insanlığın doğal tarihinin bir incelemesi olarak anlaşılan antropolojinin tamamen farklı bir yöntem içinde ele alınmasını ve genelleşebilir bir bilgi formu olarak sunulmasını sağlar.

2. İnsanlığın Doğal Tarihi Düşüncesi

Hume'un epistemolojisi, doğal dünyanın bilimsel bilgisinin, sadece doğal fenomenlerden hareketle kavranılabileceği düşüncesini temellendirmekteydi. Bu epistemolojiye dayanan empirist insan kavrayışı, o halde, insanın kendisi içinde kavranılabileceği insansal durumun ne olduğunu göstermek durumundadır. Hume, insansal durumu, bir alışkanlıklar alanı olarak tarif eder. Ona göre alışkanlıklar, fenomenlerin ard arda gelmesinin yarattığı psikolojik bir durumdur. İnsanın kendisi

dışındaki dünyayla ilişkisini, kendi pozisyonundan hareketle kurduğunu düşünen Hume'a göre, fenomenler arasında kurulan her türden bağıntı öznelidir. Hume'un bu görüşleri daha önce de belirttiğimiz gibi onun nedensellik eleştirine dayanır. Kartezyen doğruluk ölçütünün eleştirisine dayanan bir metod içinde empirik dünyaya dönen Hume, insan zihnine izlenimler yoluyla taşınan bilgi içeriklerinin hafıza ve tecrübe sayesinde canlı tutulduğunu, zihnin kendisinde bunları üretecek bir kapasitenin olmadığını belirtir. Bu düşünce içinde fenomenal nedenler bilinmez olarak kalmaktadır ama aynı zamanda insan zihninin gerisindeki gerçeklik idesi ve insansal deneyimin üretkenliği de anlamsızlaşmaktadır; zira Hume'a göre bu türden bir deneyim böylesi bir tartışma için hiçbir temel sağlayamaz. Böylelikle insan davranışına ve insan bilimlerine dönüşü öneren Hume, bunu doğa bilimlerinin dayanağı haline getirir.

Hume, insan davranışının gözlemlenen düzenliliklerden fazla bir şey olmadığını iddia eder. Bu nedenle insanın bütün edimleri kolaylıkla sınıflandırabilir ve sistematik olarak kaydedilebilir. Bu, herhangi bir bilimin ilk etapta hedefleyeceği bir şey olduğundan bir bilim olmak bakımından kolaylıkla kabul görecektir. Diğer yandan tamamen olumsal, öngörülemez, belli yasaların ve ilkelerin değil, alışkanlıkların ve geleneğin tesis ettiği bir tecrübeler yığını olarak *doğal tarihin* Hume'un düşüncesinde ifade bulması, antropolojik anlamda önemli bir gelişmedir. Burada artık Ortaçağın ilerlemeci tarih anlayışının terk edildiğini ve *telos'un* yön verdiği bir tarihselliğin değil, empirik incelemeye konu olan bir tarihsel birikimin anlam kazandığını görmekteyiz. Hume böylece kendisinden önce İbni Haldun ve Vico'nun yapmaya çalıştıkları gibi tarihin yasalarını keşfetmeye çalışır; ancak bunu yaparken tarihi Newton'un fizik bilimlerini ele alışına benzer bir yaklaşım içinde kavrar.¹⁶³ Bu nedenle insansal yaşamdaki düzenliliklerin açıklanması insan özüne referansla açıklanmaya ihtiyaç duymaz, daha çok doğa bilimlerinin metoduna benzer bir açıklama modeli olarak sunulur. Hume için doğa bilimlerinin yasaları ile insansal

¹⁶³ William Y. Adams, *The Philosophical Roots of Anthropology*, CSLI Publications, 1998:24

yasalar benzerdir. Bu durumda Hume'un düşüncesinde insan bir insan biliminden ziyade *doğal tarihin* araştırma konusu haline gelmektedir. Psikoloji, davranış ya da kültür gibi bütün gözlemler ise insanın empirik bilgisine katkıda bulunur. Böylece Hume'un düşüncesi içinde doğal tarih yoluyla insan, olabildiğince geniş bir anlamda inceleme konusu haline getirilerek fenomenal alandaki bütün veçheleriyle ele alınmaya çalışılır.¹⁶⁴ Ancak Hume bu gözlemlerin ayrıştırılmasını ve bölümlere ayrılmasını uygun bulmaz; zira onun nihai olarak amacı, bu gözlemleri olabildiğince sistematik bir biçimde genelleştirmektir.

Bu genelleştirme aslında insanın bir tür olarak mutlak ve tek bir doğadan hareketle temellendirilemeyeceğini ve insan davranışının tamamıyla öznel olduğunu göstermekle birlikte aynı zamanda bu özneliliğin tarih içinde alışkanlık ve tecrübe ile kazanılan ortak uzlaşım ilkelerinin, insansal içgüdüleri tesis eden *geleneğin* belirleniminde olduğunu da ifade etmektedir. Hume'un insanlararası ortak bir standardın ne akıldan ne de doğadan hareketle kavranılamayacağını ileri sürmüş olması, onun insanın toplumsallığının ve ortak yaşama karşı duyulan iç yönelimin kaynağını ve bunun nasıl tesis edileceğini ortaya koymasını zorunlu kılmıştır. Herhangi bir doğa kavramının bu yönelimi tesis edemeyeceğini düşünen Hume, tıpkı nedensellik eleştirisinde olduğu gibi bunun kaynağını da alışkanlıkta, yani gelenekte bulur. Diğer yandan Hume'un düşüncesinde özneliliğe yapılan bu vurgu, insanların birbirleriyle ancak duygudaşlık temelinde ilişkide bulunabileceklerini varsayar. Bu nedenle o, geleneği de insandaki ortak ya da nesnel bir kapasitenin yaratımı olarak değil, rastlantısal ve heteronom karakterdeki alışkanlıklar bütünü olarak tanımlar. Bu alışkanlıklar ne aklın ne de güdülerin yön verdiği bir durum olarak izah edilebilir. Bu ancak, insanın doğal bir biçimde gelişen olumsal tarihine bakılarak anlaşılabilir. Hume

¹⁶⁴ Zaine Ridling, *Philosophy Now and Then: A Look Back at 26 Centuries of Thought Ideas That Shape Our Thinking*, Acces Foundation, 2001: 616

kendi çağının iki farklı düşünce çizgisi üzerinde ilerleyen insan tasarımlarını şu şekilde eleştirir:

Moral felsefe ya da insan doğasının bilimi her biri farklı değerlere sahip olan iki farklı anlamda ele alınabilir ve böylece insanlığın hizmetine, bilgisine ve yeniden biçimlendirilmesine (reformation) katkıda bulunabilir. Bunlardan birincisi, insanın temelde eylem için doğduğunu hesaba katan; insanların -kendilerini sundukları haliyle- nesnelere, arzu ve tutkuları nedeniyle sahip olma konusunda sadece kendi ölçütlerinden hareketle yöneldiklerini ve değere yönelik herhangi bir sorgulamadan kaçınarak, bu nesneleri sahip olunacak şeyler olarak gördüklerini kabul eden yaklaşımdır... Diğeri ise insanı aktif bir varlık olarak görmeye çalışsa da daha ziyade akla uygun hale getirerek ele almaya çalışan ve insan davranışını geliştirmekten çok onun anlama yetisini biçimlendirmeye çalışan yaklaşımdır.¹⁶⁵

Hume bu yaklaşımların her ikisini de reddeder. Zira Hume, insanın doğasını belirleyen şeyin onun davranışları ve aslında dünya içinde gerçekleştirdiği *rolü* olduğunu düşünmektedir. Barry Stroud'a göre Hume insan doğasının, tıpkı bir *anatomi uzmanının* incelediği gibi incelenebileceğini düşünür. İnsan bilimi, doğa felsefesi için de empirik açıklamaya ihtiyaç duyar ve bu nedenle Hume, insansal yaşam fenomeninin, genel ilkelere başvurularak anlaşılan karmaşık ele alınışından kurtarılması gerektiğini düşünür. Bu yüzden onun insansal fenomenleri inceleme yöntemi, bir anatomi uzmanının yöntemiyle aynıdır.¹⁶⁶

Stroud'un bu sözleri Hume'un insan doğası kavramına insanın dünyadaki faaliyetleri ve davranışları açısından baktığını ve onun gözlem ve empirik inceleme metodu yoluyla edinilen bilgiler dışında bir doğa tanımına başvurulmasını gerçekçi bulmayacağını ifade etmesi bakımından önemlidir. Nitekim Hume *İnsanın Anlama Yetisine İlişkin Bir Soruşturma*'da, insanın dünyadaki toplumsallığının onun akılsal ya da fiziksel doğasından daha fazla bir anlamı olduğunu ve bunun da insanın dünya içindeki rolü ve faaliyeti ile anlam kazanabileceğini ifade etmektedir:

¹⁶⁵ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Batoche Books, 2000:5

¹⁶⁶ Barry Stroud; "The Study of Human Nature", *Hume*, Routledge and Kegan Paul, 2003:5

İnsan akıllı bir varlık olmaktan çok toplumsal bir varlıktır. Fakat onun toplumsallığı ne ortak olana katılmayı daimi bir biçimde kabul edilebilir yahut eğlenceli bulmasından ne de bu ortaklık uğruna hakiki zevklerden kaçınmasından kaynaklanır. İnsan daima etkin bir varlıktır ve eğilimlerinden olduğu kadar insansal yaşamın çeşitli zorunluluklarından hareketle de dünya içindeki faaliyetlerine ve uğraşlarına katılmak durumundadır.¹⁶⁷

Hume'un bu yaklaşımı daha sonra Freud ve Marx'ın görüşleri içinde ayrıntılandırılıp daha da geliştirilecek olan bir düşünceyi, insanın sadece düşünen değil, eylemde bulunan, hisseden ve yaşayan bir varlık olarak *insansal meseleler içinde* değerlendirilmesi gerektiği düşüncesini ortaya koymaktadır. Buna karşın Stroud'a göre Hume'un insan anlayışı Aydınlanmacı bir niteliğe sahip olduğundan bir yandan da evrensel ilkeler peşindeki bir arayışı yansıtmaktadır. Ancak Hume bu ilkelerin, "akılyürütmenin deneyimsel metoduna" dönerek tesis edilebileceğini düşünmesine rağmen aklın, deneyimin otoritesine sokulması dışında bir çözüm geliştirememiştir.¹⁶⁸ O halde ben'in kendisine ilişkin bilgisinin kaynağı nedir? Hume bu soruyu izlenimlerin ve algıların her bir bireyde benzer olmasından dolayı üzerinde uzlaşılan ortak bir deneyim yoluyla açıklamaya çalışır. Ancak Stroud, Hume'un bu soruyla beraber insan zihninde doğuştan idelerin bulunduğu görüşünde olan öncellerinin pozisyonuna geri döndüğünü belirtmektedir. Duyu izlenimlerinin kaynağı nedir sorusuna verdiği cevapta Hume, oldukça kararsızdır ve nihai olarak bunların nasıl olup da benzer biçimde zihnimizdeki temsilleri oluşturduğunu açıklayamamaktadır.¹⁶⁹

İnsanın zihinsel süreçlerini Newton'ın deneysel yöntemini uygulayarak izah etmeye çalışan Hume, empirizmin temel tezlerini sonuna kadar savunmaya çalışmakla birlikte insanın bilme süreçlerini kendi zihninin dışında temellendiremeyeceğini ve bu nedenle de insan zihninden bağımsız bir bilgiden söz edilemeyeceğini öne sürmekle yetinmiştir. İnsan zihninin dışarıdan gelen izlenimleri nasıl işleyip bilgi haline

¹⁶⁷ David Hume; *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Batoche Books, 2000:12

¹⁶⁸ Barry Stroud; "The Study of Human Nature", *Hume*, Routledge and Kegan Paul, 2003:6

¹⁶⁹ A. g. e: 127

getirdiği ise tamamen öznel deneyimin sınırları içinde kavranılabilecek bir şey olarak kalmaktadır.

Böylece *ben*'in kendisini bilme yolunu tıpkı Kartezyenlerde olduğu gibi *içebakış* yöntemiyle temellendirmek zorunluluğu ile karşı karşıya kalan Hume, her ne kadar metafiziği bu nedenle dışlamış olsa da Kartezyen solipsizmin yerine şüpheciliği koymuş ve aslında Kartezyenlerin bir metod olarak kullandığı şüpheciliği, kendi teorisi içinde insan doğasına dair bir bakışın asli unsuru olarak temellendirmiş olmaktadır. Artık insana dair ne ontolojik, ne empirik ne de doğal hiçbir tanımlama Hume için yeterli olmayacaktır.

Kant Hume'un kendisini dogmatik uykusundan uyandırdığını söyler. Fakat dogmatik metafiziği redderken Hume'la uzlaşmakla birlikte, onun metafiziği tamamen dışlamaya yönelik tavrını kabul edilemez bulur. Zira Kant, Kartezyen projenin, bilincin kendi yapısında bulduğu şeyi araştırmaya döner ve bu türden bir metafiziğin dışında yeni bir kavrayış geliştirmeye çalışır. Böylece Kartezyen metafiziğin eleştirisi bağlamında empiristlerle aynı noktadan hareket etmesine rağmen, aynı zamanda bilincin Kartezyen metafizik içindeki kavranılışının ötesinde bir temellendirme içinde yeniden ele alınmasını sağlar. Bu temellendirme içinde o, *transandantal ben* kavrayışını ortaya koyarak bireylerin zihinsel yetilerinin bir koşulu olarak görülen bilincin, deneyim içindeki anlamını sorgular. Fakat bunu empiristlerin, insanın sayı, uzay ya da renk gibi kavramları nasıl kazandıkları sorusundan hareketle değil, bilincin zihinsel durumlarının farkındalığı sorusundan hareket ederek gerçekleştirir. Zira Kant'a göre zihnin bu kavramlara ve sınıflandırmaya yönelik durumu, temsil denilen şeylerden ayrılmalıdır.

Empiristler, insan zihninin karakterini ele alırken bilinç ve öz bilinç kavramlarını basitçe insan doğasının incelenişine bir zemin sağlama aracı olarak görürler. Böylelikle bu soruların deneyimle ne türden bir ilişkisinin olduğunu ortaya koyacak şekilde, duyu algılarının bütün insanların çeşitli ideler ve düşünme tarzlarını sağlayan biçimini elde etmek, empiristler için yeterli olmaktadır. Dolayısıyla empiristler bu soruları gözleme dayalı bir düşünüm içinde ele alarak bu incelemeyi *doğal tarih*

düşüncesi içinde sürdürürler. Bu girişim rasyonel psikolojinin yöntemleriyle örtüşür, çünkü basitçe *içben*'in kendi üzerine gözlemi olarak tanımlanan *içgözlemi* gerektirir. Fakat bu sorulardan kaçınmak adına da olsa özellikle empiristlerin insan zihnine dair bilgi iddiasının ve bütün idelerin kaynağı olarak görülen deneyim karakterinin bilgisini nasıl ortaya koydukları açıkça görülmektedir.

Bu nedenle Hume bile *ben*'in kendine dair gözlemini ya da içebakışını kullanmak zorunda kalmıştır. Hume deneyim modelini idelerin ard arda gelişi olarak yorumlaması ile bu idelerin üzerinde yükseldiği izlenimlerin doğru olup olmadığına ya da zihinsel yetilerden önce gelip gelmediğine dair doyurucu bir yanıt ortaya koymadığı için bu metoda daha fazla itiraz edememiştir.¹⁷⁰ Dolayısıyla bu modelde deneyimsel öz-bilgi olanaksızdır. Çünkü öznenin bilinmesi kendini bilme çabası yoluyla gerçekleştiğinden, kendi içebakış yöntemiyle bunun değişmeden bilinmesi olanaksızdır. Böylece özne zaten kendisini sadece *ne olduğunu bilmek* bakımından değil, *ne olmuş olduğunu bilmek* bakımından belli bir değişim payını bilgisine dahil ederek konu edinebilecektir. Böylece doğal dünyanın ya da insanın empirik incelenişi bir bilgi konusu olmak bakımından sağlam dayanaklardan yoksun kalmaktadır. Bu dayanaklar olmadan empirik araştırma, konusuna dair herhangi bir bütünlüklü kavrayışa ulaşamaz ve asla sistematik hale gelemeyiz, dolayısıyla da Hume'un amaçladığı biçimde bilimin talep etmiş olduğu teorik bakımdan örgütlü bir karakter sergileyemez.

Buna rağmen insanlığın doğal tarihinin incelenişi, Montaigne ile başlayıp Hume ile devam eden bir çizgide fiziki antropolojinin dayanaklarını sağlar. 16. yüzyılda Montaigne *Denemeler*'de ortaya koymuş olduğu görüşlerle bu antropolojik yaklaşımın ilk temsilcisi olarak görülebilir. Montaigne bütün dogmalardan arınmış bir empirik sorgulama içinde insanın farklı veçhelerini tartışmaya açarken, empirik yaklaşımın

¹⁷⁰ Bkz. Zaine Ridling; *Philosophy Now and Then: A Look Back at 26 Centuries of Thought Ideas That Shape Our Thinking*, Acces Foundation, 2001: 616-618

kabulü ve dogmatik otoriteden kurtulma anlamına gelen şüpheciliği insanın bilgi edinme kapasitesine dair *pesimist* görüşten kurtulmak adına kabul eder. Bu nedenle, yeni dünyanın insanlarını karakterize ederken saf, mutlu, mülkiyet ya da yönetim tarafından bozulmamış doğal insanların romantize edilmiş bir portresini sunar. Onun daha çok bir anlatı formunda çeşitli kültürlerle dair ortaya koyduğu düşünceler, insanlığın doğal tarihinin gelişimi ile ilgili evreleri içerir. Bu anlatı, fiziki temellerdeki bir antropolojinin temellerini teşkil etmekle birlikte, aynı zamanda insanın düşük bir eğitim seviyesi yahut statüye sahip olmasının, onu daha güvenilir kıldığı varsayımına dayanır. Montaigne, daha sonra Rousseau’da ortaya çıkacak uygarlık eleştirisine benzer bir biçimde doğal durumda insanın mutlu ve kendine yeterli bir varlık olduğunu ve insanı geliştirmek adına verilen eğitim, alışkanlık gibi biçimlendirici etkenlerin onun doğasını bozduğunu düşünmektedir: “Kendimiz sandığımızdan çok daha zenginiz; ama bizi ordan buradan alarak, dilenerek yaşamaya alıştırmışlar: Kendimizden çok başkalarından yararlanmaya zorlamışlar bizi”¹⁷¹

Montaigne’e göre, insanın özünün ne olduğu sorusuna ancak insanın kendisine dönerek, insana dair empirik gözlemlere dönerek yanıt verilebilir. İnsanın doğası dediğimiz şey, aslında onun üzerine gözlemlediğimiz şeylerin toplamından çıkardığımız sonuçtur. Bunun için herhangi bir metafizik ya da bilimsel temellendirmeye girişmeye gerek yoktur; daha doğru bir ifade ile insanın doğası onun yaşantısıdır: “Her konudan çok kendimi incelerim. Benim metafiziğim de budur, fiziğim de.”¹⁷²

İnsanın kendisine dair empirik incelemesini felsefenin merkezine koyan Montaigne, onun akıl yoluyla yüceltilmesine ya da arzuları ve tutkuları nedeniyle küçültülmesine karşıdır. İnsan fenomenal gerçekliği içindeki çelişkileri ve sınırlılığı ile yani bizzat

¹⁷¹ Montaigne; *Denemeler*, Kitap I Bölüm XXIII, Çev: Sabahattin Eyüboğlu, Cem Yay., 1995:184

¹⁷² A.g.e. s: 121, Kitap I Bölüm XIII

gözlemimize konu olan insanlık halleri ile tanımlanabilir: “(...) İnsan, yaratıkların en zavallısı, en cılızıdır; öyleyken en mağruru da odur. (...) Biz insanlar, öteki yaratıkların ne altında ne de üstündeyiz. Bilge der ki, göklerin altındaki her şey, aynı yasanın ve aynı yazgının altındadır”¹⁷³

Bu düşünce, aslında felsefi antropolojinin *insansal sınırlılık* ve *dünyaya yazgılılık* fenomenlerinden hareketle, moralitenin tesisi için başvurduğu temel düşüncedir. Henüz Montaigne ve Hume’da ayrıntılı bir analizini göremediğimiz bu düşünce daha sonra Kant’la birlikte, sözünü ettiğimiz bir kullanım adına moral temellerdeki bir antropolojinin tesisini sağlayacaktır.

Şüpheci empiristler için sınırlılık ve yazgılılık kavramları da diğer nitelikler gibi tamamen insana ve dünyaya dair gözlemlerimizin ürünü olmak dışında bir anlam taşımazlar. İnsanlığın doğal tarihi içinde gözlemlediğimiz gibi moral olan, insanların doğasında bir şekilde bulunan ve olumsal koşullar içinde görünüşe çıkan bir şeydir. *Denemeler*’de ortaya konulmuş olan dünyanın ve insanın göreceliği kavrayışı¹⁷⁴, Sofistlerin rölativizminden farklı olarak moral ve politik düzlemdeki bir göreceliği değil, yaşam biçimi ve alışkanlıklar düzeyindeki bir farklılaşmayı konu edinmektedir.

Hume, bu kavrayışın izinden giderek, empirik gözleme konu olan insanı, doğuştan moral idelere sahip bir varlık olarak tanımlamanın yanlış olduğunu belirtir. Hume’un, Kartezyen ben anlayışında da aynı nedenle kabul edilemez bulduğu insan doğası kavrayışı, ancak geleneğin ve öznel alışkanlıkların insan zihni üzerindeki biçimlendirici etkisinin kavranılması ve açıklanması ile çürütülebileceğini düşündüğü bir konudur. İnsansal olanın, geleneğin ve toplumsal yaşam içinde insanın kendisine verili olarak bulduğu kodların belirleniminde gerçekleştiğini düşünen Hume, bu düşüncesi sayesinde aslında hiçbir ortak *öz*’ü paylaşmayan, genel bir doğa tanımı

¹⁷³ A.g.e., s: 46 Kitap II Bölüm XII

¹⁷⁴ A.g.e.s:300, Kitap II Bölüm:XII

altında birleştirilemeyecek insanların, ancak alışkanlıkların ve geleneğin muhafaza edilmesi sayesinde bir arada bulunabileceğini düşünür. Zira Hume, buradaki şüpheciliğin, toplumsal yaşamın bütünlüğünü açıklayamayacağının bilincindedir.

Diğer yandan sözünü etmiş olduğumuz bu şüpheciliğin antropolojik bakımdan iki tür etkisi vardır. Birincisi dogmatik otoritenin bilgiye dair iddialarının, görüşlerin ve onlar üzerinde temellenen moral kodların arkasındaki bir bilgi iddiasını çürütmüş olmasıdır. Dolayısıyla şüpheci argümanların, insan için olanaksız bilgi içeriklerinin reddine dayandığını ve görüş dünyasını aşan ve onu biçimlendiren bir hakikat iddiasının mümkün olamayacağına dair temel bir argümandan hareket ettiğini belirtmek gerekir.

İkinci etki ise gündelik hayat içinde görüşler alanına dair insan bilgisini, olanaklı bir araştırma konusu haline getirebilecek bir ilginin canlandırılmasıdır. Görüşler alanının arkasındaki bir bilginin mevcudiyetini araştırmak terk edilmelidir, çünkü bu insan anlığının ötesine geçmek demektir. Bu düşünce daha sonra Kant tarafından, insan aklının fenomenal alanın ötesine geçtiğinde kaçınılmaz olarak antinomilere düşeceği biçiminde ifade edilecektir. Montaigne'e göre şimdiye kadar kendisini doğal dünyanın bir parçası olarak gören insan, kendisini, algıladığı ya da tasarladığı dünyanın geri kalanında değil, kendi benliğini ifşa edebileceği ve kendi bilgisine deneyimsel olarak ulaşabileceği bir yerde görmeye başlayacaktır. Bu anlamda Montaigne'nin antropolojiye ilgisi bir dönüm noktasıdır; zira Montaigne insanın da içinde tanımlandığı ve incelendiği gerçeklik dünyasına öncelik verir ve büyük keşifler sonucunda yenilenmiş bir bilgi anlayışının öneminde dikkat çeker. Montaigne, bu keşiflerle genişleyen evrensel ufkun bir tanığı olarak kişinin, öz-farkındalığını kendisinde zaten bulunan ve kendi yaşamında deneyimlenen bir karşılaştırma yetisi ile kazanabileceğini düşünür. Ancak hemen belirtmek gerekir ki burada sadece insan-hayvan karşılaştırmasıyla sınırlı kalmayıp insan doğasında verili moral kodların mevcudiyeti iddiasına dayalı olarak empirik gözleme başvurma'nın çarpıtıcı bir boyutu vardır. Bu nedenle burada kullanılan karşılaştırma metodunun, aynı zamanda bir ayrım kategorisini de içerdiğini belirtmek gerekmektedir. Belli bir ırk düşüncesini ve bu

insan ırkları arasında mevcut birtakım temel farkları önvarsayan bu metod, varsayılan bu ırklar arasında belli bir değerler hiyerarşisini de barındırdığından felsefi değil fiziki antropolojinin bir dayanağı olabilir. Fiziki antropoloji insanın biyolojik özelliklerini onun özsel doğası olarak tanımlayan ve bu özellikleri aynı zamanda insansal değerlerle orantılı bir biçimde ele almaktan kaçınmayan bir antropolojik yaklaşımdır. Montaigne'in gözlemlere dayalı olarak tesis ettiği bu yaklaşım, özellikle Darwin'in *Türlerin Kökeni* adlı eserinin yayımlanmasından sonra bilimsel bir temellendirme çabasıyla daha da popülerleşmiştir; dayandığı argümanlar ve kullandığı metod bakımından felsefi antropoloji olarak adlandırılan antropolojiden oldukça farklı olan bu antropolojik ilgi, ırk düşüncesinin meşrulaştırılmasına kaynaklık etmesi bakımından daha önce incelemiş olduğumuz *geist* metafiziğine dayalı felsefi antropolojilerle ortak bir paydada buluşmaktadır. Bu düşünce içinde sadece fiziksel özellikler değil, tikel bir kültüre referansla kurulan değer hiyerarşisi de ırk kavramının temellendirilmesinde asli unsurlar olarak yer almıştır.

Diğer yandan Hume'un Montaigne'in metodundan devraldığı şey, bir karşılaştırma olmaktan ziyade doğaya ilişkin bilgimizin görelî ve öznel olduğuna dair inançtır. Farklı tikellikler arasındaki ayrımların, tözsel bir hakikat anlayışını ortadan kaldırdığı düşünüldüğünde, Hume'un Montaigne'den devraldığı mirası, empirik gözlemlerin öznelliğini kanıtlamak üzere kolaylıkla kullanabileceği görülmektedir. Böylece aklın doğal dünyadaki ontolojik statüsüyle birlikte epistemolojik işlevi de devre dışı bırakılmakta ve insanın doğayla olan ilişkisi bu ontolojik statü içinde kalınarak anlaşılabilir bir ilişki olmaktan çıkarılmaktadır. Bu durumda yargılarımızın kaynağını saptamak için doğaya başvuramayacağımız gibi, insan aklının nesnel hakikatlerine dayanarak da bir yanıt geliştiremeyiz. Hume, burada insanın toplum içindeki bütün yapıp etmelerinin kaynağı bakımından bütünüyle öznel olduğunu; dolayısıyla bunların, öz-çıkara, tutkulara ve ben sevgisi gibi duygulara dayandığını ve moralitenin temelinde bu duyguların en üst düzeydeki tatminine dönük bir uzlaşımın

yattığını düşünmektedir. Dolayısıyla Hume için moralitenin temelleri tamamen doğaldır.¹⁷⁵ Ancak bu doğallıktan kasıt, alışkanlıkların, kendi doğal oluşum süreci içinde anlam kazanan genel-geçer pratiklerin, geçmişteki deneyimlerin doğal bir biçimde sürdürülmesine dayandığıdır. Başka bir deyişle geleneğin doğal bir işleyiş süreci içinde sürdürüldüğünü düşünen Hume, insanın eylemleri, anlama yetisi ve yargıgücü üzerinde de belirleyici olduğunu düşünmektedir:

Eğer moralite insansal tutkular ve eylemler üzerine doğal bir biçimde etkide bulunmuyorsa, o zaman bütün bu emekler, harcanan çabalar boşunadır; ama belirtmek gerekir ki kuralların ve emirlerin çokluğu, moralistlerin tamamından daha faydasız değildir. Felsefe, genel olarak spekülatif ve pratik olarak ikiye ayrılır ve moralite, daima duygu ve eylemlerimizi etkilemesi beklenen ve böylece anlama yetisinin sakın ve durağan yargıgücünün ötesine geçmeyi gerektiren pratik kısımda kavranılır. Bu da, insanların genellikle kendi görevlerini yönettiklerine, bazı eylemlerden adaletsizlik kanısı nedeniyle vazgeçtiklerine ve bunun doğurduğu zorunluluk nedeniyle başkalarına yöneldiklerine dair ortak deneyim tarafından doğruladığımız bir şeydir. Bu nedenle moral olan şeyler, eylemlerimiz ve etkilenimlerimiz üstünde bir etkiye sahiptir. Bu etki akıldan çıkarılamaz, çünkü akıl zaten bizim tarafımızdan ispatlanmış bir şey olarak asla bu türden bir etkiyi sağlayamaz.¹⁷⁶

Burada açık bir biçimde deneyime ve daha genel olarak dünyaya dair temellendirmelerin, sadece insansal boyut göz önünde tutulduğu sürece mümkün olabileceği öne sürülmekte, ancak bu insansal boyutun kaynağının akıl değil, pratik yaşantı olduğu iddia edilmektedir. Böylece, yaşamın akışı içinde doğal bir biçimde gelişen süreçlerin, insanın anlama yetisi ve yargıgücü üzerinde düzenleyici bir etkisinin bulunduğunu iddia ederek Hume, insan aklına olan güveni tamamen sarsacak bir görüş ortaya atmaktadır.

¹⁷⁵ Sherlock, Richard; *Nature's End: The Theological Meaning of The New Genetics*, Intercollegiate Studies Institute, 2008: 85

¹⁷⁶ David Hume; *A Treatise of Human Nature*, Batoche Books, 1999:312-313

3. Doğal Tarih Düşüncesinden Antropolojiye

Hume'un ortaya koyduğu bu değişimin Kant'ın felsefesindeki etkilerini izlemek, Kant'ın, insanın kendisini görünür kılma tarzları ve bu görünürlük alanı dışında kavranamayacağı şeklindeki Humecu bakış açısını onayladığını gösterecektir. Daha da önemlisi, Hume'un etkisi, Kantçı düşüncenin Kartezyen ben tasarımını aşmasına ve insansal yetilerin analizini felsefi antropolojinin konusu kılmasına yol açmıştır. Kant, her ne kadar Hume'un özne tasarımını, insanı duyuların ve dış dünyanın belirlenimindeki edilgen bir varlık olarak konumlandırması nedeniyle eleştirmiş olsa da, onun tamamen insan yaşantısından hareketle ortaya koyduğu kavramsallaştırmadan büyük ölçüde etkilenmiştir. Hume'dan devraldığı bu yöntemi öznenin otonomisini sağlayacak biçimde kullanacak olan Kant, *emperia*'ya ve onun uzantısı olarak gördüğü şüpheciliğe dayalı bir otonomi tesis etmenin imkansız olduğunu düşünür. Bununla birlikte Kant, insansal alanın insana ait olmayan bir alandan hareketle tanımlanmasının büyük bir yanılgı olduğunu vurgular. Diğer taraftan da, aklın otonomisini ve özgür eylemin koşullarını sağlamanın, *Kartezyen ben* kadar *empirik ben*'in de zaaflarına ve problemlerine işaret etmekle ve aklın bu iki *ben* tasarımının yarattığı kaos durumunun dışında yapılandırılması ile mümkün olacağını iddia eder. Nitekim Kant'ın, doğal tarih düşüncesini izleyerek ortaya koyduğu antropolojisi, tamamen insanın yaşam dünyası içinde kendisini gösteren niteliklere dayandırılarak tesis edilmiştir. Kant'ın antropoloji dersleri, bütünüyle bu yaşam dünyası içindeki etkinliklerin analizi ve dinamiğine yönelik bir etkinlik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Daha sonra Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'ne yazacağı her iki önsözde de “bilimlerin kraliçesi olan metafiziğin ölümü” ve “teorik aklın hayal kırıklıkları” ifadelerinde, rasyonalistlerle empiristleri, aklın içine düştüğü kaos durumunun sorumluları olarak ilan edecektir. Onora O'Neil, Kant'ın bu kaos durumu tespitinden hareketle sadece

filozofları değil, akla sahip bütün varlıkları bunun üstüne düşünmeye davet ettiğini belirtmektedir.¹⁷⁷

Diğer yandan Hume'un nedensellik eleştirisinin özne kavrayışına getirdiği yeni boyutu kendi antropolojik ilgileri çerçevesinde geliştirecek olan Kant, insanın doğayla epistemolojik düzlemde kurduğu ilişkinin, *Kopernikçi devrim* olarak adlandırdığı bir perspektif değişimi içindeki dönüşümünü ortaya koyacaktır. Kopernikçi devrim, özneyi, nesnesiyle bir yaratım etkinliği zemininde buluşturarak, gerek *Kartezyen ben*'in kendisini bir totoloji olarak sunmasına, gerekse *empirik ben*'in bütün dayanakları yıkan rölativizmine karşı alternatif bir kavrama modeli sunar. Bu yeni bakış açısı, akla doğrudan verilen bilgi nesnesinin yerini, akılla birlikte kurulan bilgi nesnesinin alması sonucunda geliştirilmiş özgün bir çözüme yol açar. Bu çözüm, *Transandantal ben*'in kendisini nesneleştirmesi sürecine odaklandığından, hem yöntem, hem konu bakımından gerçek anlamdaki bir antropolojinin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır.

Böylece *Transandantal ben*'le birlikte özne, sonlu ve rasyonel, kendi bilgisinin içeriği tarafından sınırlanan bir varlık olarak anlam kazanır; saf entelektüel sezgiden ziyade kendi deneyiminin formu içinde bulunan kendi bilgisinin sınırları tarafından belirlenir. Bu, aynı zamanda bireylerin değil, bireylerin zihinlerindeki süreçlerin farklılaşmasıdır. Dolayısıyla bu düşünce ışığında özne, saf rasyonel ideallerden hareketle değil, bu rasyonel ideallerin deneyim dünyasına sokulması sayesinde kurulur. Bu eğilim daha sonra Alman İdealizmi içinde, Fichte, Shelling ve Hegel tarafından daha da ileriye götürülerek farklı bir kavrayış zemininde ele alınacaktır.

Öznenin kuruluşunu, deneyim alanından hareketle açıklamaya imkan verecek olan bu Kopernikçi devrim sayesinde Kant, insanı kavrama bakımından kendisinden önceki modellerden köklü bir şekilde farklılaşacak olan bir zemin tesis etmiştir. Bu zemin,

¹⁷⁷ Onora O'Neil; *Constructions of Reason*, Cambridge University Press, 1989:16-17

antropolojik bir bakış açısına dayanan ve özneyi kendi öznelliğini açığa vurduğu, dolayısıyla kendisine ait bir dünya kurduğu edimlerinden hareketle ele almayı mümkün kılan zemindir. Felsefi antropolojinin doğuşu olarak adlandırdığımız bu yeni bakış açısı, Kant'ın insanı, kendisi dışındaki herhangi bir hakikat ölçütüne indirgemeksizin ele almasını sağlayacaktır.

Felsefi bir antropoloji, kendisini dünyanın bağımsız varoluşu ile insan denen varlığın bilinci arasındaki tezatlığın çözümlenmesi sayesinde ortaya koyacaktır. Bu kavrayış, insanla, insan olmayan doğal dünya arasındaki bir ilişkinin araçsal olmayan bir tarzda ele alınışı ile kendisini meşrulaştırır. Doğa, bu bakış açısından hareketle insan için vardır ve insan düşüncesinin konusudur. Dolayısıyla doğa, insanın kavramsallaştırması içinde anlam kazanmaktadır. Kant'ın modern epistemolojiye getirdiği özgün çözümün antropolojiye açılmasının nedeni burada aranmalıdır. Modern anlamdaki bir felsefi antropolojinin başlangıç anı olarak Kant'ı temel almamızın nedenlerinden biri, bu epistemolojik kırılmanın yarattığı fark ve bu farkın insan kavrayışına getirdiği yeniliktir. Bu noktadan itibaren doğa, aşkın bir hakikatin kendisini insan zihnine dikte etmesinde değil, insanın etkin bir fail olarak kendi zihinsel kapasitelerinin kullanımıyla kazandığı bir anlam ve değer dünyası içinde varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla öznenin materyal, fizik dünyayı tesis etmesi artık, aşkın hakikatlerin insanın sadece bir araç haline getirilmiş olan aktüel zihninin bir ürünü olarak değil, insan zihninin kendi potansiyelini deneyimle içeriklendirmesiyle ve fenomenal dünya içinde belirlenim kazanan bir bilgi formunun yaratılmasıyla mümkün olmaktadır. Bu durumda dünyaya dair herhangi bir düşünce, aynı zamanda düşünce yoluyla onun bir parçası haline gelmiş olan insanın, içinde yaşadığı dünya ile ilgili olmak zorundadır. Burada düşünceye aşkın, dünyasal olmayan, dışsal bir bakış açısından söz edilemez. Böyle bir pozisyon hem dünyanın bağımsız varoluşunu hem de insanın bu dünya içindeki etkin ve yaratıcı rolünü gerektirir. Kant, deneyimin olanağının koşulunu keşfetmiş ve böyle yaparak deneyimin daima bir özne olarak “ben” de gerçekleştiğini ortaya koymuştur. Patricia Kitcher bunu şu şekilde ifade eder:

Kant'ın akıl yürütmesi açıkça bilginin kaynağı olan sezgilerimizin ve kavramlarımızın temel öğelerini ortaya koyar, çünkü biz önceki izlenimlerimize

bakarak sadece sonraki hakkında fikir yürütebiliriz. Duyarlılık ile anlık bilme için temeldir ve duyarlık bizim nesnelerin dışına çıkmamızı sağlayan temsil yetimizi ifade ederken anlık temsillere kendilerinin dışında bir öncelik yükleyen spontan yetimizi ifade eder.¹⁷⁸

Daha sonra *Saf Aklın Eleştirisi*'nde insan aklının sınırlarını göstermeye çalışırken Kant, evrenin başlangıcı fikrinin tutarsızlığını, antinomiler çözümlemesinde tartışır. Kant, insan için mümkün tecrübe alanının ya da fenomenal olanın ötesine geçildiğinde aklın antinomilere düştüğünü; bu nedenle de bu soruların metafizik sorular olarak kalacağını belirtir. İşte bu tespit, Kant'ın genel olarak pratik felsefeye ve özel olarak da antropolojiye geçişinde önemli ve özgün bir kırılma anının gerçekleştiği bir tespittir. Burada artık ünlü "Ne bilebilirim?" sorusu pratik felsefeye geçiş sorusu olarak algılanabilir ve zorunlu olarak bir antropolojik temellendirmeyi de beraberinde getirir. Akılsal kapasitelerin sınırlarının ve insansal sınırlılık kavramının analizi, Heimsoeth'un yorumunu çağrıştıracak biçimde, insanın evrendeki yeri ve anlamının gözden düşürülmesi olarak değil, aksine insanın kendine özgü potansiyellerinin analizinden hareketle evrenin determine işleyişi ile açıklanamayacak bir moral ve politik bir düzleme oturtulması olarak algılanmalıdır. Bu moral boyut, Rousseau etkisiyle başlayan ve insanın evrendeki yerinin toplumsal bir varlık olmasından hareketle tesis edildiği, toplumsallığın insanın doğasını tanımlamaktan çok doğal kapasitelerin kullanımını ifade ettiği bir bakış açısını geliştirmiştir. Kant'ın Rousseau etkisindeki moral-politik yazılarına geçmeden önce onun felsefesinde baştan itibaren antropolojiye dayanak oluşturan düşüncelerini izlemeye devam edelim.

Kant'a göre doğa metafiziğinin görevi, şeylerin iç güçlerini, iç işleyişini, hareket yasalarının ilk nedenlerini ve maddenin nihai bileşenlerini keşfetmektir. Doğanın mekanik yapısının gözlemiyle belirlenen empirik fizikten farklı olarak doğa metafiziği dışsal hareket yasaları, yani doğanın dinamiği vasıtasıyla doğadaki iç güçlerin

¹⁷⁸ Patricia Kitcher; "Kant's Epistemological Problem and Its Coherent Solution", *Philosophical Perspectives*, Vol:13 Epistemology, 1999: 424

yasalarını belirler. Bu doğa metafiziği, ilk olarak Leibniz tarafından *specimen dynamicum* (hareket modeli) olarak geliştirilmiştir.¹⁷⁹ Kartezyenlerin saf mekanik fiziğine karşı bir polemik içinde olan Leibniz, doğaya dair daha dinamik ya da daha “metafizik” bir yaklaşım içindedir. Kant’ın, bu tartışmadan çıkardığı önemli metodolojik sonuçlar, onun antropolojisinin de teorik temellerini teşkil edecektir.

Eleştiri öncesi yazılarından itibaren Kant, her ne kadar Leibniz-Wolf geleneği içinde düşünse de esas olarak Newton etkisiyle Kartezyen geleneğin metafizik anlayışını eleştirmiştir. Ona göre, uzay ve zamanın soyut ya da tözsel kavranılışı insan aklının otonomisini ortadan kaldırmaktadır ve evrenin zamanda bir başlangıcının olduğu ya da ruhun ölümsüzlüğü gibi metafizik ilkeler, *emperia*’nın alanının daraltılmasına yol açmaktadır. Bu nedenle Kartezyen metafizik geleneği, insanın bütün bu bilme mantığı içinde evrenin dışında ve metafizik ilkelerin belirleniminde bir varlık olarak bütün moral niteliklerinden soyutlanarak ele alınacağı bir yaklaşımı yansıtmaktadır.

William L. Harper’a göre Leibniz, aslında ortaya koymuş olduğu iki tür bilme yöntemiyle, Kartezyen yöntemin çelişkilerini de görünür kılmıştır. Saf matematiksel kavramlardan hareket ederek dedüksiyon yoluyla meşrulaştırma, Leibniz’in ilk bilme tarzını ortaya koymaktadır. Leibniz’in bu birinci bilme yöntemine karşıt olan ikinci bilme yöntemi ise, ilkesel olarak birinci yöntemden devralınan bir bilme tarzı olsa da deneyim alanındaki tikel düzenliliklere ve kesinsizliklere işaret ederek tikellere yönelik ikinci bir düşünme biçimini temsil etmektedir.¹⁸⁰

Bilindiği gibi Leibniz, evreni geometrik ilkelerle açıklarken bir taraftan da mekanik bir uyumun nasıl mümkün olduğunu düşünmekte idi. Bu mekanizmi, yeter neden ilkesine ve öz-yeterliliğe sahip Tanrı’nın yerleştirdiği önceden uyum düşüncesine dayalı olarak

¹⁷⁹ Paul Guyer; *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, 2005:31

¹⁸⁰ William L. Harper And Meerbote Ralf; *Kant on Causality, Freedom and Objectivity*, University of Minesota Press, 1989:3

açıklamaya çalışan Leibniz, bu görüş sayesinde Spinozacı bir fatalizme düşmekten de kurtulmuş ve insan iradesine yer açmıştı. Zira Tanrı'nın, mümkün dünyaların en iyisini yaratmış olması, özgür iradenin içinde yer aldığı bir evren tasarımını sunmaktaydı. Leibniz'in düşüncesindeki ereksellik, Kant'ın metafiziğinde baştan itibaren yer edinmiş bir düşünce olarak, insanın kendisine verili doğayı aşmasını mümkün kılan bir tarzda dönüştürülerek, pratik alana taşınacaktır. Basitçe söylemek gerekirse insan, amaç koyan bir varlıktır ve kendisini gerçekleştirmeye dönük olarak koyduğu bu amaçlar onun özgürleşiminin de yolunu açacaktır. Belki de Kant'ın, her ne kadar zamanla uzaklaştığı bir düşünce sistemi olsa da, Leibniz-Wolff metafiziği ile hesaplaşırken etkileneceği olduğu en önemli görüş budur.

Öte yandan, Leibniz'in töz anlayışının birbirlerine indirgenemez ve yasaları birbirlerinden farklı olan iki ayrı tözü konumlandırmış olması, solipsizmin aşılmasına kapı aralayacak bir boyuta sahiptir. Bu yönüyle Leibniz'in düşüncelerinin, antik ile modern, teleolojik ile mekanist, dinsel ile bilimsel ve teoloji ile felsefi olan arasındaki uzlaşmayı sağlamayı amaçladığı söylenebilir.¹⁸¹ Bilindiği gibi bu iki töz, Leibniz'in meşhur *dalga* örneğiyle anlattığı ve ayırt ettiğimiz her bir dalga sesinin, daha küçük ve sonsuz sayıdaki çarpma hareketinden öznenin çekip aldığı bir ses olduğunu söylemesi ile ortaya koyduğu özne bakış açısıdır. Bu, bütün bireyler için ortak olan bir dünyanın bireye göre kavranılışına bir örnektir. Ancak bireysel tözle Tanrısal töz arasındaki farklılık, öznenin bedensel ve sınırlı varlığına gönderme yaptığından, Leibniz'in genel uyum düşüncesi bakımından bir uzlaşmazlığı yansıtmaktadır. Bu uzlaşmazlığı Gilles Deleuze şu şekilde ifade eder:

Dünyadaki herhangi bir özneye, mesela Sezar'a doğru olarak atfettiğiniz şey konusunda doğru olarak tek bir şeyi atfetmeye kalkın bakalım; o andan itibaren özne mefhumunun içine yalnız ona doğru olarak atfettiğiniz şeyi değil, bütün dünyayı tikiştirmek zorunda olduğunuzu dehşet içinde fark etmenize yetecektir. Niçin? Çok iyi bilinen ve yeter neden ilkesi ile asla aynı olmayan bir ilke

¹⁸¹ John Thedor Merz; *Leibniz*, Batoche Books, 2001:48-49

yüzünden. Bu, basit nedensellik ilkesidir. Çünkü nedensellik ilkesi sonsuza gider, onun özelliği budur. Üstelik bu çok özel bir sonsuzdur, çünkü aslında belirsizliğe varmaktadır (...) Yeter neden ile neden arasındaki fark çok iyi anlaşılıyor.¹⁸²

Deleuze burada, *yeter-neden* ilkesinin özdeşliğe, nedenselliğin ise bağıntıya gönderdiğine işaret etmektedir. Bu iki ilke arasındaki fark, Leibniz'in düşüncesinde sınırlı ve kişiye ve özel bir bakış açısının, (bir otomat olarak dahi olsa) insana bahşedilmiş olduğu bir düşünce olarak farklılığını temsil etmektedir. Deleuze'un yorumundan hareketle Leibniz'in felsefesinde ortaya çıkan bu uzlaşmazlığın, Descartes'ın totolojik özne anlayışının, bireysel bakış açılarına dönüştürdüğü nokta olarak görülebileceğini iddia edebiliriz. Dolayısıyla burada düşünen tözün öz-niteliği olan düşünme, yerini öznenin *bakış açısına* bırakmaktadır.

Descartes'ın şüphe yöntemi ile ulaştığı *ego cogito*, dünyayı bilme etkinliğinin onyedinci yüzyılda başlayan değiştirme, dönüştürme ve kullanma boyutuna sahip bir etkinlik olarak Antik Yunan bilgelik sevgisinden oldukça farklı bir işlev kazandığı bir anı temsil etmekte idi. Bacon'la başlayan ve *bilgi güçtür* paradigmasında cisimleşen bu işlev, doğanın insan için yalnızca bir bilgi nesnesi değil, aynı zamanda bir eylem alanı olarak görüldüğü; kısacası bilmek ve eylemek arasında meşru bir ilişkinin kurulduğu bir andan söz etmekle, insan aklının zorunlu olarak deneyime başvurduğu ve saf idelerle iş görmenin yetersiz kaldığı bir dolayım halini tarif etmektedir. Bacon'dan sonra Galilei'de tanık olduğumuz doğa tanımı, insanın, üzerinde başkalığını, gücünü ve denetimini tesis edeceği bir kavram olarak bir mihenk taşıdır. Bunun üzerinde tesis edilen insan kavrayışı da doğal olarak tahakküm, denetim ve kullanım kavramlarıyla öne çıkacak bir özne olacaktır. Descartes'la birlikte doğanın efendisi haline gelen insan; özne-nesne, düşünce-yayılım, özgürlük-zorunluluk gerilimindeki ontolojik ayrım kategorilerinin tesisi içinde açıklanabilmektedir. Kant'ın, Leibniz de dahil olmak üzere rasyonalist geleneğin bu özdeşlik tasarımına

¹⁸² Gilles Deleuze; *Leibniz*, Çev: Ulus Baker, Kabalcı Yay., 2007:31

olan itirazı, aynı zamanda bu felsefenin olanaklarıyla da geliştirilmiş bir düşüncedir. Leibniz'in insanı -monadlar arasındaki geometrik bir uyum düşüncesine dayandırmış olsa dahi- ortak bir dünyanın içine yerleştirmek zorunda oluşu; Hume'un bütün temellendirmelerin kaynağını öznenin dünyayı algılamasına dayandırdığı bir düşünsel atmosfer içinde tesis edişi ve rasyonalistlerle empiristlerin farklı yollardan da olsa aynı metafiziğin tuzaklarına kapılmış olmaları, Kant'ın epistemolojik ve moral düzlemde insanın yeniden konumlandırılmasına duyduğu ihtiyacı belirleyen etkenler olmuşlardır. Kant, insanın kendi otonomisi ve kapasitelerinin kullanımı yoluyla evreni kavrayabileceğini ve aynı zamanda moral ve fiziksel evrenlerin bütünlüğünü sağlayabileceğini düşünmekteydi. Bu nedenle onun eleştiri öncesi dönemde dahi metafiziğin çelişkilerine ve yıkıcı sonuçlarına karşı aldığı mesafenin, tamamen antropolojik bir ilgiden kaynaklandığını iddia edebiliriz.

Bu bölümde kısaca serimlemeye çalıştığımız gibi, eleştiri öncesi dönemden başlayarak Kant, insanı moral nitelikleri ve fenomenal boyutu içinde kavramaya çalışmıştır. Montaigne ile başlayan doğal tarih düşüncesinin aksine, Kant'ta yaşam biçimleri arasındaki farklılıklar, insan doğasının kendisini bir tür yaşam pratiği içinde açımlayarak sürdüren ve kendi doğasına içkin, doğasından getirdiği nitelikler değildir. Çevre koşulları ve bilinç durumları ile ilgili olan bu niteliklerin Kant'ın felsefesindeki anlamı, farklı tikellikler içinde farklı deneyimlerin yaşanabileceğine ve Descartesçi *ego cogito*'nun ve Leibnizci *doğal uyum* düşüncesinin göz ardı ettiği fenomenal olanın çeşitliliğine dair somut veriler sunmaktır.

De Pitte, Kant'ın fiziki coğrafya derslerinden antropolojiye ve oradan da etik derslerine yönelen ilgisini ve o dönemde fizik, metafizik ve matematik dersleri verdiği Königsberg Üniversitesi'nde, aynı zamanda antropoloji, etik ve fiziki coğrafya derslerini vermeye de ihtiyaç duymasının nedenini şöyle açıklar:

Onun en doyumsuz merakı ve en tükenmez arzusu, kendisini farklı bir yöne götürecek daha fazla bilgiyi edinme isteği idi. Böylece Kant 1757'de fiziki coğrafya derslerini vermeye başladı. Bu dersler birkaç dersten sonra popüler olmaya başlayınca da, zaten bu alanda birikmiş olan bilgisini daha geniş bir çerçevede sergilemeye çalıştı. Fakat katı anlamdaki bir fiziki bilgilendirme onu, insansal eğilimlerin, insanların içinde yaşadıkları iklimlerden, önyargılarının

çeşitliliğinden ve düşünme tarzlarından, sanat ve bilim kavrayışlarından kaynaklandığı görüşüne götürdü. Öyleyse onun antropolojik ilgisi, kesinlikle Königsberg'deki erken dönem derslerine dönerek izlenebilir. Bu dönemle ilgili çalışmalar yürüten Paul Schlipp, erken dönem etik derslerinin antropolojik ilgileri ortaya koymak bakımından araçsal olduğunu öne sürer.¹⁸³

De Pitte'nin ve Schlipp'in, bu dersleri Kant'ın insana, insanlararası bağıntıya ve aktivitelere büyüyen ilgisinin bir sonucu olarak verildiğini düşünmeleri, fiziki coğrafya ya da etik gibi diğer derslerin, antropoloji derslerine bir temel olarak verildiğini düşündürmektedir. Kant'ın, *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*'nin basımını üç kritikten sonraya bırakmış olması da göz önüne alındığında, onların bu düşüncelerinin abartı olmadığını görürüz. O halde antropoloji eleştirel felsefeyle başlamış denilemez; daha çok eleştirel felsefe antropolojik dayanaklar üzerinde yükselmiştir denilebilir.

Kant'ın, antropolojiyi eleştirel felsefenin dayanağı olarak kullandığına dair bu tezi, onun 1773'te eski öğrencisi Marcus Herz'e yazdığı mektupta kullanmış olduğu ifadelerde de görebiliriz. Kant, Herz'e üniversitede antropoloji seminerinin kendisine ikinci kez önerildiğini yazarken, bundan duyduğu memnuniyet ve heyecanı şu şekilde dile getirmiştir:

Platner'in antropolojisine dair eleştirini okudum. Seni bir eleştirmen olarak görmeyi beklemiyor olsam da, bu yeteneğin gelişimini açık bir biçimde görmekten büyük memnuniyet duydum. Bu kış ikinci kez, akademik bir disiplin haline getirmeye çalıştığım *Antropoloji* üzerine bir seminer dersi vereceğim. Fakat tamamen eşsiz bir planım var. Niyetim, onu bütün bilimlerin, moralite biliminin, eğitim biliminin temeli haline getirmek, insansal etkileşimin kaynağını ortaya çıkaracak ve bu yolla insanları eğitecek ve yönlendirecek, böylece de her şeyin pratikle bağlantılı olduğunu gösterecek bir biçimde kullanmaktır. Genel olarak insan düşüncesinin olanağının temellendirilmesinden çok, fenomeni ve onun yasalarını tartışmak için bunu araştırmalıyım. Böylece, fiziksel organların düşünceyle bağlantısını zekice ama bana göre boş bir araştırma içinde ele alan incelemeleri tamamen sileceğim. Dinleyicilerimin yaşadığı ve sıradan yaşama dair edindiği pek çok gözlemi de bu derslere dahil ediyorum ve kendi yorumlarımla karşılaştırıyorum; böylece dersleri başından sonuna kadar çok eğlenceli buluyorlar ve asla sıkıcı geçmediğini düşünüyorlar. Boş zamanlarımda

¹⁸³ Frederick P Van De Pitte; *Kant as Philosophical Anthropologist*, Nijhoff, 1972: 11-12

öğrenciler için bu çok keyifli empirik incelemenin dışında, yeteneklerin (sağduyu) doğasına ve hatta bilgeliğe dair analizleri de içeren ve fiziki coğrafya dersi boyunca kullanacakları, aynı zamanda öğrendikleri bütün her şeyden farklı olan, bir dünya bilgisi olarak adlandırılabilir bir taslak hazırlamaya çalışıyorum.¹⁸⁴

Kant'ın sözünü ettiği ve daha sonra *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji* adıyla basılacak olan bu taslak, aslında felsefi bir antropolojinin ilk önemli belgesi olarak kabul edilebilir. Buraya kadar anlatmış olduğumuz nedenlerle Kant'ı, felsefi temellerdeki bir antropolojinin mimarı olarak görebilir ve onun insana dair bilginin olanağının koşulunu, verili bir insan doğası tanımında değil, insanın pratik aktiviteler içinde bizzat kendi katılımı ile sağladığı bilme etkinliğinde tanımlamış olması nedeniyle felsefi antropolojinin tarihinde özel bir yer edindiğini iddia edebiliriz. Kant'ın yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı gibi, sadece empirik ya da disiplinler bir inceleme olarak görmediği ve bu anlamda bütün insansal meseleler için kullanışlı bir araç olmasını ümit ettiği felsefi antropolojinin öncelikli görevlerinden biri, moral ve kültürel bakımdan öğrencilerinin gelişimine katkıda bulunmaktır. Manfred Küehn, *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*'nin İngilizce çevirisinin (Robert Louden çevirisi) girişinde yer alan ifadeleri göz önünde bulundurarak, Kant'ın antropolojiyi bu şekilde konumlandırmış olmasının anlamı üzerinde yeniden düşünmemizi sağlar:

Kant bu derslerinin içeriğinin sıkıcı ve akademik olmaktan ziyade eğlenceli olarak görülebileceği konusunda Herz'e telkinde bulunur. Bu derslerle fiziki coğrafya dersleri arasında açık bir benzerlik kurarak, antropolojiyi gözlemlenebilir bir doktrin olarak nitelendirir ve bu yolla antropolojiyi, öğrencilerine sonraki yaşamlarında kullanabilecekleri bir biçimde geliştirmeyi hedefler. Aynı zamanda o, bu disiplini “zekice” fakat “nihai olarak boş” sorunlara adanmadığını ve felsefenin sorunlarını bir zihin-beden dualizmi içinde ele almadığını açıkça belirtmeyi de zorunlu görür. Bu dersler, hem eğildiği konuların popüler olması hem de derslere parayla katılan müşteriler olarak pek

¹⁸⁴ Immanuel Kant, *Correspondence*, Ed: Arnulf Zweig, Cambridge University Press, 1999:141.

çok öğrenciyi cezbetmesi bakımından, her iki anlamda da popüler kabul edilmelidir.¹⁸⁵

Küehn, buradaki “popüler” terimini daha fazla açıklamamış olsa da o dönemin felsefeye bakışına ve üniversitelerde felsefenin algılanma biçimine bakıldığında, Kant’ın genel olarak felsefeye, özel olarak da antropolojiye yönelik ortaya koymuş olduğu perspektif değişimi ve bu değişimin antropolojiye yönelik empirik bir ilgi çerçevesinde mümkün olabildiği açık bir biçimde görülebilmektedir. O halde Küehn’in “popüler” teriminin Kant’ın antropolojisindeki çift anlamlılığına yaptığı vurgu, aynı zamanda Kant’ın felsefe yapma tarzında ortaya koymuş olduğu dönüşümü de ifade etmektedir.

*Popularphilosophy*¹⁸⁶, “dünya için felsefe” saikiyle ortaya çıkar ve felsefenin yaşamdaki rolünü, dünyaya dışsal olan hakikatleri onun açıklanışına dair bir kavramsallaştırmayı değil, insan bilgisinin, mantığın ve metafiziğin geleneksel kavranılışının ötesine geçecek bir ilgi ve yöntem içinde tesis edildiği felsefi bir perspektif değişimini ifade eder. O halde *popularphilosophy*, geleneksel *schoolphilosophy* içinde, metafiziğin ve mantığın teorik bilgisinin otoritesini ve kesinlik iddiasını aşacak bir biçimde felsefenin işlevinin yeniden tanımlanmasını gerektirir. John Zammito, bu iddiaların aşılmasının bir yolu olarak *değişim ve ilerleme* idelerinin, felsefeye tarihsel standartlarını geri kazandırmak ve bu standartları en üst

¹⁸⁵ Robert Loudon, “Introduction”, *Anthropology From A Pragmatic Point of View*; Trans: Robert Loudon, Cambridge University Press, 2006:ix

¹⁸⁶ *Popularphilosophy* teriminin buradaki anlamı, tamamen akademik ve metafizik boyutta kalmış tartışmaların, felsefe olarak takdim edilemeyeceğine dair bir iddia temelinde, fenomenal olana yönelmektir. Wolff metafiziğine bir itiraz olarak ortaya çıkmış bir bakış açısını temsil eden bu terimin; a) felsefede matematik metodun egemenliğine karşı çıkmak, b) bütün insanları kapsayacak evrensel temellerde bir felsefe ortaya koyabilmek, c) dünyaya dair pratik ve gerçekçi bir görüş ortaya koyabilmek, olarak üç temel ilginin sonucunda ortaya çıktığı söylenebilir. Bunun daha sonra Kant’ın felsefesine karşı bir direniş biçiminde ortaya çıkacak olan *popularphilosophy* akımından ayrılması gerekir. Onsekizinci yüzyılda Johann Feder ve Christoph Meiners tarafından sürdürülen bu hareket, Kant’ın düşüncesi içinde de felsefenin ortodoks ve akademik bir biçimde sürdürüldüğü iddiasına dayanır. Bkz. John H. Zammito; *Kant, Herder and The Birth of Anthropology*, The University of Chicago Press, 2002: 83-137

kriter olan insan kategorisinde, başka bir deyişle insanın belirleniminde (Bestimmung des Menschen) ele almak, yani bu ideleri *popularphilosophy* ile antropoloji ilişkisinde cisimleştirmek adına temellendirilmiş olduğunu öne sürer. Zammito'ya göre Kant, daha sonraki yazılarında tarih felsefesi olarak telaffuz edeceği “en yüksek iyi” ya da “Tanrı’nın yeryüzündeki krallığı” düşüncelerinin 1760 sonrası dönemdeki Aydınlanmacı düşünce içinde içerildiğini düşünmektedir.¹⁸⁷ Zammito’nun bu düşüncesi, Kant’ın *schoolphilosophy* yerine *popularphilosophy*’yi koymak konusundaki niyeti ile antropolojiyi akademik bir disiplin olarak tesis etme niyeti arasındaki temel bağıntıyı da göstermektedir.

Kant’ın, felsefesini *schoolphilosophy*’den ayırma çabasının en açık ifadesi, *Fakülteler Çatışması* adlı yazısında bulunur. Kant bu yazısında, fakülteler arasındaki çatışmanın, sadece bilimsel olarak kendi yapılarından kaynaklanan bir çelişkiyle değil, aynı zamanda birer eğitim kurumu olarak üstlenmiş oldukları işlevlerle de ilgili olduğunu düşündüğü için, felsefe fakültesinin işlevini *schoolphilosophy*’den ayrılıp *popularphilosophy*’ye yönelmesi gerekliliğinde tanımlar. Onun *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji* gibi geç basılan eserlerinden biri olan *Fakülteler Çatışması*, o zamanlar Alman üniversitelerinde alt fakülte olarak görülen felsefenin diğer fakülteler karşısındaki ayırıcı konumunu, felsefenin *popular* ve eleştirel boyutu ile değerlendiren bir eserdir. Diğer yandan Kant, evrensel ölçütlerde bir insanlık kavrayışından hareketle yazmış olduğu ve 1794 yılında kaleme alınan *Fakülteler Çatışması*’nda, “İnsan ırkı daimi olarak gelişmekte midir sorusuna yeni bir cevap” adlı altbölümle başlar. Bu bölüm, bu *popular* bakış açısının insanlığın bütünü ile tamamlandığı noktayı ifade eder. Başka bir deyişle, *popular* tarzda felsefe yapmak, belli bir zamanda belli bir kültürel yapı içindeki tikel insan topluluklarına dair çıkarımlarda bulunmayı değil, insanlığın geneli üzerine düşünmeyi gerektirir:

¹⁸⁷ John H. Zammito, *Kant, Herder and The Birth of Anthropology*, The University of Chicago Press, 2002:8-9

Bilmeyi amaçladığımız şey insanlık tarihinin bir kısmıdır. Bu, geçmişteki değil, gelecekteki, yani öngörülebilir bir tarihtir. Fakat eğer (doğal metodlarla güneş ve ay tutulmalarının önceden bildirileceği gibi) doğa yasalarının bilgisinden hareketle keşfedebileceğimiz herhangi bir şey yoksa, geleceğe dair bilgimiz ancak kehanete ya da vahye dayalı* olarak adlandırılabilir. Fazladan bir kavrama metoduyla, yani doğaüstü bir keşif yoluyla elde edilebilir. Bunun yanı sıra biz burada, insanlığın doğal tarihi ile değil, (gelecekte yeni insan ırklarının ortaya çıkıp çıkmayacağı gibi bir soru karşısında cevap vermek durumunda olduğumuzdan) uygarlığın tarihi ile ilgiliz. Ayrıca biz herhangi bir spesifik insanlık kavramıyla değil (*singularum*), yeryüzünde bir bütün ama ulusal gruplar içinde dağılmış olan insanlığın bütünü (*universorum*) ile ilgiliz. Bütün bunlar, insan ırkının (bir bütün olarak) daimi olarak gelişmekte olup olmadığını sorgulayacağımız zaman ele alacağımız meselelerdir.¹⁸⁸

İnsanın kavranılışının insanın doğal tarihi düşüncesinden hareketle mümkün olamayacağını düşünen Kant, Humecu bakış açısını terk ederek, insanı yeni bir boyutta, geçmiş kategorisinde değil, gelecek kategorisinde tanımlayacaktır. Bu gelecek kategorisi ise ancak *popularphilosophy* bakış açısından hareketle temellendirilebilecek bir kategoridir. Zira insanın bütün yapıp etmeleri, moral amaçlılık ve buna bağlı olarak kendisini gerçekleştirme kavramları çerçevesinde anlamlıdır.

Popüler aydınlanma, insanın bağlı olduğu devlete karşı görevleri ve hakları konusunda kamusal eğitimidir. Bunlar sadece doğal haklar ile sıradan ortak duyudan çıkarılmış haklarla ilgili olduklarından, insanlar arasında bunları açıkça eleştirenler ve yorumlayanlar devletin tayin ettiği memurlar değil, özgür hak öğretmenleri, yani filozoflar olacaklardır. Bu kişiler, kendilerine atfettikleri tam özgürlükten dolayı yalnızca yönetmeyi ümit eden devletin önünde bir engeldirler; bunlar, kendilerine verilmiş olan aydınlatıcılar ünvanı ile devleti kötüleyerek tehdit ederler. Bu insanlar, henüz alıştığımız biçimiyle insanlara değil, saygılı bir biçimde insanların haklı ihtiyaçlarına içerleyen devlete hitap ederler. Bu nedenle bütün insanlar, dertlerini ortaya koymak istiyorlarsa bunu kamusalılık yoluyla yapmalıdırlar. Kamusalığa getirilen bir yasak, en düşük taleplere ilişkin dahi olsa, bir ulusun gelişimini engeller, onların doğal haklara yönelik taleplerini zayıflatır.¹⁸⁹

* Bunlar, falcılardan çingenelere kadar bu tür kimselerin, kehanetle bir bilgi ya da dürüstlük meselesi bakımından değil, düzmece kehanetler ortaya atacak biçimde amatörce ilgilendikleri şeylerdir.

¹⁸⁸ Immanuel Kant, "The Conflict of Faculties", *Kant's Political Writings*, Trans: H.B. Nisbet, Ed: Hans Reiss, Cambridge University Press, 1977:177

¹⁸⁹ A.g.e., s:186.

Burada açıkça görüldüğü gibi Kant, *popularphilosophy*'yi, akla sahip bütün insanların düşünmesinin ve kamusal alana katılımının bir yolu olarak görmektedir. İnsan ırkının daimi bir gelişme içinde olduğunu düşünen Kant'a göre, bu gelişim, insanların tamamının aynı statü ile içinde yer alacağı kamusal alanda gerçekleşebilir. Kant, yukarıdaki ifadelerinde aslında geleneksel bilgi modelini ve bu modele dayalı olarak ortaya çıkan akademisyen tipini de eleştirmektedir. Bir hakikatin taşıyıcısı ve aktarıcısı konumunda olan herhangi bir kimse akademisyen olamaz. Eleştirel aklın devlet otoritesinden kurtulmakla sağlanabileceğini düşünen Kant'ın, *Fakülteler Çatışması*'nda alt fakülte-üst fakülte ayrımını merkeze almasının temelinde de bu eleştiri yatmaktadır. Kant, kendi zamanında Prusya hükümetinin otoriter devlet anlayışı çerçevesinde tesis edilen bu ayrımı; yani, teoloji, hukuk ve tıp fakültelerinin üst fakülte, felsefeyi de kapsayan tin bilimleri (Geisteswissenschaften) fakültelerinin ise alt fakülte olarak kavranılmasına duyduğu tepkiyi, devlet ve halk arasındaki çatışma durumunun analizinde gösterir.¹⁹⁰ Bu çatışma, devletin otoritesi ile aklın otoritesi arasındaki çatışmadır. Burada söz konusu olan, akla sahip bütün varlıkların otonom bir biçimde kapasitelerini kullanabilecekleri, dışsal bir belirlenim altında değil, eleştirel aklın kılavuzluğunda kamusal meselelere katılabilecekleri bir model sağlamaktır.

O halde Kant'ın *popularphilosophy* tarzında bir felsefe yapma biçimini benimsemesinin, onun eleştirel felsefesini biçimlendiren ve akla otonomisini kazandırma girişimini mümkün kılan bir temel sağlama çabası olduğu söylenebilir. Holly Wilson, antropoloji ve fiziki coğrafya derslerinin ortak özelliğinin *popularphilosophy* bakış açısından ele alınarak anlaşılabilirliğini belirtir: “Hem antropoloji, hem de fiziki coğrafya dersi spekülatif değil, popülerdir.”¹⁹¹

¹⁹⁰ Hakan Çörekçioğlu, “Eleştirel Üniversite: Kant ve Fakülteler Çatışması”, *Tophum ve Bilim*, Sayı:97, İletişim Yay., 2003:220-221

¹⁹¹ Wilson, 2006:3

Sadece bu derslerde yer alan bir tutum farkı olarak değil, eleştirel felsefeye de rengini veren bir özellik olarak *popularphilosophy*'ye dönüş içinde Kant, spekülative olanın yerine popüler olanı koyarken, bir yandan aklın spekülasyonlardan kurtarılmasını hedeflemekte, diğer yandan empirik psikolojinin verilerinin antropolojinin alanına dahil edilmesini sağlamaya çalışmaktadır. Kant için antropoloji, insanın empirik varlığının da dahil edilmesi ile anlaşılabilir bir felsefi etkinliktir; ancak bunun anlamı insanın herhangi bir veçhesinin merkeze alınması yoluyla onu belli ve sabit bir tanıma sığdırmak değildir. *Human being*, insansal varoluşu ve bu varoluşun süreç içindeki kullanımını ifade eden bir kavram olarak Kant'ın antropolojisinin temel kavramlarından biri olacaktır. Burada artık söz konusu olan, Hume'da olduğu gibi *human* ve onun tarihinin incelenişi değil, insansal aktivitelerin ve kapasitelerin incelenişidir. Bu nedenle *popularphilosophy*, empirik olduğu kadar teleolojik olan bir insan doğasını da içermek durumundadır. Ancak burada teleolojik terimini doğanın zorunluluğunu ifade eden bir kavram olarak değil, aksine organik zorunluluğu aşacak bir yönelim olarak değerlendirmek gerektiğini de belirtmek gerekir. Kant'ın özellikle *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde açımlayacağı bu düşünce, doğanın organik varlığı içindeki amaçlılığı yargılayacak a priori bir yetiyi ifade etmektedir. Bu yeti, insanların moral yasalar altındaki olumsal amaçların zorunlu amaçlar ile bağıntısını kurmak için ve dolayısıyla bütün olumsal amaçların örtük olarak nihai amaçlar altında değerlendirildiğini ortaya koymak içindir. Kant'a göre, eğer organizmaya yönelik bir amaçlılık söz konusu olacaksa bunu doğanın bütünü için tasarlamak gerekir. Böylece *human being*, doğanın nihai (final) amacı olmasa da son (last) amacı olarak takdim edilir.¹⁹²

Yukarıda da değindiğimiz gibi Kant'ın, insan kavramını tanımlı bir doğa tasviri olmaktan çıkarıp, kendi aktivitelerinin ve bu aktiviteler içindeki kendini gerçekleştirme sürecinin bir ifadesi olarak görmüş olması, gelecek tasavvurunda cisimleşecek

¹⁹² A.g.e., s: 5

antropolojik bir temellendirmenin zeminini teşkil etmiştir. Bu durum, aynı zamanda Kant'ın basiret kavramının nihai olarak bilgelik ya da moralitede anlam kazanması gerektiğini düşündüğünü ortaya koyar. Basiret/sağduyu, insanın kendi yetilerini özgür ve moraliteye uygun bir biçimde kullanabilmesi anlamına gelmektedir.

Wilson, Kant'ın antropoloji dersleri vermesindeki amaçlarından birinin de bilgelik ve basiret kavramlarının, ancak geniş anlamda insanın tarihsel doğasını içermeleriyle anlam kazanabileceğini ortaya koymak olduğunu belirtir. Bu nedenle Kant'ın felsefesinde bilgelik ve basiret, bir kimsenin bir başkasına olguları bildirir tarzda birşeyleri bildirmesi olarak görülemez.¹⁹³

Böylece felsefenin ve tarihin bir tür dünya bilgisi ile birlikte aynı zamanda insan doğasının bilgisini de içermesi gerektiğini ortaya koyan Kant, *popularphilosophy* bakış açısından hareketle Kartezyen anlayışın dünyayı matematik bilimlerle açıklayan yaklaşımının aksine, bilimlerin-özellikle tarih biliminin- insanların kendi deneyimlerine ya da tanıklıklarına dayandırılması gerektiğini öne sürmüştür. Kant, hem antropolojinin, hem tarih biliminin dünya bilgisine ihtiyaç duyan alanlar olduğunu savunmuş ve bu anlamda Hume'un düşüncelerinden büyük ölçüde etkilendiğini açıkça göstermiştir. Ancak Hume'un düşüncesine göre insanın, tarihin doğal akışı içinde kendisine verili bir doğal yaşamı sürdürüyor olması Kant için kabul edilebilir bir düşünce değildir. Bu nedenle tarihin amaçlılık ve moral ile donatılmış bir statü içerisinde ele alınması gerektiğini düşünen Kant, bu düşüncesini 1786'da yazdığı *Doğa Bilimlerinin Metafizik Temelleri* adlı eserinde şu şekilde ifade etmektedir:

Eğer doğa bilimlerinin sınırlarını çizmemiz gerekirse bu sadece basitçe nesnenin tesisine ve ona ilişkin özel bir bilme tarzına göre değil, aynı zamanda bir amaca yönelik olup olmadığına ve insanların zihninde bu bilimi başka bir yerde kullanıp kullanmayacağına bakarak mümkün olabilir. İnsanlar metafiziğin şimdiye kadar insanüstü şeylerle çok fazla ilgilendiğini ve bundan sonra da böyle devam edeceğini; sadece (daha kolay ve kesin bir biçimde gözlem, deneyim, dışsal

¹⁹³ A.g.e. s:13

deneyime yönelik matematiğin uygulanması ile oluşmuş bir bilgi türü olan) doğal bilgimizi ilerletmek dışında, tamamen deneyimin sınırlarının ötesinde yer alan şeylere, Tanrıya, Özgürlüğe ve Ruhun ölümsüzlüğüne ulaşmak için uğraşacağını düşünebilirler. (...) Bu durum, genel metafiziğin bütünlüğünü bozmaz; aslında bilimin ilerleme sürecinde söz konusu olan bütünlüğü ile onun nihai amacını birleştirme olanağı, ancak bütün örneklerin genel bir bütünü gerektirdiği anda mümkün olabilir ve bu -abartıya kaçmadan- büyük sistemlerin izole bir sistem olarak adlandırılmasını zorunlu kılar.¹⁹⁴

Kant'ın düşüncesinde genel metafiziğin, bütün durumlar için anlama yetisinin saf kavramlarını sağlayacak örneklere ihtiyaç duyması, burada önemli olan başka bir husustur. Zira bu, ilke ve idelerin, yeterince sergilenmedikleri sürece dış deneyimin ürünleri olarak kesin olmayan, dayanaksız ve anlamsız kavramlar olarak kalacağı gerçeğini ortaya koymaktadır. Kant, insan doğasının tarihini, gerek metafizik spekülasyonlardan gerekse Hume'un doğal tarih düşüncesinden farklı bir biçimde ele almakta ve insanın tarihselliğini, yine insanın kendi *humanite*'sinin açığa çıktığı bir alan olarak görür. İnsani çabaların anlamlı bir amaca yöneltilmesi için gerekli olan *humanite* idesi, Aydınlanma'nın öznesinin ilerleme idesi uyarınca kendisini gerçekleştireceği bir yönelimselliği ifade etmesi bakımından önemlidir. Böylece Kant için *humanite*, ilerleme idesiyle anlaşılabilir ve ilerleme idesinin önemi teorik değil, pratik bir açıdan ele alınması gereken bir konudur.

Kant, daha önce de değinmiş olduğumuz *pratik aklın önceliği* meselesini doğrulayacak bir tarzda, tarih felsefesini hipotetik bakımdan ele almakta ve moral yasaların gerçekleşimine yönelik bir süreç olarak görmektedir. Kant'a göre tarihsel olayların teorik akla uygun bir rasyonalitesinin bulunduğunu düşünmek saçma olacağı gibi, *historik* bilgiyi Hume'un yaptığı gibi ardı ardına sıralanmış olaylar yığını olarak görmek de yetersiz olacaktır. Bu nedenle Kant, teorik aklın olayları nedensellik bağıntıları içinde gören spontan işleyişine karşı, yargıgücünün örnekselliğine başvurur. *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin ikinci bölümünde organizmaların salt bir erekmış gibi

¹⁹⁴ Immanuel Kant; *Metaphysical Foundations of Natural Science*, Ed. And Trans.: Michael Friedman, Cambridge Texts in The History of Philosophy, Cambridge University Press, 2004: 13

görülebileceğini öne süren Kant, tarih felsefesini de bu bakış açısından hareketle kavramsallaştırmaktadır. “Şeylerin, Doğanın Erekları Olarak Kendilerine Özgü Karakterleri Üzerine” adlı altbölümde bunu şöyle ifade etmektedir:

Bir şeyin sadece bir erek olarak olanaklı olduğu, eğer o şeyin kendi kökeninin nedenselliği, doğanın mekanizminin araştırılması yoluyla değil, kavramlar tarafından belirlenen eyleme kapasitesinin araştırılması yoluyla kavranılabilirse gösterilebilir.¹⁹⁵

Kant’a göre, bir ilkeye göre çizilen tüm geometrik şekillerin hayranlık uyandırması gibi, şeylerin özünde bulunan ereksellik de insanda hayranlık uyandırır. Zira tek bir ilkeye göre pek çok geometrik problemin çözümlenebilir oluşu, bu ilkeye göre sonsuz sayıda çözüm yolu bulunmasına rağmen, söz konusu ilkenin bütün bu yollara uygulanabilir olmasındaki çokluk-bütünlük uyumu da ereksellik zemininde hayranlık uyandırmaktadır; tıpkı buradaki gibi şeylerin özünde de bir ereksellik olduğu söylenebilir. Ancak burada, uzay dışındaki şeylerin birliğinden gelen bir ereksellik değil, yalnızca ben’in tasarımları olarak ve *bir kavrama uygun oldukları* biçimiyle bir ereksellik söz konusudur. Dolayısıyla insan, bir nesneyi-aynı zamanda kendisini de- o nesneye dışarıdan verili olan şey ne olursa olsun, kendi tasarım türü içinde ve kendi ereğini bu nesneye taşıyarak bilebilir; nesnesinden bağımsız kavram olamayacağı gibi insanın kendisi dışındaki verili herhangi bir tikel ereğe de gereksinimi yoktur.¹⁹⁶

Bu irdelemenin aklın eleştirel kullanımını gerektirdiği açık bir biçimde görülmekle birlikte, insanın kendi tasarımı dışındaki herhangi bir tümel ideye bağlanması mümkün olamayacağı tezini ortaya koymuş olması bakımından önemli olduğu ve doğadaki ereğin kanıtlanabilir bir önerme olarak değil, *heuristik* bir ilke olarak anlam kazandığı belirtilmelidir. Bu nedenle erekselliği kavramak, a priori tasarımlarımızın biçimsel erekliliğini tartışmak ya da temellendirmeye çalışmakla aynı şey değildir;

¹⁹⁵ Immanuel Kant, *The Critique of Judgement*, Trans: James Creed Meredith, Oxford at The Clarendon Press, 1980: 16

¹⁹⁶ A.g.e: 362-365

doğadaki erekselliğin kavranılması, ancak onun anlık üzerindeki *genişletici* etkisinin kavranılması ile mümkün olabilir.¹⁹⁷

Görüldüğü gibi Kant'ın akıl, otonomi, kapasite gibi temel kavramların içeriğinde yarattığı dönüşüm, ereksellik kavrayışında da sürdürülmektedir. Cassirer, ağırlıklı olarak *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde tartışılan yukarıdaki meselelere dair tartışmalarda Kant'ın Platoncu modele geri döndüğü gibi bir yanılgıyla hesaplaşılması gerektiğini belirtir. Nitekim Cassirer, erekselliğin geometrik figürlerle benzer bir biçimde ele alınışının Kant'ın felsefesindeki özgün anlamını çözümlemek gerektiğini düşünür. Cassirer'e göre burada Kant, nesneleri zihnimizdeki a priori kavramlara uydurmaktan söz eder gibi görünmekle Platoncu çözümü kullanmış gibi algılanmaktadır. Oysaki burada söz konusu olan şey, doğanın işleyişini geometrik çözümlerle açıklamak değil, bir ilke uyarınca söz konusu olabilen sonsuz çözümler karşısındaki *hayranlığı* ön plana çıkarmaktır. Bu *hayranlık*, Platoncu idealara duyulan hayranlıkla aynı şey değildir. Zira buradaki ereksellik nesneldir ve duyulurüstü bir alandan gelmemektedir. Anlama yetisinin a priori ilkeleri, doğadaki tikel yasalara göre doğanın evrensel birliğini sağlayamaz. Doğadaki erekselliğe olan hayranlık, bu erekselliğin insan zihnine uyarlanması ile anlam kazanmaktadır. Aslında söz konusu ereksellik, insan zihninde taşınan ereksellik idesinin doğaya yansıtılmasıdır. Doğa, insana kendisini bir sistemin varlığına dayandırmanın olanağını gösterir. Böylece insan zihni, arzuladığı doğayı kendi kapasiteleri içerisinde düzenlenmiş olarak alımlar.¹⁹⁸

Bu nedenle ereksellik düşüncesinin tarih içindeki işlevi, tarihi düzensiz bir rastlantısallıklar yığını olmaktan çıkarıp, onun bu haliyle ancak yabancı bir aklın yöneticiliği eşliğinde bir yasalılığa sahip olacağını göstermektir. Böylece teorik akla değil, yargıgücüne dayalı olarak doğada olduğu gibi tarihte de bir erek aramak,

¹⁹⁷ A.g.e: 244

¹⁹⁸ Ernst Cassirer; *A Commentary on Kant's Critique of Judgement*, Methuen Co. Ltd, 1938: 316-317

insanın, kendi özgürlüğünü de gerçekleştireceği bir topluluk oluşturmalarını sağlayacaktır.

Yargıcının Eleştirisi’nin “Doğanın Ereğinin Açıklanamaz Oluşu Nedeniyle Teknik Bir Doğa Kavramını Dogmatik Temellendirmenin Olanaksızlığı” başlıklı altbölümünde Kant, şu ifadeleri kullanmaktadır:

Empirik koşulların belirleniminde olsa bile bir kavramı, nesnenin farklı bir kapsayıcılık altında olduğu başka türden bir kavram, yani aklın biçimlendirmiş olduğu başka bir kavram altında kapsanacak şekilde ele alır ve buna göre belirlemeye kalkarsak, o zaman bu kavramı dogmatik bir biçimde ele almış oluruz. Fakat eğer onu bilişsel kapasitelerimizle, yani düşünmenin öznel koşullarıyla bağıntılı olarak ele alır ve nesnesi üzerine herhangi bir karar verme girişiminde bulunmazsak, o zaman eleştirel bakımdan ele almış oluruz. Öyleyse bir kavrama dogmatik yaklaşmak, yargıgücüne belirleyici ve otoriter yaklaşımdır. Eleştirel yaklaşım sadece düşünömlü yargıgücü için yetkilendirilmiş olmalıdır.

Şimdi doğanın ereği olarak bir şeyin kavramı, doğayı sadece aklın yardımıyla düşünölebilir bir nedensellik altında sınıflandırır ve deneyimdeki nesneye verili olan şeyin ilkesi üzerine yargıda bulunmamızı sağlayacak amacı ortaya koyar.¹⁹⁹

Bu temellendirme içinde ereklilik, insanın, amacını kendi içinde etkin bir neden olarak taşımasıyla ve bir şeyin son nedeni olmasıyla anlam kazanır ve bu nedenle tarih felsefesi teorik akla dayandırılmaz. Ancak yargıgücünün organik doğa ile kuracağı bir analogiden hareketle, tarihte de doğada olduğu gibi bir planın olduğu varsayılabilir ve bu plan uyarınca tarih için yönlendirici bir ilkeden söz edilebilir.

Burada Kant, insanlığın tarihini geriye dönüşlü kavrayışlardan farklı bir biçimde, geleceğe ve bir amaca yönelik ilerleme düşüncesi içinde temellendirmektedir. Tarihteki ilerleme fikri, insansal potansiyellerin gelişimini ve insan özgürlüğünün gerçekleşimini içinde barındırması bakımından Kant için önemlidir. Açık bir biçimde,

¹⁹⁹ Immanuel Kant; *The Critique of Judgement*, Trans: James Creed Meredith, Oxford at The Clarendon Press, 1980: 172. Karşılaştırma: Immanuel Kant, *Yargıgücünün Eleştirisi*, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yay., 2006: 279

Hume'un doğal tarih düşüncesinin eleştirildiği bu yaklaşım içinde Kant, insanın amaç koyan bir varlık olarak kendi gelişim sürecini, kendi yapıp etmelerinin ve otonom iradesinin bir tezahürü olarak görmektedir. Buna bağlı olarak doğada hiçbir varlıkta bulunmayan akıl yetisinin insana verilmiş olması, Kant'a göre doğanın gizli planı sayesinde mümkündür. Doğanın amaçsız amaçlılığı, insanlık tarihini ebedi bir barışın olası koşullarını yaratmaya doğru yönlendirir. Kant, *İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı* adlı yazısında, insanın, kendisini diğer canlılardan ayırdığı ve doğayı kendisine mal ettiği anda doğanın gizli planını keşfettiğini belirtir. İnsan, sözelimi bir koyunun postunu kendisi için kullanmaya başladığında, doğanın o postu kendisi için vermiş olduğunu anlar. Böylece, doğadaki şeyler, insana kendilerini bir araç olarak sunarlar. İnsana dışsal her şeyin, insanın kendisini gerçekleştirmesi için bir araç olarak sunulması, bir yandan doğanın gizli amacını gösterirken öte yandan da sadece insanın kendinde amaçlılık taşıyan bir varoluş olduğunu açığa vurur. İnsanın sahip olduğu bu kendinde amaçlılık, herkese eşit olarak bahşedilmiş olan bir yetiden, akıl yetisinden kaynaklanır. O halde akıl, kendinde amaç olma halinin herkese ait olan bir nitelik olduğunu, kendisini amaçlılık taşıyan bir varlık olarak anladığı anda bilir. İnsanın doğa ile ilişkisinde, doğadan öğrendiği şey, insan olmak bakımından doğadan ayrılan varlığın, bu ayırt edici niteliğinin tüm insanlara eşit bir şekilde ait olan bir nitelik olduğudur. Doğa, insana, tüm rasyonel varlıklarla eşit olacağı bir konumu vermiştir; işte bu, insanın “kendinde amaç olması” demektir.²⁰⁰

Kendinde amaçlılık insanı, doğanın gizli planına, yani türün kapasitelerinin en üst düzeydeki kullanımına yönlendirir. İnsan, doğadaki diğer rasyonel varlıklarla karşılaştığında, onları tanıdığında ya da onlarla çatışmaya girdiğinde, kendisindeki bu yetiyi, kendi keyfince ya da diğerlerini araç kılacak biçimde kullanamayacağını anlar. Doğa, akıllı, insana öncelikle kendisini koruması ve ihtiyaçlarını gidermesi için

²⁰⁰ Immanuel Kant; “İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı”, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*, Çev: Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yay., 2006:86-88

vermiştir; ancak insan bundan daha fazlasını bekler. Her bir insanın büyüme ve gelişmeye dair gelecek tasavvuru, onun aklını daha yüksek amaçlar için kullanmasını zorunlu kılar. O halde insanlar arasındaki eşitsizlik, doğanın onlara verdiği bir eşitsizlik değildir; bütün insanlar doğa tarafından eşit bir biçimde donatılmış olarak dünyaya gelirler.

Eşitsizlik, hiç kuşkusuz insana doğa tarafından yüklenmemiştir, çünkü doğa ona hem özgürlük hem de akıl vermiştir ve bu özgürlük, yurttaşlık hukuku (das bürgerliche Recht) olarak bilinen, insanın kendi evrenselliğinden ve dışsal yasalılığından başka hiçbirşeyle sınırlamaz.²⁰¹

Tam bu noktada belirtmek gerekir ki, doğanın gizli ereği ve insanın kendinde amaçlılığı ideleri, akıl tarafından keşfedilen ideler değil, akıl tarafından tesis edilen idelerdir. Başka bir deyişle doğanın gizli ereği, Leibnizci bir doğaya önceden yerleştirilmiş uyum anlamında bir düşünceye işaret etmez. İnsan, doğayla girdiği ilişki içinde, bu ilişkiyi tanımlayacak ve hatta düzenleyecek bir ideyi açığa çıkarır. Kant bu idenin tesisini Birinci Kritikte “aklın düzenleyici ideleri” başlığı altında ele almış ve doğanın gizli ereğinin, aslında aklın onu düzenlemek amacıyla insana yüklediği bir ide olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle Kant’ta ereklilik idesi, metafizik bir ereksellik idesinden hareketle düşünülmemiş, tersine insanın deneyim alanını insansallaştırması ediminde tesis edilen bir ide olarak sunulmuştur. Görüldüğü gibi Kant’ta amaçlılık, “doğal mutluluk” gibi güdülerin belirleniminde olmaktan ziyade, ahlak yasasına, yani insan özgürleşimine yönelik bir amaçlılıktır. Böylece doğal tarih düşüncesinin terk edilmesinin, insansal otonomi ve özgürleşim idelerine ve bu otonomi ve özgürleşimin ifadesi olan moral yasanın temellendirilmesine zemin oluşturduğu görülmektedir. Bu durum, insansal özgürleşimin ancak toplumsal bir bağlam içinde gelişeceğini ve insanın doğal kapasitelerinin, bireysel varoluş biçimleri içinde değil, *türün varoluşu* içinde gelişebileceğini düşünen Kant için, tarih felsefesinin, insansal kapasitelerin

²⁰¹ A.g.e. s: 93

gelişimi ve moral yasaya uygun bir biçimde özgürlüğün gerçekleşimi için bir temel olarak anlam kazandığını göstermektedir.

Bu mesele, Kantçı temellendirme içinde, türe özgü kapasitelerin ne tür bir gelişim olanağını sağladığına bakılarak daha iyi anlaşılabilir. Felicitas Munzel, doğal yetenek ve kapasitelerin, anlama yetisinin moral karakteri için merkezi bir öneminin olduğuna işaret ederken, doğal yetenek ya da doğal kapasite terimlerinin, doğanın ve organize olmuş nesillerin ve aynı zamanda Kant'ın pek çok yazısında üzerinde ısrarlı bir biçimde durduğu bir düşüncenin ifadesi olduğunu öne sürer. Bu düşünce, “gerçeklik” ile “en yüksek iyi” arasındaki ilişkinin insan doğasına özgü bir nitelikten çıkarsanmadığı, *insanlığın tikel ve doğal yetilerinin* belli bir insansal arzuya göre ele alındığı bir düşüncedir. Dolayısıyla insan aklının kapasitelerini ortaya koyan bu düşünce içinde Kant, insanı üç tür varlık biçimi ve üç tür yetenek içinde tanımlar. Bunlar önem sırasına göre, *rasyonel*, yani moral bakımdan sorumlu varlık, *rasyonel canlı varlık* ve *hayvansal canlı varlıktır*. İnsan, kendisine verili bu yetenekler ve toplumsallaşabilirliğin en iyi formu olan “örgütlenme” (Veranstaltung) sayesinde belirleniminin (Bestimmung) en üst amacına ulaşır.²⁰²

İnsanı diğer canlılardan ayıran yetinin, akıl yetisinin, *birey için ölümlülük bilinci, tür için ölümsüzlük niteliği* anlamına geldiği bu kavrayış içinde, her bir tikel, diğerleri ile bir moral bağıntı içinde ele alınmaktadır. Akıl varlığı birey, kendi sınırlılık, ölümlülük bilinci içerisinde kendi sınırlılığını aşacak edimleri gerçekleştirme kapasitesine de sahip olacaktır. Böylece türün sürdürülmesi şeklinde açığa çıkacak bu sınırlılık halini aşma çabası, tür için ölümsüzlük niteliğini kazanma anlamına gelecektir. İnsansal sınırlılık kavramının Kartezyen aklın kendisini sınırlandırmasına, ölüm bilincinin ise moral bağıntı ilkesine gönderdiği bir düşünce içinde Kant'ın, baştan itibaren insanın kendi potansiyellerinin gerçekleşmesini konu edinmiş ve antropolojik bir zemin

²⁰² G. Felicitas Munzel, Kant's Conception of Moral Character: The “Critical” Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgement, The University of Chicago Press, 1999:111,116

üzerinde eleştirel felsefesini inşa etmeye çalışmış olmasını hatırlayacak olursak, onun insanlığın tarihini, türün tarihi olarak temellendirmesinin anlamı üzerinde yoğunlaşabiliriz. Kant’a göre, insanın toplum dışı toplumsallık (Ungesellige Geselligkeit) olarak tanımlanan eğilimine karşı, toplum olmaya gösterdiği bir direncin varlığı da tartışılmazdır ve bu ikisi arasındaki antagonizma, tarih ve toplumsallık içinde pratik ve moral yasaların farkındalığı ile sonuçlanır.

Kant’ın antropolojisinde *farkındalık*, bilince önsel, verili ve içerikli bir kavram değildir. Farkındalık, bilincin gelişim süreci içinde ve toplumsal bir dolayım yoluyla kazanılmış bir durumdur. Farkındalık ile öz-farkındalık arasında Leibniz’den ödünç aldığı bir ayrımı kendi felsefesine mal eden Kant, öz-farkındalığı, dünyanın farkındalığı ile bağlantılı bir kavram olarak kullanır.²⁰³ Böylece toplumsallık içinde anlam kazanan bir bilinç durumu olarak öz-farkındalık, moral ilkelerin ve basiretin ortaya çıkmasını sağlayan ve insanı diğer canlılardan ayıran temel niteliği temsil eder.

Basiret ve erdem kavramlarını, geleneksel etik normların bir bileşeni olarak değil, insanın kendi otonom varlığını dışsallaştırma biçimi olarak temellendiren Kant, antropoloji derslerindeki bu amacını eleştirel felsefesinin de temel dayanağı haline getirmiştir. Zammito, Kant’ın *popularphilosophy* bakış açısının bir tezahürü olarak gördüğü bu durumu, doğa bilgisinin yukarıda da açıklamış olduğumuz bir tarzda temellendirilmesine, yani kendisini bilgi teorisi içinde merkezi bir biçimde göstermesine karşın, aslında daha geniş bir alanda, kamusal olanda temellendiren antropolojik bakış açısına bağlar. Zammito, Reinhardt Brandt ve Werner Stark’ın yorumlarına dayandırdığı bu düşüncesini, antropolojinin karakterize edilişinin, doğa bilgisinin (Naturkenntnis) “*insanın doğal bilgisi yerine antropoloji*” mottosu içinde

²⁰³ Andrew Brook, *Kant and The Mind*, Cambridge University Press, 1997: 59

sunulduğu görüşü ile tamamlar. Zammito'ya göre bu motto, Aydınlanmanın antropolojik söyleminin doğuşunun bir delili olarak göze çarpmaktadır.²⁰⁴

Diğer yandan, Kant'ın antropolojiyi temel bir disiplin haline getirme arzusunun onun pedagojik amaçlarıyla da örtüştüğünü düşünen Zammito, bu noktada şu sorunun önem kazandığını belirtir: O halde Kant niçin antropolojiyi sadece bağımsız bir ders değil, aynı zamanda bağımsız bir disiplin haline getirmek istemiş olabilir? Zammito, bunun nedeninin, Kant'ın akademik ölçütlerde yeni bir empirik bilim yaratma amacına dayalı olarak anlaşılabilirliğini düşünür. Kant bu amaçla antropoloji derslerini metafizik derslerinden ayırmakla kalmaz, aynı zamanda antropoloji kavramının teorik ve pragmatik kavranılışlarını da kendi pedagojisi içinde ayırır.²⁰⁵ Zammito'nun sözünü ettiği pragmatik bakış açısı, yukarıda da izah etmiş olduğumuz gibi, bir “dünya bilgisi olarak” antropolojinin kullanımına yöneliktir. Böylece öğrencilerine daha yetenekli ve daha basiretli bir yaşam sürmelerini ve skolastik metodun belirleniminden kurtulacak bir tarz yaratmalarını sağlayacak bir etkinlik olarak antropoloji, Kant'ın eleştirel felsefesinin temel kavramlarının inşa edildiği bir zemin haline gelmektedir.

Diğer yandan, Kant'ın antropoloji derslerini sıkıcı olmayan bir biçimde ele alacağını vaad etmesinin yanı sıra antropolojik ilgiyi bir metafizik uğraş olarak konumlandırmaktan kaçınmış olması da, kendisinin antropolojiyi kavrama biçimini ortaya koyan temel etkenlerden biridir. Yine Kant'ın mektuplarından öğrendiğimiz kadarıyla, 1776'da Mendellson'a yazdıklarında, antropolojiyi insan doğasının bilimi değil, “insan doğasının olanağının temellerinin” araştırması olarak konumlandırmış olması da bunu göstermektedir.²⁰⁶

²⁰⁴ John H. Zammito, *Kant, Herder and The Birth of Anthropology*, The University of Chicago Press, 2002: 292-293

²⁰⁵ A.g.e. s: 293

²⁰⁶ Immanuel Kant; *Correspondence*, Cambridge University Press, 1999:89-90

Kant'ın, insana dair bilgiyi empirik veçheleriyle ele almak gerektiğini ortaya koymuş olmasını, onun antropolojiyi metafiziğin konusu haline getirmekten kaçınmasında görebileceğimiz gibi, antropolojiyi kullanım değeri olan, pragmatik bir etkinlik olarak tanımlamasına bakarak da anlayabiliriz. Zihin-beden dualizminin boş bir tartışma olduğunu iddia eden Kant, bu soruların, metafiziğin içinde kavranılan tözsel sorunlar olması nedeniyle antropolojiye mal edilemeyeceğini düşünmektedir. Böylece aslında o, antropolojiye metafiziğin *içinde* a priori bir yer vermekten ziyade empirik inceleme içinde geçerli bir disiplin olarak anlam kazandırmak istemektedir. Dolayısıyla antropolojiyi gözlem ve deneyim içinde temellendiren Kant, bu ilgisinden bahsederken, onu insan biliminin yeni metodu olarak takdim etmektedir. Dahası, bu yeni empirik bilimin, akademik bir disiplin olarak düzenlenip kavramsallaştırılmadığı sürece asla olgunlaşamayacağını düşünmektedir. Bu nedenle o, teorik bir bilgi dalına yönelik bir araştırma programı olarak da gördüğü antropolojinin, pragmatik bir niteliğe sahip olması gerektiğini düşünmektedir.

John Zammito, Kant'ın, antropoloji terimini kendi döneminde pragmatik teriminin kazandığı yeni anlamdan hareketle, geliştirmek ve genişletmek üzere kullandığını öne sürer. Zammito'nun aktardığına göre Kant, özellikle Hume'un *İngiltere Tarihi* içindeki pratiklerinde kazandığı anlamdan hareketle, Göttingen tarihçilerinin geliştirdiği bir kavram olarak *pragmatik* terimini, spesifik ve yeni bir kullanım içinde ele almış ve geliştirmiştir. Bu tarihçiler açıklayıcı bir yapı olarak tarihle ilgilidirler ve şeyleri nedensel bağıntıları içinde ele alırlar. Kant'ın, tarih için kullanılan bu terimi antropolojiye dahil ederek kullanması, yukarıda da anlattığımız gibi, daha geniş bir çerçevede ele alınması ve değerlendirilmesi gereken bir durumdur. Kant bu terimi yalnızca akademik olanı değil, dünyayı ve moral olanı da dahil edecek biçimde mal

etmiştir. Buradan hareketle Kant, herhangi bir bilgi iddiasının genel bir kullanımından söz edilecekse, bunun, pragmatik olması gerektiğini ileri sürecektir.²⁰⁷

Pragmatik antropoloji, eleştiri öncesi dönem de dahil olmak üzere, Kant'ın felsefesinin bütününde kendisini gösteren ve *popularphilosophy* olarak adlandırdığımız bir felsefi tarz içinde temellendirilmiştir. Eleştiri öncesi dönemde, özellikle fizik üzerine düşünürken karşımıza çıkan bu temellendirme, onun 1760 sonrasında kaleme almış olduğu Rousseau etkisindeki eserlerinde daha da açık bir biçimde görünüşe çıkacak ve farklılaşacaktır. Bu döneme kadar insanın sınırlılığı ve evrendeki konumu ile ilgilenen Kant, antropolojik bakış açısını, pratik meselelerin temellendirilmesine dayalı olarak genişletecektir. Dolayısıyla Rousseau etkisindeki yazılarından itibaren Kant, metafizik içinde tesis etmekten kaçındığı antropolojiye, moral bir boyut da kazandırarak, insanı bu dünya içerisindeki varoluş tarzlarıyla kavrama çabasını sürdürecektir.

4. Rousseau Etkisi Ve Moralite-Antropoloji Bağının Kuruluşu

Kant'ın felsefesinin 1760 yılından sonra yeni bir döneme girdiğinden söz edilir. Bu dönem, *popularphilosophy* olarak adlandırdığımız felsefe yapma tarzının doruğa çıktığı ve geleneksel metafizikle olan hesaplaşmanın daha sert biçimde sürdürüldüğü bir dönem olarak, aynı zamanda Kant'ın antropolojisinin de açık bir biçimde kendisini gösterdiği yazılarının yayımlanmaya başladığı dönemdir. Bu dönemde, 1750'li yıllarda kozmoloji ve doğa felsefesi sorunları içinde ele alınan antropolojik meselelerin, artık pratik moral meseleler içinde ortaya konulduğu ve Kant'ın varlık sorunlarının araştırılması ile insansal bilginin elde edilemeyeceği inancının daha açık bir biçimde ifade bulduğu söylenebilir. Bu nedenle Kant'ın bu dönemdeki yazıları, daha çok Tanrı, insan ve evren üzerine geleneksel metafiziğin çözümlerini eleştirmek üzerine kuruludur. Kant, bu çözümlerin, (Descartes, Leibniz, Spinoza ve Wolff da somutlaşan halleri ile) temelde bir evrensel hesaplama yöntemine dayandıkları, kavramla

²⁰⁷ Zammito, 2002:297

nesnesinin uygunluğunu ölçmeyen matematiksel bağıntılar içinde, önceden verili tanımları gerçekliğe uygulamak yönelimi içinde oldukları gerekçesiyle, insansal gerçekliği ve özel olarak da doğadaki karşıtlıkları açıklayamadıklarını düşünür. Kant’a göre fizik ve matematik alanında ortaya çıkan karşıtlıklar, mantık alanında ortaya çıkan karşıtlıklardan farklı olduğu için, fizik ya da matematik bağıntılarla mantıksal bağıntılar arasında bir paralellik kurulamaz. Bu nedenle sadece aklın kavramlarına ve mantığın en üst ilkelerine dayanarak doğadaki gerçek karşıtlıklar ve işleyişler kavranılamaz. Kant daha sonra bu düşüncüyü *Saf Aklın Eleştirisi* içinde sentetik yargılara başvurarak eleştirir.

Kant, oluş içindeki karşıtlıkları insan hayatını yöneten evrensel bir ilke olarak gören Herakleitosçu bakış açısının yeniden ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Daha önce de üzerinde durduğumuz gibi Herakleitos, karşıtlık ilkesini, insanı ve evreni aynı anda kavrayabileceğimiz bir varlık ve oluşun özdeşliği temelinde ele almaktadır. Kant’tan sonra Alman İdealizmi içinde ve Hegel’de de göreceğimiz bu örtüşme, Kant’ın da açıkça gösterdiği gibi, mantıksal olan ile gerçek olan arasındaki farkın silindiği bir anı temsil etmektedir. Ontolojik olanla mantığın ya da metafiziğin örtüşmesine itiraz eden Kant ise, insansal gerçekliği bir ontolojik belirlenimden hareketle değil, insanın bizzatı kendisi kendi yaşamındaki çelişki ve dinamizmden çıkarmak gerektiğini düşünmektedir. Bu düşünceleriyle evrenin nihai uyumu düşüncesine de şüpheyle yaklaşan Kant, Newton’ın evrenin düzenleyici ilkelerini ortaya koymasının anlamı üzerinde yoğunlaşarak, bu uyumun bilimsel bir yasalılık çerçevesinde gerçekleşmiş olmasından hareketle, düzenlilik kavramının uyumu sağlayan temel faktör olduğunu düşünür. Cassirer, *Kant, Rousseau, Goethe: Two Essays* adlı eserinde, Kant’ın, Rousseau’dan etkilenmiş olmasının Newton’dan etkilenişinden daha fazla bir değere sahip olmadığını ifade eder:

Newton düzen ve düzenliliği, sade bir biçimde tesis eden ilk kişidir. Newton’dan önce insanlar düzensizlik ve ilişkisiz çoklukla karşı karşıya iken, Newton geometrik yörüngeler eşliğindeki bir düzenliliği ortaya koymuştur. Rousseau ise çeşitli formlar altında da olsa belli bir insan doğası tanımına ulaşabileceğini varsaymış ve bunun insanın özünün derinliklerinde saklı olduğunu öne sürerek, insanın saklı doğasını inayet düşüncesi ile de uyumlu bir biçimde gözlemlerinden hareketle temellendirmeye çalışmıştır. Aslında Newton ve Rousseau’dan sonra

Tanrı, Alexander Pope'un da üzerinde durduğu gibi dünyevi olandan hareketle meşrulaştırılmıştır. Ancak burada önemli olan, Rousseau'nun, insan doğasını bütün çıplaklığı ve insansal nitelikleri ile kavramaya çalışmış olmasıdır.²⁰⁸

Cassirer, bu analogi ile aslında, Rousseau'nun da tıpkı Newton gibi insan doğasına dair bilgiyi belli bir düzen düşüncesi içinde tesis ettiğini ve Kant'ın bu düzenlilik düşüncesini benimseyerek, insanı belli bir uyum düşüncesi çerçevesinde ele aldığını belirtmeye çalışmaktadır. Cassirer'in bu yorumu, daha önce de açıkladığımız ve Kantçı özgünlüğü ile ele almış olduğumuz doğadaki uyum, düzen ve amaçlılık düşüncesinin antropolojiye mal edilmesini göstermesi bakımından doğru bir tespittir. Ancak Kant'ın antropolojisinin Rousseau'dan büyük ölçüde etkilenmiş olduğunu düşündüğümüz kaynakları, yine Rousseau'nun uygarlık eleştirisine dayanmaktadır. Başka bir deyişle Kant, özellikle insanı moral bağıntıların tesis edilmesi içinde temellendiren yaklaşımı ile Rousseau'nun fikirlerinden ve özel olarak da uygarlık eleştirisinden önemli ölçüde etkilenmiştir.

Modernitenin krizini çözmek için insan doğasına dışsal, verili bir tanımı reddederek işe başlayan Rousseau, kendi çağına kadar insanı belli bir doğa tanımı ya da bir doğa hali içinde kavramsallaştıran yaklaşımlarına karşı, yeni bir bilme tarzını ortaya koymuştur. Bu yeni tarz, Rousseau'nun uygarlık eleştirisi içinde farklı bir biçimde anlam kazanacak olan insan doğası kavrayışını tesis etmiştir. Özellikle 1762'den itibaren, bu düşüncenin etkileri Kant'ın moralitenin temellendirilmesine dair perspektifini belirlemesinde büyük rol oynamıştır. Bu nedenle Kant'ın geleneksel metafiziğin aşkın konularına yönelik temellendirmeleri (Tanrı, özgürlük ve moralite ve ruhun ölümsüzlüğü), Rousseau'ya referans vermeden anlaşılamaz. Zira Rousseau'nun etkileri, bu dönemde Kant'taki perspektif değişikliğinin nedenlerini büyük ölçüde açıklamamızı sağlar.

²⁰⁸ Ernst Cassirer; *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*, Trans: James Gutmann, Paul Oskar Kristeller, John Herman Randall, Princeton University Press, 1947: 18-19

Diğer yandan Kant'ın verili bir öz ya da sabit insan doğası tasarımlarına karşı tepkisi, başlangıçtan itibaren kendi felsefesi içinde mevcut olup, gerek Königsberg'de verdiği derslerde gerekse kaleme aldığı yazılarında bu soruna yönelik eleştiriler mevcuttur. Örneğin onun, daha önce de değinmiş olduğumuz *Güzel ve Yüce Duyguları Üstüne Gözlemler*'de bu soruna yönelik çözümlemeleri bulunmaktadır. Kant bu eserinde, değişim içinde olan her şeyin, beğeni çeşitlerinin ve insanın farklı veçhelerinin değişken ve aldatıcı bir rol oynadığını belirtir. Bu nedenle Kant, insanı asla değiştirmeyecek ve ona kendisini dayandırabileceği sağlam dayanakları verebilecek sabit bir insan doğasını nerede bulabileceğimiz sorusunu tartışır. Bu amaçla, farklı ulusların kendilerine özgü niteliklerini irdeleyerek bir sonuca varmaya çalışan Kant, karakter özelliklerinin estetik kategorilerle ne türden bir ilişkisinin olabileceğini sorgular. Nihai olarak insanın güzel ve yüce kavramları karşısındaki duygulanımlarının ortak bir temele, estetik duygunun mevcudiyetine dayandığını ileri süren Kant, duygulanımların çeşitlilik göstermesine karşın, insan zihnindeki estetik kategorilerin ve bu duygulanımların zihinde yayılma biçimlerinin benzer olduğunu belirtir. Böylece güzel ve yüce duygularının kıyaslanmasına dayalı olarak estetik kategorilerden hareketle insan doğasını tasvir ettiği bu yazısında Kant, gözlemlenebilir ve üzerinde uzlaşılabilir olan “güzel” karşısındaki duygumuzun moral olanla ilişkisini değerlendirir. Kant'a göre soyluluğa gönderme yapan “yüce” duygusu, moral niteliklerin değerini tesis etmektedir; ancak “güzel” duygusu da insanların diğerleriyle dolayım içinde herhangi bir nesne üzerinde uzlaştıkları bir değeri tesis etmektedir. Bu iki duygunun ortak özelliği, her ikisinin de *tikel*'de ortaya çıkması ve mantıksal, yani *belirleyici* yargıgücüne değil, *düşünümlü* yargıgücüne dayanmasıdır. Kant'ın antropolojik anlayışında sınırlılığa tekabül eden *yüce* ile öznelerarası dolayım işaret eden *güzel* kavramları, moral planda her bir öznede gerçekleştiği ve bu nedenle bir geçerlilik iddiasına dayanmış oldukları için evrensel değerleri tesis ederler. Bu nedenle moral olanın, insana dışsal verili ilkelerden ya da tamamen öznel ve içebakış yöntemiyle temellendirilmiş kriterlerden ayrılması gerekir. Böylece aslında Rousseau'nun özgürlük ile moral arasında kurduğu bağıntıya benzer bir biçimde estetik yargılarla moral değerler arasında bağıntı kuran Kant, ilgi ve çıkardan bağımsız

bir moralitenin ancak genelleşebilir bir moral duygu durumuna dayanabileceğini öne sürmektedir:

Sonuç olarak onura duyulan aşk, farklı ölçülerde de olsa bütün insanların kalbine ekilmiştir. Bu aşk, herkese, cazibeyi hayranlığa dönüştürecek bir güzel duygusunu vermiş olmalıdır. (...) Böylece farklı gruplar, kendi davranışlarının dışsal uyumunu seyircilerin gözlerinden yargılamak için mükemmel bir ifadenin resminde bir araya gelebilirler.²⁰⁹

Görüldüğü gibi burada insanın kendi doğasında sahip olduğu duygular, bir bağıntı kurdukları için güzel olana duyulan hayranlık, güzel olana duyulan saygı ile yer değiştirecek ve tikel duygu kendi tikelliğinden çıkarak kendisi dışındakiyle bir bağıntı içine girecek ve genelleşecektir. Bu durumda Kant için sorumluluğun kaynağı, insanın değer üretme kapasitesinde görülecektir. Bu değer üretme kapasitesinin insanın kendi özgürlüğünü gerçekleştirme ediminde açığa çıktığını daha önce belirtmiştik. O halde değer doğrudan özgürlüğün bir ifadesidir. Bu nedenle Kant için estetik yargı ve moral duygu arasındaki ortaklık, her iki alanın da özgürlüğe dayanmasından kaynaklanmaktadır. Özgürlük ile moralite arasındaki ayrılmaz ilişkinin diğerleriyle bir bağıntı kategorisi içinde tesis edildiği bu bakış açısı, büyük ölçüde Rousseau'nun etkisiyle gerçekleşmiştir.

Van De Pitte, bu etkinin bir kırılma yaratıp yaratmadığını tartışmak için Kant'ın üzerindeki Newton etkisi ile Rousseau etkisini kıyaslamak gerektiğini öne sürmektedir. Pitte'ye göre Kant'ın bütün yazıları, onun metafizik kavrayışında bir anlam değişikliği yarattığını zaten açıkça ortaya koymaktadır. Kant'ın hemen hemen bütün eserlerinde metafiziğin, insan aklının sınırlandırılmasının bilimi olduğunu ortaya koyduğu söylenebilir. Bu nedenle Kant, metafiziği, tehlikeli olabilecek yanılgıların ortadan kaldırılmasını sağlayacak bir alan olarak, geleneksel olarak ona yüklenen işlevlerin terk edildiği bir kavrayış içinde temellendirmiştir. Bu durumda Tanrı'nın bilgisiyle ya

²⁰⁹ Immanuel Kant; *Observations on Feeling of The Beautiful of Sublime*, Trans: John T. Goldthwaith, University of California Press, 1973:75

da inanç vasıtasıyla tesis edilen moralite, hem spekülatif hem de belirsiz ve tehlikeli hatalara tabi olduğu için, Kant'ın Tanrı kavrayışında da doğrudan moraliteye kaynaklık edecek özellikler yoktur. Kant'a göre insanlar moraliteyi dinin emrine soktuğunda düşman, ikiyüzlü, iftiracı haline gelirler; ancak dini moralitenin emrine soktuklarında kibar, yardımsever ve adil olurlar. Kant'ın bütün eserlerinde bu düşünceden hareketle, gözlemin gerçek bir değere sahip olduğunu görürüz. Gözlem ise spekülatif kurallarda değil, her insanın yüreğindeki bir duygunun bilincinde temellenir. İnsanın değer üretme kapasitesinin insanın doğal duygularının edimselleşmesinden hareketle temellendirildiği Kantçı moralitenin Rousseaucu *pathos*'a dayalı moralite ile taşıdığı ortaklığı tartışmak anlamlıdır. Ancak, önceden belirtelim ki Rousseau ve Kant arasında, öz-duygudan hareketle kavramsallaştırılmış moral varlık olarak insan söz konusu olduğunda ortaya çıkacak ortaklık kadar, bu öz-duyguyu tanımlayış biçimlerinde görülebilecek olan fark da önemlidir. Kant için moraliteye dayanak teşkil edecek olan öz-duygu, insanın yüreğine yerleştirilmiş olan ve güzelliğin *farkındalığına* yol açan duygudur.

Pitte, bu görüşü, Kant'ın elyazmalarına dayanarak temellendirir ve doğal teoloji kuramı ve moralitede temellendirilmiş din kavrayışı ile örneklendirir. Pitte, moralitenin her bir insanın güzellik duygusuna ve insan doğasının değerine dayandığını öne sürer. Pitte'ye göre, elbette ki burada Rousseau'nun etkisi söz konusudur; ancak bu etki, onun tümüyle Rousseaucu bir zeminde kaldığı anlamına gelmez. Burada önemli olan, Kant'ın Rousseau etkisiyle geliştirdiği düşüncelerine yeni bir boyut kazandırmış olduğudur. Hem Newton hem de Rousseau etkisinin Kantçı düşüncede yol açtığı farklılaşmayı ele almak önemlidir, ancak şimdilik söz konusu bu iki etki arasındaki ilişkiyi tesis etmek bizim için daha önemlidir. Meseleyi basitçe tarif etmek gerekirse, Newton'un etkisi altında Kant'ın metafiziğe olan ilgisi, onu, geleneksel metafiziğin metodunun yanlış ve argümanlarının savunulamaz olduğu görüşüne götürmüştür. Böylece Kant, insan onuru ve değerinin moral ve teolojik görüşler için yeterli bir temel olduğu yönündeki görüşleri konusunda bir farkındalık yaratmış olan Rousseau'nun etkisi altında, bu geleneksel argümanları yetersiz ve gereksiz bulmaktadır. Bu noktadan hareketle, Kant'ın *Gaipen Haber Veren Bir*

Adamın Düşleri'nde ortaya koyduğu analizlerin sağladığı olanağı, rasyonalist filozofların metafizik hayallerini gözden düşürmek için ele alması daha iyi anlaşılabilir. Bu eser açık bir biçimde, yalnızca varoluşun düzeninin güvencesini sağlayabilecek olan spekülative aklın sonuçlarının, deneyim çerçevesini aştığı sürece kesinliği sağlamayacağını ifade eder. Ancak Kant'ın niyeti, bu eserde ya da bir başka eserde metafiziğin itibarını sarsmak değildir. Yani onun bu eserde gösterdiği tepkiler aslında hesaplanmıştır ve dikkatli bir biçimde önceki sistemlerin hatalarına yönlendirilmiştir; dolayısıyla metafiziğin meşru bir disiplin olarak haklılaştırılabileceğine dair bir şüphe söz konusu değildir.

O halde eleştirel felsefenin rolünü anlamak için, Kant'ın gelişim dönemindeki önemli rolü ile birlikte bir kez daha Rousseau'nun anılması gerekmektedir. Rousseau, Kant'ın 1766'ya kadarki eserlerinde ayırt edici bir yere sahiptir. Bu süreç birçok Kant yorumcusu tarafından Newtonculuğun ve Rousseau'nun *sentimentalizminin* bir karışımı olarak görülmüştür. Kant, 1770'ten sonra Rousseau'nun *sentimentalizmini* ve metodunu eleştirecek ve bu krizi sonlandırmaya çalışacaktır. Daha sonra ise açıkça kendi metodunu Rousseau'nun metodu ile karşı karşıya koyacaktır. Aslında sadece 1770'ten itibaren değil, daha Rousseau'nun etkisi altındayken bile Kant'ın ona yönelttiği eleştiriler dikkate alınırsa, Kant'ın düşüncesi Rousseau'nunkinden açık bir biçimde ayrılabilir. Yine de Kant'ın düşüncesinde Rousseau etkisi geçici ve kısa süreli bir etki değil, radikal ve uzun süreli bir değişim olarak görülmelidir. Zira Kant, Rousseau'dan bilginin “kendinde amaç olmadığına” dair bir farkındalık kazanmıştır: Felsefenin bütün veçheleri insanın moral doğasından kaynaklanan anlama kapasitesi ve bu kapasitelerin kullanımına yönelmiş olmalıdır. Böylece moral ya da pratik felsefe spekülative olanın yerine geçirilecektir. Kant'ın bu meseleye dair görüşlerini

Rousseau'nun görüşlerinden etkilendiği anda olgunlaştırdığı söylenemez; ancak bu etkilerin uzun yıllar Kant'ı derinden etkilediğini de belirtmek gerekir.²¹⁰

Pitte'ye göre, Kant'ın felsefi bakış açısını değiştiren ve felsefi konuların uygun bir biçimde ilişkilendirilip organize edilmesine yönelik isteği, uygun bir metodoloji tesis etme amacına yöneliktir. Her halükarda Kant'ın kendisi (Tanrının varoluşunu ya da ruhun ölümsüzlüğünü çözmek için değil), üstlendiği eleştirel yaklaşımın gereği olarak ve saf aklın antinomilerini çözmek için, bunun temelde metodolojik bir mesele olduğunu ifade eder. O, bu gerekliliği, aklın kendi içindeki çelişkileri çözmeye yönelik bir hedefte temellendirir. Bu nedenle metafiziğin ilk görevi, bizim de eleştirel felsefenin ilk veçhesi olarak adlandırdığımız spekülative aklın kendisini sınırlamasına yönelik saf spekülative bir girişimdir. Fakat eleştirel felsefe, bir tür olumsuzlamaya ya da dekonstruksiyona dayalı bu işlevini tam olarak kurucu ve dönüştürücü işlevine doğru geliştirecek biçimde içeriklendirir. Burada saf spekülative ilgilerin metafizik çatışmasından değil, moral ve antropolojik yönelimli bir metodoloji eleştirisinden söz etmekteyiz ki bu, Kant'ın antropolojisinin, onun eleştirel felsefesinin dayanağı olduğunun bir göstergesidir. Pratik aklın önceliği ilkesinin, eleştiri öncesi diye adlandırılan dönemde ve özellikle Rousseau'ya dayandırılarak temellendirilmiş olduğunu iddia etmemizin nedeni de bu antropolojik ilginin, felsefenin temel sorunlarına dair analizlerinin çekirdek kavramlarını tesis etmiş olmasıdır. Bu nedenle Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'sinde sınırlandırılmış bir spekülative akıl anlayışını tesis ettiği yönündeki görüşlerin yetersiz olduğu ve onun insansal deneyimin a priori yapısının bir eleştirisi bağlamında insan doğasının a priori ilkelerini tesis ettiğini belirtmek gerekir.²¹¹

²¹⁰ Frederic Van De Pitte, *Kant as Philosophical Anthropologist*, Nijhoff, 1972: 46-47

²¹¹ A.g.e. s: 46

Bu noktada akla gelebilecek sorulardan biri, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'sinin, *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji* kitabının itibarını sarsacak derecede bir eser olup olmadığıdır. Bu soruya basitçe Kant'ın eserlerindeki bütünlük içinden –ya da en azından antropolojik kavrayışının bütünlüğü içinden- yanıt verilebilir. Pitte'nin de belirttiği gibi Kant, *Antropoloji*'nin basımını bilinçli olarak geciktirmiştir. Bunun nedeni, felsefi antropolojide insan edimlerinde görünür kılınan a priori ilkelerin varlığı gösterilmeden önce, bu idelerin görünürlüğünü ele almanın mümkün olmamasıdır.²¹² Burada Kant'ın insan doğasındaki saklı kapasiteleri açığa çıkarma eğiliminde olduğu iddia edilebilir; ancak bunun anlamı, Kant'ın gizil bir insan doğası içeriğini tanımlama arzusunda olduğu değil, moralitenin kaynaklarını geleneksel metafizik içeriklerden kurtarmaya çalıştığıdır. Fakat Hume'un Kant üzerindeki etkisi ya da antinomilerin işe karışması, Kant'ı zorunlu bir biçimde, aklın kapasitelerini bu meselelerle ilgili olarak geçerli kılmak durumunda bırakmıştır. Yukarıda *Güzel ve Yüce Duyguları Üzerine Gözlemler*'den hareketle değinmiş olduğumuz bu çaba, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde daha açık bir biçimde ortaya konulmuştur. Başka bir deyişle, aklın kapasitelerinin geçerliliğini kanıtlama çabasının Kant'ı götürdüğü yer, aklın saf formunun analizi olmuştur.

Fakat Pitte'ye göre, Kant'ın eserlerinin antropolojik yorumunun daha ilginç sonuçları söz konusudur. Örneğin, Kant söz konusu olduğunda genellikle Kopernikçi devrim olarak adlandırılan şey, onun ne yalnızca perspektifindeki bir epistemolojik değişimi ne de tüm sisteminin üzerinde döndüğü bir ekseni ifade ediyor olmasıdır; daha ziyade daha geniş ve daha derin bir devrimin belirtisi olmasıdır. Kantçı devrimin asıl önemi, bilim ve felsefenin bütün veçhelerinin bütünsel olarak yeni bir boyutta, yeniden doğuşunu sağlamasıdır. Kant, geleneksel gerçeklik kavrayışının bütün önemli veçhelerini barındırıyor olsa da yeni antropolojik sistemin bütün terimlerini ve öğelerini radikal bir biçimde farklılaştırarak ele almaktadır. O halde insanın gerçekliği

²¹² A.g.e. s: 47

söz konusu olduğunda bu, Aydınlanma'nın otonom öznesidir ve kendine dayatılan ergin olmama durumundan kurtulmuş, kendi akılsal kapasitelerini kullanan ve bunu kendi meşruiyetinin kaynağı olarak gören öznedir.

Kant'ın bütünsel olarak insanlık kavramına yüklediği önemle anılması da antropolojik bir dönüşüm örneği sergilediğini göstermektedir. 1765'te Johann Heinrich Lambert'le mektuplaşmaları sırasında şunu söylemektedir: “İnsanın gerçekten öğreneceği bir bilim varsa, o da benim öğreteceğim ve insana özgü olan, onun öğrenme kabiliyetine dayanan, insan olmak için nasıl ve ne yapılması gerektiğini öğreten bir bilim olmalıdır.”²¹³

Bu ifadelerde, elbette ki Rousseau'nun etkileri halen devam etmektedir; ancak Kant'ın felsefî gelişiminde kendi kariyerini gerçekleştirdiği kritik bir nokta vardır ki o da Kant'ın pratik felsefesini biçimlendiren bir dönüşümdür. Diğer yandan bilindiği gibi Kant'ın, Knutzen'in öğrencisi olduğu yıllarda Newton fiziğine ilgisi büyüktür. Knutzen'in de belirttiği gibi, kendisinden önce, insanları düzensiz ve bağıntısız başkalıklar olan tanımlayan sistemlerin aksine Kant, düzen (order) ve düzenlilik (regularity) arasındaki farkı ortaya koyan ilk bilim adamıdır.²¹⁴ Dolayısıyla o, sadece Descartes'çı dedüksiyon yöntemini değil, analiz yöntemini de benimsemiş olması ile deneyim verilerini, tecrübe ve gözlemi, kısacası empirik temelleri evrensel düzenin ve fizik kanunlarının dayanağı haline getirmiştir. Ancak bu, olguların gelişigüzel bir biçimde ve rastlantısal olarak bir araya gelmelerinden oluşan rölatif bir düzen değil, evrene içkin ve sadece deneyim koşullarının araştırılması ile bilgisine ulaşabileceğimiz bir düzendir. Benzer bir biçimde Rousseau da insan doğası hakkındaki görüşlerinde, derinlerde saklı bir insan doğasını ve kendi gözlemleri ile temellendirdiği, Tanrı'nın inayeti ile uyumlu gizli yasaların olduğunu varsayar. Elbette ki Rousseau ve Kant

²¹³ Immanuel Kant, *Correspondence*, Ed: Arnulf Zweig, Cambridge University Press, 1999: 84

²¹⁴ Frederic Van De Pitte, *Kant as Philosophical Anthropologist*, Nijhoff, 1972: 49

insan doğası konusunda farklı görüşlere sahiptirler ama paylaştıkları ortak bir ilgi, Kant'ın antropolojik tasarımını biçimlendirmesi bakımından önem taşır. Rousseau, doğal insan ile uygarlığın klasik insan tanımı arasındaki temel farka işaret eder ve Kant, bu ayrımı, doğru ve yanlış değerler arasındaki etik ve politik eleştiriye dahil eder.

Cassirer'in haklı bir biçimde ifade ettiği gibi, Kant'ın Rousseau'nun düşüncelerinde değer verdiği şey, insanın taktığı maske ile gerçekte olduğu şey arasındaki ayrımı çağdaşlarından daha açık bir biçimde ortaya koymuş olması idi.²¹⁵ Uygarlık, insansal deneyime görünüşte iyi olan pek çok boyutu kazandırmıştır, fakat aslında moral değerine hiçbir şey katmamış, hatta zaman zaman gölge düşürmüştür.

Serimlemeye çalıştığımız bu düşüncelerden hareketle, Kant'ın Rousseau'dan derin bir biçimde etkilenmesinin, bir yöntem eleştirisini temellendirmekten ziyade pratik alana dair bir kavramsallaştırma ihtiyacından kaynaklandığı ileri sürülebilir. Zira Kant'ın modern felsefeye yönelik yöntem eleştirisi de, bu yöntem eleştirisi içindeki antropolojik ilgiler de Rousseau'nun eserleriyle tanışmadan önce mevcuttur. Bu nedenle Rousseau etkisindeki dönemin, aslında antropolojik bir temellendirme ihtiyacından kaynaklandığı ve bunun da eleştirel felsefenin temel kavramlarını biçimlendirmede antropolojinin oynadığı temel rolün açıklanması bakımından önemli olduğu söylenebilir. Özellikle Kant'ın pratik felsefesindeki temellendirmelerin izlenmesi yoluyla açığa çıkarılabilecek olan bu yönelim, *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*'nin, onun bütün felsefi sistemiyle ilişkili bir biçimde ele aldığı meselelerde; moralite, eğitim, insanın bir tür olarak nitelikleri ve özel olarak da ben'in tesisinde, diğerlerinin bakış açısına yerleşmenin zorunluluğu olarak tezahür etmektedir. İnsanın kendi tanımına, kendi benliğini çevreleyen dünya ile bağıntısında

²¹⁵ Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*, Trans: James Gutmann, Paul Oskar Kristeller, John Herman Randall, Princeton University Press, 1947: 20

ulaşıyor olması, Kopernikçi devrimin pratik alanda somutlaşması olarak, Kant'ın felsefi bir antropolojinin mimarı olarak görülmesinin dayanağı olarak sunulabilir.

Göstermeye çalıştığımız gibi, Rousseau etkisiyle Kant, insanın moral bir varlık olarak tesisinin metafizik idelere başvurmaksızın yapılabileceği şeklindeki yeni bir felsefi bakış açısını edinmiştir. Bu bakış açısı, Kant'ın insanı varlık sorusundan bağımsız olarak ele almasına imkan vermiştir. Bu arayış içerisinde Kant, önceden veri olmayan insansal bağıntı halini, insanın uygarlığın bir öznesi olarak sunulduğu hali, yani insanın inşası olarak tanımlayacağı bir “hareketi” kavramsallaştırmaya çalışacaktır. Yani insanın kendisini türsel bir varlık olmaktan çıkarıp, moral bir yönelim olarak insanlığın bir üyesi haline dönüştürmesinin empirik koşullarını arayacak olan Kant, bu koşulları, insan özgürlüğünün edimsel gerçekleşmesinde, daha doğrusu insanın kendi özgürlüğünün “hareket”inde açığa çıkartacaktır. Bu araştırma, kendisini hem bir uygarlık eleştirisi olarak hem bir metafizik eleştirisi olarak ama aslında bir insansallaşma sürecinin hikayesi olarak gösterecektir.

Rousseau'nun modernite eleştirisinin dayanaklarını teşkil eden uygarlık eleştirisi, insanlar arasındaki eşitsizliğin kökenlerinin incelenmesine ve Aydınlanma ve modernitenin evrenselcilik iddialarının çürütülmesine dayanır. Rousseau, Antik Yunanlılar'ın, kendilerini *barbarlar* ile kıyaslayarak uygarlığın kazandırdığı bir üst statüde tanımlamış olmalarının yıkıcı etkileri üzerinde yoğunlaşır.²¹⁶ Diğer yandan uygarlığın gelişimi ile “insan türünün gelişimi” arasında bir orantısızlık olduğuna dikkat çeken Rousseau, modernitenin krizi olarak gördüğü bu durumu, insanlığın doğayı değiştirme ve dönüştürme yolundaki iddia ve çabalarının, aslında insanlığın kendi mutsuzluğunun ve sefaletinin de kaynağı olduğunu ortaya koyar.

²¹⁶ David West, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya, Çev: Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., 1998:46

Rousseau'nun yabancılaşma teorisinin de temeli olan bu düşünce, modernitenin krizinin, doğanın insana sunduğu orijinal bütünlüğü yitirmesinden kaynaklandığına ve uygar insanın moral bakımdan parçalanmış olduğuna, dolayısıyla kendi pozisyonu ile arzuları arasında bir gerilimde kaldığına dayanmaktadır. O halde modernitenin insanı hiçlik içinden yaratan ve öznenin kendisini çevreleyen dış dünya ile tarihsel ve moral bağını kesintiye uğratan özne anlayışına yönelik eleştirisi, Rousseau'nun insanın moral bir bağıntı içinde yeniden kuruluşuna dair analizlerinin de temelini oluşturmaktadır.

Rousseau, bu kuruluşu izah etmek için yabancılaşma ve tarih kavramlarına başvurur ve insanın doğa durumundaki halini hipotetik olarak tasvir etmeye çalışır. Böylece, doğal insan ile uygar insan arasında yaptığı ayrımında bencillik, öz-çıkarcılık gibi niteliklerin insan doğasına değil, toplum haline bağlı nitelikler olduğunu ve doğal yasa öğretilerinin, bu meseleyi *olan*'dan *olması gereken*'e doğru bir akılyürütme içinde ele almış olmalarından dolayı büyük bir yanılgı içinde olduklarını ortaya koyar. Belli bir insan doğası tasarımı inşa edip, bütün insansallaşma sürecini bu tasarıma uygun bir biçimde izah etmeye çalışmak, insanın toplumsallığını açıklayamadığı gibi, insanı moral bakımdan parçalamıştır. Bu nedenle Rousseau'ya göre “İnsan nedir?” sorusuna değil, “İnsan nasıl insan oldu?” sorusuna odaklanmak gerekmektedir.

Rousseau'nun bu analizleri, antropolojik sorunun biçimlenmeye başladığı bir an olarak Kant üzerinde oldukça etkili olacaktır. Zira Rousseau, uygarlığın bir daha asla geri döndürülemeyecek bir insansallaşma sürecini başlattığını düşünmektedir. Bu durumda Rousseau, insanın bütünlüğünü ve moral bakımdan sorumlu bir varlık olarak tesis edilişini sağlamak amacıyla, doğal insanın uygarlığa geçiş sürecinde ne türden bir farklılaşma içinde olduğunun tartışılmasını önermektedir; zira o, insandaki moral bağıntı kaybının insan doğasına dışsal bir durum olduğunun kavranılması gerektiğini düşünmektedir. Doğa durumu içinde birbirleriyle uyum içinde yaşayan varlıklar olan insanların, uygarlığın gelişimi ile kendilerine ve birbirlerine yabancılaşmasının nedenleri araştırılmadıkça, modernitenin içinde bulunduğu kriz durumuna çözüm üretmek mümkün olmayacaktır. Bu nedenle öncelikle üzerinde dünyayı tesis ettiğimiz

değerin ne olduğuna ve insan doğasının bu değeri nasıl olup da kabullendiğine bakmak gerekir.

Rousseau'ya göre bu değer mülkiyettir ve biz mülkiyetin bir değer olarak tesis edilmesini değiştirmedikçe barıştan ve adaletten söz edemeyiz. Ancak insanların nasıl olup da bu değeri içselleştirebildiği sorulduğunda, bunun güvenlik ve kendini koruma duygusundan önce insanda mevcut olan bir duygudan, yani öz-sevgi'den kaynaklandığı görülmektedir.* İnsanda akıldan, hesaplayıcılıktan önce bir ben-sevgisi vardır ve bu sevginin kıtlık, savaşlar, yokluk nedeni ile bir öz-çıkara dönüştüğünün anlaşılması gerekir. O halde öz-çıkara insan doğasının değil, dışsal koşulların bir ürünüdür. G. Armstrong Kelly'nin de belirttiği gibi, böylece insanın problemi günah değil, kötülük olarak tanımlanmakta ve bu kötülük mistik bir yaratımın ortaya koyduğu bir tasarım olarak değil, insanlar arasında tarihin ortaya çıkardığı bir durum olarak tezahür etmiş olmaktadır. Böylece Avrupa düşüncesi içinde insan, ilk defa teleolojik bir planın ya da skolastiğin örtük kavramsallaştırmasının dışında, moral ve tarihsel failer olarak büyük çelişkilerin içinde tanımlanmıştır.²¹⁷

Bu çelişkilerden hareketle Rousseau, eşitsizlikle birlikte aslında moral öznenin de doğuşuna tanık olduğumuzu öne sürecektir. Dolayısıyla uygarlık, kötü bir şey gibi görünse de doğal uyum düşüncesinden moral özneye giden yolu açmış olması bakımından önemlidir. O halde insandaki kapasiteler insana verili bir şey olarak değil,

**Amour de soi*, yani öz-sevgi kavramı, insanın diğerlerinden bağımsız olarak kendisine duyduğu sevgidir. *Amour de propre* ise diğerleri ile bir bağıntı söz konusu olduğunda insanın kendisini seçmesine dayalı bir sevgidir. Dolayısıyla birincisi doğal haldeki bir ben sevgisine işrate ederken, ikincisi toplumsal bakımdan saygınlığa ve toplum içindeki durumu ile insanın kendisini sevmesine dayanır. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz: Serdar Tekin, *Rousseau'nun Yurttaşlık Teorisi ve Modernitenin Politikayı Düşünme Tarzına Katkısı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002:166

²¹⁷ George Armstrong Kelly, "A General Overview", *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, 2006:19-20

süreç içinde ortaya çıkan bir şey olarak görülmelidir.²¹⁸ Böylece, insanın moral kapasitelerini irade ve mükemmelleşebilme yetisi ile ortaya koyacağını düşünen Rousseau, Cassirer'in de belirttiği gibi, insanın takınmış olduğu maske ile gerçek yüzü arasındaki ayrımı ortaya koyan ilk düşünür olması bakımından önemlidir.²¹⁹

Doğal olan ile yapma olan arasındaki bu ayrım, insanı insan yapan şeylerin ne olduğu üzerine bir sorgulamayı, bizatihi onun yapıp etmelerinden çıkaran bir yaklaşımı, yani antropolojik bakış açısını mümkün kılacaktır. Böylece insan olma hali baştan veri olan bir durumu değil, edinilen bir niteliği işaret etmeye başladığından, felsefe bizzat bu insan olma sürecini, yani edinilen niteliklerin ne olduğunu araştırmaya yönelecektir.

İnsanın edimselliğini önce onu yabancılaştıran daha sonra da bu yabancılaşmadan özgürleşmeye yönelen bir edimsellik olarak görmek, insanın kendi doğal bütünlüğünün bozulması ve bu bozulmayı aşma süreci olarak tarih içinde kavranmasına yol açar. Yabancılaşmadan kurtulup, kendi doğal bütünlüğünü bu kez moral bir varlık olarak tesis etmek amacıyla eyleyen insan anlayışı, tarihin bir kurtuluş, özgürleşim hikayesi olarak okunmasına da yol açacaktır. Kurtuluş kavramının Hristiyanlıkta ortaya konulduğu biçimden farklı bir şekilde tanımlanması için, bu sürecin bizzat insanın kendisinin faili olduğu bir süreç olarak okunması gereklidir. Gerçekten de Rousseau, özgürleşme edimini, insansal kapasitelerin tam gerçekleşmesi olarak tanımladığı için, özgürlüğün insan tarafından kazanılacak bir insansal nitelik olduğunu öne sürmüştür. Burada artık *persona*, Hristiyanlıkta olduğu gibi, düşkünlükten kurtulmanın yolunu inayette değil, kendi kapasitelerinin gelişimi ile insanın bizatihi kendisine dönerek elde edebileceği bir toplumsal bağlam içinde bulacaktır. Böylece *persona*, ilahi bir vahye dayalı olan erdemın kişiliğe mal edilmesiyle değil, yurttaş olmanın temel niteliklerinin

²¹⁸ Burada insansal durumun bir teori olmaktan çok bir anlatı formunda karşımıza çıktığını görmekteyiz. Bu yönüyle Rousseau, Hegel ve Marx'ta doruğa çıkacak bir antropolojik temellendirme biçimini ortaya koyan ilk kişidir.

²¹⁹ Ernst Cassirer; *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*, Trans: James Gutmann, Paul Oskar Kristeller, John Herman Randall, Princeton University Press, 1947: 20

kazanılması ile mümkün olacaktır. Bu nedenle Rousseau'nun, yurttaş kavramına, insanı içine düştüğü yabancılaşmadan kurtaracak ve moral özgürlüğünü cisimleştirecek bir *persona* kavramından hareketle ulaşılmış olması, insanın bu özgürleşimin gereği olarak doğa durumunda tabi olduğu yasalardan ayrılmasını ve kendi geleceğine dair bir seçimi, kendi irade, akıl kapasiteleri ve kendi tarihi içinden kavramsallaştırmayı zorunlu kılması bakımından önem taşımaktadır. Böylece insansal tamlığa ulaşma kapasitesi, insanın kendi yasasını koyma kapasitesinde temellendirilecektir.

Bu durum, Kant'ın antropolojisinin dayandığı moral kaynakları teşkil etmesi bakımından önemli olduğu gibi, öznenin kendisini kurduğu alanların fenomenal ve toplumsal dayanaklarını sağlaması bakımından da önem taşımaktadır. Bu durumda bireyin kendisini kurması, özne-nesne ilişkisinde değil, özne-özne ilişkisinde mümkün olmaktadır. Böylece tikeller arası birlik sorunu Rousseaucu bağlamda çözümlenmiş olmaktadır; ancak Kant için bu hala yeterli bir çözüm değildir. Zira Rousseau'da ortak akılsallığın gerisinde *ortak bir irade* vardır ve Kant'a göre bu durum, aynılaştırıcı ve totalleştirici bir yaklaşım olarak kalmaktadır. Kant, tikeller arası birlik sorununu, *genel irade*' de değil, bütün tikelliklerin kendi otonomilerini kaybetmeksizin katılacağı bir *ortak akılsallık*'ta çözümler. O halde Rousseau için ortak iradede somutlaşan antropoloji, Kant için ortak bir akılsallığın tesis edilme imkanı içinde anlam kazanacak bir etkinlik olacaktır.

Uygar insanı *doğaya geri götürülemez* bir yabancılaşma süreci içinde tanımlayarak Rousseau, moral öznenin olan-olması gereken ayrımında cisimleşen özgürlük ve eşitlik temelindeki amaçlılığını, insanın kapasitelerinden hareketle ele almıştır. Akılsallığın, karşılıklı konuşma/anlaşma formu içindeki bu kullanımının *antropos*'un tezahürüne denk düştüğü söylenebilir. Rousseau'da felsefi bir soru olarak *antropos*'un ele alınışının ikinci uğrağı, insansallaşma sürecinin, irade özgürlüğünün eşliğinde özgürleştirici bir edimle tamamlanmasıdır. Ancak Rousseau'nun hem özel çıkarlara sahip olan hem de genel irade yönünde eyleyen insan tasarımı, bu özgürleştirici edimin ya da otonominin nasıl tesis edileceği konusundaki açmazları ortaya koymuştur.

Akılsallık ve öznellik ya da evrensel-tikel gerilimindeki bu problem, Aydınlanma döneminin de temel felsefi zorluklarından biri olacaktır.

Akılsallığı evrensele ulaşma yönünde birleştirici bir yeti olarak gören Aydınlanmacı bakış açısı, insanı bir tür varlığı olarak, eşit kapasitelerinde kavrayan bir insan anlayışını geliştirmiştir. Bunun sonucunda da akıl yeniden tanımlanmış ve her türlü bilgiye önsel bir yapı olarak değil, deneyim içinde kendisini açığa vuran bir kapasite olarak görülmeye başlanmıştır. Böylece özne, nesne ile girdiği ilişki içinde kendisini kuran varlığın adı olmuştur. Nesne ile bağıntı içinde akıl, sadece bilgilerin depolandığı bir içerikler toplamı değil, ancak etkinlikleri ile anlam kazanan bir yeti olarak hem analitik, hem de sentetik olarak işlemektedir. Bu nedenle Aydınlanmacı akıl, ontolojik bir kategoriden çok etkinliğe dayalı bir kavramı ifade eder. Akıl hakikate sahip olmasında değil, hakikati araştırmasında kavranılabildiği için, temel olan aklın kullanımıdır. Bunun yanı sıra *Sapere aude!* çağrısında talep edilen şey yalnızca aklın otonomisi değildir; aklın kullanımına yönelik bu davet, aynı zamanda akılsallığı birliğin ilkesi olarak konumlandırma çabasını ifade etmektedir.

Böylece aklın “ergin olmayış” durumundan kurtulması Aydınlanmacı görüşün temeli olmakla birlikte, Kant’ın rasyonalist ve empirist felsefelerin yarattığı metafizik kargaşadan kurtulma yönündeki isteğini de yansıtan bir motto haline gelmektedir. Dolayısıyla karşıt kutuplarda epistemolojik, politik ve metafizik argümanlarla parçalanmış akıl, eleştirel felsefe içinde artık otonom olarak birliği sağlama amacına yönelik bir kapasiteyi ifade edecektir. Bu kapasitenin yöneldiği akılsallık, deneyimden türetilmeyecek aşkın bir akılsallık alanı olarak, Kant’ın Rousseau etkisindeki politik ve ahlaki yazılarında, hem bireysel yaşamı düzenleyen hem de politik yaşamın temellerini oluşturan evrensel ahlak yasalarına biçim vermekle anlam kazanacaktır.

Evrensel-tikel geriliminin, tikelin evrensele yönelik amaçlılığında çözümlenmesi, *antropos*’un sınırlarının bir *telos*’a yönelik olarak genişletilmesi anlamına gelir. Diğer taraftan, *antropos*un bu tarzda kavranılışı, ona gelecek boyutu kazandırır. Antik Yunan’dan beri doğa ile uyumlu, doğanın bir parçası olarak kavranılan insan, bu yönüyle şimdisini ve geleceğini, aktörü olduğu dünyanın içinden geçerek yeniden

tanımlamak zorundadır. Bu nedenle antropoloji, bu çağda insansal sınırların aşılması, yani insanlık ve doğa arasındaki sınırı belirleyen şeyle ilgilenmeye başlamıştır. Dolayısıyla Aydınlanma çağı artık Greklerin kozmik döngüsellliği içinde tanımlanan insan anlayışının aksine, ilerlemeci ve iyimser insan anlayışlarını geliştirmeye yönelecektir.

Aydınlanmanın insan-doğa ilişkisini, modernitenin başlangıcındakinden farklı bir şekilde tanımlaması, felsefi antropolojinin kaynağı olarak sunulabilir. İnsanı doğadan özsel bir biçimde ayırarak, evreni iki ayrı gerçekliğe indirgeyen Kartezyen bakış açısının terk edilmesiyle, insan kendi gerçekliğini doğayla ve ardından diğerleriyle kurduğu ilişki içinde oluşturan bir varlığa dönüşür. Böylece artık dünya insanın kurduğu dünyadır ve onun akılsallığı tümüyle insanın edimlerinde açığa vurduğu akıl kapasitelerinden kaynaklanır. Bu, insanın ayırt edici niteliğini, onun özgürlüğünde bulacak olan yeni bir bakış açısı demektir. Özgürlüğü, insanın doğayla ilişkisinde bir tahakküm kaynağı olarak değil de, insansal gerçekliği kurma gücünde tanımlamak, insanı sadece bilme ve bu bilgi uyarınca kontrol etme yetisine sahip bir varlık olarak görmemek demektir. Bu yeni bakış açısı, aklın sadece teorik bilgi uyarınca pratiği yöneten bir yeti olmadığı, aslında ve esas olarak insanın pratik etkinliklerinde kendi potansiyellerini açığa vuracak olan bir yeti olduğu şeklindeki felsefi bir kavrayışa yol açacaktır. Bu kavrayışın en açık görüldüğü ve felsefi antropolojinin doğuşuna kaynaklık eden kuram, Kantçı eleştirel kuramdır. Başka deyişle Kant, tam da akılsal kapasitelerin kendisini görünür kıldığı etkinlikleri konu edinen bir antropolojik bakış açısıyla, Aydınlanmanın ihtiyaç duyduğu yeni felsefi zemini ortaya koyacaktır.

5. Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji

Kant'ın antropolojisini ve onun gelişimini anlamak için kabul edilen iki yaygın görüş söz konusudur: Bunlardan biri, Kant'ın bilimsel temellendirmeleri içinde söz konusu olan ve insan doğasının ne olduğuna dair bir soruyu temel alan; bunun yanı sıra mantık, metafizik, etik ve eğitim üstüne derslerinde de kendisini gösteren “insanın ayırt edici doğası” meselesidir. Bu görüş dahilinde eleştirel felsefenin kısmen bu ilginin bir uzantısı olduğu öne sürülse de, asıl antropolojik öğelerin eleştiri döneminde

ele alınması gerektiği savunulur. Böylece insan aklının kendine has kaderinin, onun tutkuları, ilgileri ve aklının sınırsız güçlerini aşmasına yol açan kapasiteleriyle gerçekleşeceğini öne süren Kant, geleneksel metafiziğin akla kazandırmış olduğu statünün eleştirisi ile antropolojiyi temellendirmiş olmaktadır. Bu düşünceye göre *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki geleneksel metafizik eleştirisinin kaynağı burada aranmalıdır.

Diğer bir görüş ise, Kant'ın, insanı incelemedeki bu özel ilgisinin nedeninin, o dönemde ortaya çıkan yeni bilimlerin sağladığı olanaklarla insan doğasını açıklama çabası olduğunu öne süren görüştür. Buna göre Kant, kendi çağının ve onyedinci yüzyılın doğal tarih düşüncesine dayalı olarak, gözlem ve sınıflandırma metodu içinde de olsa, insanı deneyim dünyası içinde kendisini görünür kıldığı alanlar üzerinden tanımlamaktadır.²²⁰

Buraya kadar, özellikle eleştiri öncesi dönem yazılarına odaklanarak ortaya koymuş olduğumuz antropolojik temellendirmeler ışığında, her iki görüşün de belli yönlerden Kant'ın antropolojiye olan ilgisini açıklamak için bize yardımcı olabileceğini düşünebiliriz. Bunlardan birinci görüşün Kant'ın eleştirel felsefesinin belli bir insan doğası tasarımına dayandığını öne sürmüş olması dikkate değerdir. Zira bizim de göstermeye çalıştığımız gibi, Kant, eserlerini başlangıçtan itibaren antropolojik bakış açısı ile ortaya koymuştur. Ancak bu ilginin bir metafizik eleştirisi olarak epistemolojik planda sonuçlanan bir ilgi olduğunu öne sürmek, onun antropolojisinin epistemolojik temellendirmelerine yardımcı bir unsur olarak düşünülmesine neden olacaktır. Oysa Kant'ın antropolojiye olan ilgisi, sadece metafizik eleştirisinden kaynaklanmamakta, aynı zamanda insanı kavrama konusunda ortaya koyacağı yeni çerçevenin temellerini ancak antropolojik zeminde gösterebileceği düşüncesinden de beslenmektedir. Kant, akli deneyim içinde kavranabilir bir yeti olarak sunacağı için, bu

²²⁰ Brian Jacobs and Patrick Kain; "Introduction", *Essays on Kant's Anthropology*, Ed: Jacobs Brian and Patrick Kain, Cambridge University Press, 2003: 1-3

yetilerin analizine geçmeden önce bu yetilerin görünürlük tarzlarını konu edinmek amacıyla antropolojik bakış açısına yerleşmiştir.

Diğer yandan, Kant'ın kendi çağının bilimsel gelişmelerinden faydalandığı ve özellikle antropolojisinde bunun son derece etkili olduğu da yadsınamaz. Ancak Kant'ın antropolojiyi gözlem ve sınıflandırma metodu ile sınırlamadığı ve onu bir empirik veriler yığını olarak görmek istemediği, Hume'un doğal tarih düşüncesine ve rasyonel psikolojinin insan anlayışına karşı almış olduğu mesafeye bakarak anlaşılabilir. O halde Kant'ın kendisinden önceki akıl kavrayışlarına bir alternatif olarak antropolojiyi tesis etmiş olduğu doğru olmakla birlikte, insanın fenomenal görünürlük alanlarını da bu temellendirmeye dayanak olarak konumlandığı, dolayısıyla kendi antropolojik bakış açısını bütün bu temellendirmeler içinde başvuracağı bir mihenk taşı olarak tesis ettiği söylenebilir. Böylece Kant, aklın tarihine karşı sunmuş olduğu eleştiri içinde bir misolojiye (akıldan nefret) yol açmaksızın kavramsallaştırdığı yeni bir temel üzerinde insansal olanı tanımlamaktadır. Bu temellendirme, gözlem ve analiz metodunu da içermektedir; ancak Kant'ın gözlem metodunu kendi felsefi kavramsallaştırmasına mal ederek kullanmış olduğunu da belirtmek gerekir. Bu nedenle gözlem ve analiz, Hume'un doğal tarih düşüncesinde olduğu gibi, insan yaşantısından hareketle insanın özünü kavrayabileceğimiz bir metod olarak değil, insansal çeşitlilikler içinde ortak yetilerin cisimleşmesine ve evrensel insan doğasının görünüşe çıktığı alanların belirtilmesine yarayan bir etkinlik olarak anlam kazanmaktadır. Kant, öncelikle moral idelere sahip insanı, gözlemden hareketle açıklamaya çalışmamaktadır; o, bu insanın potansiyellerinin ve doğasındaki yönelimlerinin, pratik alanda somutlaşan hallerini göstermek peşindedir.

Kant'ın antropolojiye yönelik bu özgün kavrayışı, kendi kitabına da adını veren özel bir bakış açısının, yani pragmatik bakış açısının ürünüdür. Pragmatik teriminin Kant'ın felsefesine kattığı anlam, araçsal ya da işlevsel bir antropoloji bilimini tanımlamak olarak anlaşılmamalıdır; zira pragmatik terimi pratik olana işaret eder ve bu nedenle doğrudan insansal yaşam alanına yönelmek anlamını taşır. Empirik olanın pragmatik olana dahil edilmesi ise, rasyonel psikolojinin temel iddialarına karşı bir itiraz

geliştirmek ve aynı zamanda fenomenal alandaki varoluşundan hareketle insanı incelemek amacına yöneliktir.

Brian Jacobs ve Patrick Kain, Kant'ın derslerinde etik, mantık, metafizik, eğitim üzerine olan bütün dersleri dahil olmak üzere antropolojik gözlemden bağımsız bir metine rastlamanın çok zor olduğunu belirtirken, Kant'ın, zihin ve beden arasındaki herhangi bir metafizik ayrımı, antropolojiyi, teoloji ya da psikoloji biliminin yerine koyarak çözümlemiş olduğunu vurgularlar. Yukarıda sözünü ettiğimiz bu iki yaklaşıma Kant'ın antropolojisinin pragmatik bir yaklaşım içinde gerçekleştirdiğini ele alarak ve Kant'ın, insanı mekanik bir varoluş ya da tinsel bir belirlenim içinde tanımlamaktan kaçındığı iddiası ile karşı çıkabiliriz. Bu karşı çıkışın dayanağı, bizzat Kant'ın *Antropoloji* ders kitabına yazdığı önsözde bulunabilir:

İnsana dair bir bilginin kapsayıcı ve sistematik bir biçimde incelenişi (antropoloji) ya psikolojik ya da pragmatik bir perspektifi benimsemekle mümkün olabilir. İnsanın psikolojik bilgisi onun doğasının ne olduğunu sorgularken, pragmatik bilgisi insanların özgür failler olarak kendilerinin yapabilecekleri ve yapması gerekenleri inceler.²²¹

Bu ifadeler, Kant'ın antropolojiyi insansal meselelere dair sadece akademide yer alacak teorik bir bakış olmaktan ziyade, dünya yurttaşlarının kendilerini geleceğe yönlendirecekleri bir basiret öğretisi olarak konumlandığını göstermektedir. Daha da fazlası Kant'ın bu incelemedeki en özel ilgisi, insan doğasının, ortaya çıkan yeni bilimlerle ilişkili bir biçimde ele alınmasıdır. Fakat bu yeni bilimler artık Kant'ın elinde özgür faillerin edimlerini kavramak için kullanılacaktır. Kant için antropoloji, farklı kültürlerin karşılaştırmalı bir etnografi bilimi içinde incelenişi de değildir. Çünkü Jacobs ve Kain'in de belirttikleri gibi Kant bu derste, sadece seyahatnameleri değil, aynı zamanda oyunları, şiirleri, tarih kitaplarını, romanları, psikoloji ve felsefe eserlerini de inceler. Nitekim Kant, *Antropoloji* derslerinde, Laurence Sterne'in,

²²¹ Immanuel Kant; "Introduction", *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, Trans: Victor Lyle Dowdell, Southern Illinois University Press, 1996: 3

Tristram Shandy'sinden Lucretius'un *De Rerum Natura*'sına kadar pek çok eseri de okutmaktadır. Kant bu kaynakların insan zihninin güçlerine ve genel olarak da insan türünün yeteneğine dair empirik ve kullanışlı bir bakışı sağladığını ileri sürer. Bu ilgiler dikkate alındığında, Kant'ın antropolojisinin felsefi bir antropoloji olduğu iddia edildiği zaman, bir yandan antropolojinin tamamen empirik temellerde sunulmuş olmasının, diğer yandan eleştirel felsefe içinde aklın tam olarak rasyonel ve empirik olmayan karakterde olmasının Kant'ın düşüncesinde *oxymoron* bir yön teşkil ettiği düşünülmemelidir. Kant'ın antropoloji dersleri, yaşamdan örnekler ve empirik gözleme dayalı temellendirmeler içermiş olması nedeniyle katılım, ilgi ve etkileycilik bakımından onun en popüler akademik etkinliği olmakla birlikte, aslında eleştirel felsefesinin amaçlarıyla da uyumlu bir felsefi kaygı içinde sunulmaktadır. Bu felsefi kaygı, Kant'ın kendi çağında hermeneutik düşünme biçiminde de açığa vurulan, daha sonra inceleyeceğimiz gibi, örneğin Herder'de insan bilimlerinin aslında insanın kültürel etkinliklerinin bilimi olduğu şeklindeki bir kavrayış modeline yol açan bir kaygıdır. Kant'ın, insanın kültürel etkinliklerini kendi antropolojisinin analitik çerçevesine yerleştirmiş olması, onun hermeneutik düşünme ile ortak bir kaygı taşıdığı ama metodolojik olarak tümüyle farklı bir zeminden hareket ettiği meselesi daha sonra tartışılacaktır. Şimdilik pragmatik bir antropolojinin temel niteliklerinin eleştirel felsefenin zeminini teşkil edecek biçimde konumlandırıldığını belirtmekle yetineceğiz. Bu zeminin açık bir şekilde gösterilmesi için pragmatik teriminin Kant'ta taşıyacağı anlamın açık kılınması gerekir.

Allen Wood, Kant'ın, pragmatik terimini birbirinden farklı ve aynı zamanda birbiriyle ilişkili dört ayrı anlamda kullandığını ifade eder ve bu anlamları şöyle sınıflandırır:

Psikolojik olana karşı pragmatik olan: Pragmatik bakış açısından antropoloji, psikolojinin doğal eğilimlerinden hareketle incelediği insanı, özgür bir varlık olarak ele alır ve bu nedenle insanın kendi özgürlüğünü doğayla ilişkide nasıl açığa vurduğunu göstermeye çalışır. Böyle bir antropoloji, insan eylemleri ve insan doğasını özgür bir eylem tarzının gerçekleştiği öz-üretimin (self-production) bir parçası olarak inceler.

Skolastik olana karşı pragmatik olan: Skolastik bilgi, kendisi tözsel bir gerçeklik olarak dünyanın bilgisi olma iddiasındadır; bu nedenle insandan bağımsız bir gerçeklik olarak dünyayla ilgilenir. Pragmatik bilgi ise “dünyaya sahip olma”yı (Welt haben) içerir; bu nedenle insansal etkinlikler aracılığıyla yaratılan bir alan olarak dünyaya yönelik bir ilginin ifadesidir. Skolastik bilgi ediminde insan izleyici iken, diğerinde katılımcıdır. Pragmatik antropoloji, insanın doğasına yönelik olarak yalnızca gözlem yoluyla ulaştığı bilgiyi değil, insanın etkinlikleri içinde kendisini nasıl dönüştürdüğüne dair bir bilgiyi de hedefler. Fakat eklemek gerekir ki Kant aynı zamanda antropolojinin bir tür “dünya bilgisi” (Weltkenntnis) olmasını da bekler; ancak bu bilgi tözsel bir gerçeklik olarak dünyanın değil, insansal etkinlik alanı olarak dünyanın bilgisi olacaktır.

Kullanışlı/Yararlı olarak pragmatik olan: Pragmatik bir antropoloji sadece insan edimlerinin bir sonucu olarak insan doğasının bilgisini amaçlamaz; aynı zamanda bu bilginin eylem içindeki kullanım değerini de kavramsallaştırmayı amaçlar.

Basiret olarak pragmatik olan: Pragmatik bakış açısının aynı zamanda insanı kendi pratik yaşamına kılavuzluk eden düşünme tarzı içinde ele alır. Bu düşünme tarzı, pratik yaşama özgü bir düşünme tarzı, basiret olarak adlandırılan düşünme biçimidir. Bu anlamıyla pragmatik bakış açısı, insan eylemini o eylemin yöneldiği amaçtan hareketle anlamaya çalışır. Pratik yaşama özgür bir akılsallığı açığa vurma hedefindeki bu bakış açısı, insansal deneyim alanının normatif çerçevesinin de insansal yaşama dışsal bir hakikatten hareketle kurulmadığını, tersine bizzat bu basiret edimi içinde tesis edildiğini gösterme amacındadır.

O halde antropoloji, genel olarak insan doğasının deneyimsel bir incelemesi olmakla birlikte, yalnızca empirik ve betimleyici bir inceleme değildir. İnsansal deneyimin incelenmesi yoluyla antropoloji, insana dair bir tanıma da ulaşır. Bu bakımdan felsefi antropolojinin yalnızca insan etkinliklerini anlatan bir inceleme alanı olmadığı, bu etkinlikleri analiz ederek insan olmanın mahiyetine dair bir bilgi sunduğunu da belirtmeliyiz. O halde hem insansal edimleri ele alması hem de bu edimlerde açığa çıkan kapasiteleri inceleyerek insana dair felsefi bir bilginin peşinden koşması

nedeniyle, Kant'ın düşüncesinde felsefi antropolojinin ilk ve önemli örneğini bulabileceğimizi iddia edebiliriz. Kant, antropolojiye hem empirik bir bilim, hem de felsefi bir disiplin niteliği kazandırdığı için felsefi antropolojinin kurucusu olmuştur.²²²

Allen Wood'un pragmatik teriminin anlamına dair bu tasnifleri, antropolojinin, pek çok veçhesiyle birlikte insansal yaşamdaki pratik ihtiyaca yönelik olduğunu göstermektedir. İnsanın dünyası ile olan ilişkisinden, diğer insanlarla ve moral ilkelerle olan bağıntısına kadar bütünsel bir planda bütün pratik meseleleri içinde barındıran bir bakış açısı olarak pragmatik perspektif, insanı tamamen fenomenal alandaki yapıp etmelerinden hareketle kavramakta ve bu yapıp etmelere kılavuzluk edecek bir araştırma alanı olarak sunulmaktadır.

Bu nedenle antropolojinin, Kant'ın sisteminin hem belkemiğini hem de amacını oluşturduğunu ileri sürebiliriz. Bunu sadece Kant'ın antropolojiyi temel bir disiplin (Grunddisziplin) olarak görme eğiliminden değil, onun antropolojik bakış açısını kendi sisteminin tümüne yaymasından hareketle de söyleyebiliriz. Robert Louden, Kant'ın, antropolojiyi bir tür transandantal *Urdisziplin* olarak tesis etme isteğini açıklarken, bu isteğin yeni bir disiplinin, yani kıta geleneği içinde felsefi antropolojinin doğuşunun yirminci yüzyıldaki varoluşçuluk ya da buna karşı çıkan Foucaultcu arkeoloji perspektifinin dışında bir antropolojinin, daha onsekizinci yüzyılda tesisini sağladığını düşünür.²²³

Louden'ın sözünü ettiği bu derslere yakından bakmak, Kant'ın pek çok alandaki (teorik felsefe, estetik, tarih felsefesi gibi) felsefi görüşlerini anlamak demektir. Ancak Louden'a göre Kant'ın antropoloji derslerinde asıl keşfedilmesi gereken unsurlardan

²²² Allen Wood; "Kant and The Problem of Human Nature", *Essays on Kant's Anthropology*, Ed: Jacobs Brian and Patrick Kain, Cambridge University Press, 2003: 40-43

²²³ Robert Louden; "The Second Part of Moral", *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge University Press, 2003:62

biri, onun antropolojisinin, moral antropolojinin ya da bazen pratik antropoloji olarak adlandırılan şeyin empirik parçasını oluşturuyor olmasıdır. Nitekim pratik felsefe dersleri ve bu derslere ait notlar içinde antropoloji sözcüğü, genel olarak, pratik felsefenin “kayıp halkası” olarak değerlendirilmelidir. Zira bu kayıp halka, Kant’ın etiğinin ihtiyaç gösterdiği materyal içeriği ve uygulanabilirliği sağlayacaktır. Louden’a göre bu bağlantı, Hegel’den Scheler’e kadar uzanan ve Bernard Williams’tan McIntyre’a kadar pek çok düşünürün Kant’ın felsefesinde bulunmadığını iddia ettikleri bir bağlantıdır. Özellikle *Ahlak Metafiziğinin* ikinci bölümü ile moral antropoloji arasındaki bağın söz konusu edildiği bu problem ve bu bağlantı, özellikle bu ikinci kısımda mevcuttur. Zira öncelikle antropoloji dersleri temel olarak informeldir, teknik felsefenin içindeki akademik bir yorumlama etkinliği değil, *popüler* bir projedir. Dolayısıyla Kant’ın amacı, bu derslerin notlarını akademiye yönelik bir kitap haline getirmek değil, daha çok ortak yaşama dair bir Aydınlanmanın tesisi için kullanmaktır. Bu amaç dünyaya yönelik bir incelemeyi gerektirir. Bu inceleme ise açık bir biçimde insanın okuldaki ya da sahip olduğu gruptaki saygınlık artırıcı bir eser olarak değil, bilgiyi okulun dışına taşıyacak ve evrensel bir yarara yönelik olarak kullanılacak ölçüde genişletecek bir çaba olarak anlam kazanmaktadır. Kant’ın 1775 sonlarında yazdığı “Farklı İnsan Irkları Üzerine” adlı denemesine yazdığı dipnotta belirttiği gibi, bu dersler aynı zamanda fiziki coğrafya dersleri ile birlikte dünyanın pragmatik bilgisini (*Weltkenntnis*) ortaya koymak için; ancak sadece okul için değil, daha çok hayat için, dünyayı ve insansal yazgıyı tanıtmak üzere verilmiştir.

Louden’a göre bu *Weltkenntnis* vurgusu, antropoloji derslerini etik tartışmalar ile karıştırmamak içindir. Çünkü Kant’ın antropoloji derslerinin kelime dağarcığı, pratik felsefe yazılarındakinden oldukça farklılık göstermektedir. Kant, *Antropoloji* derslerinde, formel çalışmalarına göre nadiren teknik bir terminoloji ve jargon kullanır. Bu farklı kelime dağarcığı yüzünden onun *Antropoloji* ile diğer eserleri arasındaki bağlantıyı yeterince tesis edememiş olduğu düşünülmektedir. Örneğin Reinhardt Brant, Kant’ın antropolojisinin, ne derslerinde kullandığı transkripsiyonlarının ne de kitap versiyonunun “kategorik imperatif” ya da “otonomi” kavramlarından pek söz etmediğine dikkat çeker. Bu durum Kant’ın pragmatik antropolojisini 1770 sonrası

moral teorisine tahsis ettiğine ve antropolojinin moral teori ile birlikte gelişen bir çalışma olduğuna dair şüpheleri arttırmaktadır. Kant'ın antropoloji dersleri ile etik notları arasındaki kavramsal yarıma, tam da moral antropolojinin havada kalmış fikirler olduğuna dair iddiaları güçlendirmektedir.²²⁴

Louden'a göre, Kantçı antropolojinin büyük bir bölümü deskriptif, empirik bir amaç taşımaktadır. Oysa Kantçı etiğin, kuralcı, normatif ve a priori ilkelerde temellendirildiği söylenir. Moral düşünce, “olması gereken” ile ifade edilen bir tür zorunluluğa işaret eder ve bu zorunluluğun doğadaki zorunlulukla karıştırılmaması gerekir. Zira anlama yetisi doğayı konu edindiğinde, olması gerekeni değil, sadece varolanı, olmakta olanı ve varolacak olanı kavrayabilir. Bu durumda empirik bir bilim olarak antropoloji nasıl olacak da empirik olmayan bir disipline, moraliteye dayanak oluşturacaktır? Bu soru etrafında ortaya çıkan tartışmayı konu edinen Emil Arnoldt, 1894'teki incelemesinde Kantçı antropolojinin statüsünün net bir şekilde ortaya konulamamasının nedenini, onun empirik niteliğinin işaret ettiği şeyin iyi kavranılamamış olmasına bağlar.

Pratik felsefenin bir parçası olarak Kant'ın antropolojisi, bize ne yapmamız gerektiğini buyuran ve özgürlük yasalarına göre işleyen aklın yasa koyucu niteliği altına yerleşir. Öte yandan moral ve pratik yanları olsa da aslında empirik bir antropoloji, doğa felsefesinin de kapsayıcı bir dalıdır; yani pratiğe uygulandığında, Ahlak Metafiziği'nin ve etiğin empirik kısmıdır. Böylece antropoloji, insanın iradesi, güduları ve eğilimleri ile moral yasa arasındaki ilişkileri hesaba katan ve bunların pratikte yasayla olan bağıntısındaki güçlükleri konu edinen Ahlak Metafiziği ve etikle ilişkilendirilmektedir. Kant bu ilişkileri daha yakından analiz etmemiştir. (...) Buna rağmen ben Kant'ın antropoloji derslerinde moral antropolojinin bulunmadığı sonucuna tam olarak varılamayacağını düşünmekteyim. Kant'ın bu derslerde talihsiz bir biçimde ‘ahlak metafiziğinin bir karşıparçası’ olan şeyi kapsayıcı ve sistematik bir

²²⁴ Robert Louden, “The Second Part of Moral”, *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge University Press, 2003:62- 63

biçimde tanımlamamış olmasına karşın, bu derslerin kesinlikle pek çok moral mesaj ve içerimle güçlü bir biçimde yankı uyandırdığını belirtmek gerekir.²²⁵

Emil Arnoldt'un bu ifadelerinde söz konusu olan moral mesaj ve içerimleri *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*'de açık bir biçimde test etme imkanına sahip olduğumuz gibi, bir adım daha ileriye giderek, Kant'ın, antropolojiyi empirik bir inceleme alanı olarak görmüş olmasının, moral kavrayışı dışarıda bıraktığı anlamına gelmediğini vurgulamak gerekir. Özellikle *Yargıgücünün Eleştirisi* ile tamamlanan eleştirel felsefeyi bütünsel bir biçimde değerlendirmenin imkanı olarak antropolojik temellendirmelerin eleştirel felsefeye zemin teşkil eden öğelerini saptamak için, Kant'ın pratik felsefesi içindeki moral-politik kaygıları dikkatli bir biçimde incelemek gerekmektedir. Kant'ın *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*'nin *Antropolojik Didaktik* Bölümünde yer alan şu ifadeler bu bakımdan aydınlatıcı olacaktır:

Fiziksel ve moral iyi olarak adlandırılacak iki tür iyi vardır ve bunlar birbirlerine karıştırılmamalıdır; zira bu durumda birbirlerini nötralize eder ve hakiki mutluluk üzerindeki etkilerini yitirirler. Hoş bir yaşama ve değere yönelik güdüler birbirleriyle çatışma içinde olduklarından, fiziksel iyyinin ilkesinin moral iyyinin ilkesi ile sınırlandırılması tam da bu çatışma vasıtasıyla asil, kısmen duygulu ve kısmen de etiko-entelektüel insanın bütün amaçlarını tesis ederler. (...) Toplumda iyi yaşam ve iyi değer gibi düşüncelerin vasıfları insancılığı tesis eder. Burada iyi yaşamın derecesi önemli değildir, zira bir kişi eğer bunun zorunlu olduğuna inanıyorsa diğerlerine nazaran daha fazla bir iyilik düzeyi talep edecektir. (...) Sosyal olma güdüsü genellikle bir duygu hali iken sosyalleşebilirlik bir değerdir.²²⁶

Kant'ın felsefi antropolojisinin temel izleğini bize sunan bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Kant, *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji* kitabında moral varlığın empirik temellerini sunacaktır. Aşağıda aktaracağımız gibi bu empirik temeller, gözlemlenebilir bir insansal dünyanın analizi yoluyla sunulacaktır. Öyleyse

²²⁵ Arnoldt Emil; *Kritische Excuse im Gebiete der Kant-Forschung*, Königsberg: von Ferd, 1894 aktaran: Robert Louden; "The Second Part of Moral", *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge University Press, 2003: 73-77

²²⁶ Immanuel Kant; *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, Trans: Victor Lyle Dowdell, Southern Illinois University Press, 1996: 186

Kant'ın antropolojisinin statüsü ve kendi felsefesi içindeki bağıntısı üzerine şu ana kadar ortaya koyduğumuz tartışma ve belirlenimlerin eşliğinde bu analizi serimlemeye başlayabilir ve bu empirik temellerin eleştirel felsefede kazanacağı anlamı çıkarsamaya çalışabiliriz.

Toplumsallığın ve Moralitenin Empirik Temelleri

Kant, *Antropoloji*'nin ilk bölümünde insanın sosyal olma güdüsünü analiz eder ve müzik, dans ve oyunun, karşılıklı konuşmaya çok fazla ihtiyaç göstermeyen, birkaç kelimeyle “düşüncelerin karşılıklı değişimini” sağlayabilen etkinlikler olarak, bir topluluğu yönlendirici etkisi üzerinde durur. Örneğin bazı insanların oyunu akşam yemeği sonrası boş zaman geçirme olarak algılamalarına karşın Kant, bunun ortak bir biçimde temel meselelere dair sürdürülen bir etkinlik olduğunu öne sürer. Diğer yandan oyun, insanın toplum içinde açığa çıkan doğal eğilimlerine dair açık bir biçimde fikir edinebileceğimiz bir etkinliktir. Zira Kant'a göre oyun uzadıkça artık kimsenin bu oyununun kuralları dahilinde kendi egoizmini reddetme şansı yoktur. Büyük bir kibarlık içinde ortaya çıkan öz-çıkar alışkanlığı, kültürlerin yapmacılığına karşın insanların yaşayan bir değer olarak ortaya koydukları bir niteliktir. Kant, ileri derecede bir moral iynin tesisinin, bu öz-çıkara mesafe almakla çözümlenebileceğini düşünür. İyi bir toplumda yenilen iyi bir yemeğin yaşama dair bir iyiye işaret ettiği şeklindeki bir mutluluk anlayışının moralite bakımından sorunlu olduğunu düşünen Kant, mutluluğun iyiye referans haline getirilmesine itiraz ederek bunu acımasızca eleştirecek ve ironik bir biçimde fiziksel doyumun insansal zafiyetleri teşkil ettiğine dair analizlerle, iyi ve mutluluk arasındaki mesafeyi tesis etmeye çalışacaktır. Aslında Kant, biyolojik hazza dayalı mutluluk kavrayışına itiraz etmektedir. Çünkü moralitenin içereceği mutluluk insanın canlılık edimlerinden hareketle temellendirilemez. İyi bir yemek yemenin hazzına dayalı bir “iyi” idesi, canlılık itkisini moralitenin temeli haline getirir. Oysa moralite tam da canlılık itkisinin aşıldığı noktada ortaya çıkmaktadır. Bunun için Kant, yaşamsal pratiklerin kendi işleyişi içerisinde yaşamsal olanın aşıldığı yeri ortaya koymaya yönelir. Başka bir deyişle, yaşamsal pratiklerin diyalektiği içinde canlılık itkisinin olumsuzlanmasını gösterme yoluyla Kant, pratik yaşam içinde moraliteye kaynaklık edecek olan farklılaşmaya işaret edecektir.

Bu nedenle, Kant'ın bütün felsefî eserleri içindeki bağlantının, yani insanlararası bir bağıntı biçimi olarak moralitenin, antropoloji derslerinde de açık, sistematik ve bir bütün olarak pratik felsefenin bir ögesi olarak konumlandırıldığı söylenebilir.

Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji şu cümlelerle başlar:

İnsanın bir ben kavramının bilincinde olması, onu yeryüzünde yaşayan bütün diğer yaratıkların üzerine yerleştirir. Bu nedenle o bir kişidir ve bu teklik bilinci nedeniyle başına gelecek bütün değişimlere rağmen bir ve aynı kişi olarak kalır. O, üstünlüğü ve itibarı nedeniyle şeylerden -istediği gibi yönetip hakim olabileceği diğer hayvanlardan farklı olduğu gibi- tamamen ayrıdır. Bütün diller spesifik olarak bu ben kavramına göndermese bile birinci kişiden söz ettiklerinde ben'i düşünmek zorundadırlar. İnsan, düşüncesinde ben'e yönelik olarak-sözlü bir biçimde ifade olmasa da- zaten mevcut olan bu ben'in üstünlüğünü bilir ve bundan hoşlanır. Bu yeti, yani bu ben'i düşünme yetisi, anlama yetisidir (understanding).

Fakat dikkate değerdir ki bir çocuk haklı olarak ben zamirini oldukça geç (belki doğduktan bir yıl sonra) kullanmaya başlar; bu süre içinde kendisinden üçüncü kişi olarak söz eder. ('Carl yemek yemek istiyor, gitmek istiyor, v.b.'). Çocuk, kendisinden birinci tekil şahıs olarak söz etmeye başladığı zaman bir ışığı sezer: O günden sonra asla üçüncü kişi olmayacaktır.²²⁷

Burada Rousseau'nun uygarlık eleştirisinin etkisini bariz bir biçimde görmüş olduğumuz bir geri döndürülemezlik kavrayışı söz konusudur. Asla doğaya geri götürülemez ve tersine çevrilemez bir süreç olarak toplumsallık, kişinin *ben* algısını yapılandırmakla birlikte aynı zamanda diğerleriyle olan zorunlu bağıntısını da ortaya koymaktadır. Başka bir deyişle kişi, kendi bilincine, ancak kendisini diğerlerinden ayırıp bir özne olarak duyumsadığı zaman ulaşabilmektedir. Kant burada, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde "transandantal ben" kuramı içinde sunulacak olan öznelarasılığın antropolojik temellerini sunmaktadır. Bu temel, açıkça anlaşılabilirliği gibi insanın dil kapasitesidir. O halde hemen belirtelim ki Kant'ta insanın kendisini bir "ben" olarak gerçekleştirebilmesi, aslında doğrudan dil kapasitesinin gelişimi ve dolayısıyla toplumsallık ile mümkün olabilmektedir. Çağdaş felsefenin Kant'ı "*linguistik turn*"ün

²²⁷ Kant Immanuel; *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, Trans: Victor Lyle Dowdell, Southern Illinois University Press, 1996:9

başına yerleştirmesinin nedeni de budur. Konuşma etkinliği içinde dilin gelişimini insanın akılsal kapasitelerini gerçekleştirmesi bakımından inceleyen Kant, dilin tesis ettiği dolayımın aslında akılsal bir dolayım olduğunu da antropolojisinde empirik yollarla gösterir. Kant, öznelarası dolayımın ancak bilişsel kapasitelerle mümkün olacağını belirterek, bu kapasitelerin nasıl açığa vurulduğunu incelemeye yönelir:

İlk başta çocuk kendisini sadece duyumsar, daha sonra kendisini düşünür. Bu fenomenin açıklanışı antropologlar için epey zor olabilir. Çocukların üç aylık oluncaya kadar ağlayıp gülmediklerine dair gözlem, onların akılsal gelişimi gerektiren bir suç ve adaletsizlik nosyonlarına henüz sahip olmadıkları iddiasına dayanak teşkil eder. Bu dönemde çocuklar önlerinde duran parlak nesneleri izlemeye başladığında, onlarda kabaca nesneleri tanımaya yönelik bir algı genişleme sürecine (duyusal bir farkındalık kavrayışına), yani deneyime tanık oluruz. (...) Erken çocukluk çağı bir deneyimler çağı değildir; daha çok henüz herhangi bir nesne içeriği ile birleşmemiş parçalı algılar çağıdır.²²⁸

Kant, *ben* bilincinin, doğal bir biçimde ve anlama yetisi ile birlikte geliştiğini yaşamdan örneklerle açıklamaya çalışırken, bu bilincin bütün bireylerde doğal bir süreç olarak ve kendiliğinden geliştiğini ve bunun, dilin gelişimi ile birlikte ortaya çıkan bir durum olduğunu belirtir. Ancak bütün bireylerde aynı biçimde ortaya çıkmasına rağmen, aynı türün farklı öznelaralarını yaratan bu bilincin gelişim sürecinin ortak bir yönelim ve kapasite temelinde ortaya çıkmış olması, bu bilincin kişiye özgü bir biçimde kavranılmasını ortadan kaldırmaz.

Diğer yandan *ben* bilincinin dilde kurulan bir farkındalık hali olması, Rousseau'nun mülkiyetin dilde tesis edilen bir dolayım olduğu düşüncesine benzer bir biçimde, sosyal bir varlık olarak insanın kendisini diğerlerinden ayırma süreci ile başlayan bütün varoluş süreçlerinin dil dolayımı üstünden gerçekleştiğini ifade eder. Kant, bu dilsel dolayımı iletişilebilirlik kavramından hareketle inceler. İletişilebilirlik, Kant'ın sosyal yaşamın gereği olarak gördüğü bir şey olmaktan ziyade, insanın kendi kendisini inşa etmesini sağlaması bakımından gerek duyacağı temel niteliklerden biri olarak

²²⁸ A.g.e: 9-10

anlam kazanacaktır. Çocuğun kendisi dışındaki dünyayı algılama sürecinin adlandırma etkinliğine dönüştüğü noktadan itibaren, aslında kendisi dışındaki dünyayı değil, kendisini dile getirdiğini gözlemleyen Kant, bu gözlemi egoizm kavramı altında anlatacaktır.

Kant, *Antropoloji*'nin *Egoizm* adlı alt bölümünde üç tür egoist tipi belirler ve bunların temel niteliklerini sıralarken düşünce özgürlüğünün anlamını sorgular:

İnsan birinci kişi olarak konuşmaya başladığından beri nerede olursa olsun ben sevgisini açığa vurmaya çalışır ve bunu sınırsızca ilerletir. Bunu açık bir biçimde yapmazsa dahi (başkalarının egoizmi onunkine karşı koymuş olabilir) onun egoizmi kendisini gizlice ifade eder ve diğerlerinin yargıları karşısında üstün bir değer kazanabilmek için kendinden vazgeçme ve dürüstlük (aslında gerçek anlamda dürüstlük olmayan bir dürüstlük) formunda gösterir.

Egoizmin üç şeyi içerdiği varsayılır: Aklı, beğeniyi ve pratik ilgileri; yani egoizm, mantıksal, estetik ya da pratik olabilir. Mantıksal egoist, hiçbir denektaşına ihtiyacı yokmuş gibi kendi yargısını diğerlerinin aklı ile sınamanın gereksiz olduğunu düşünür. Fakat şu kesindir ki biz, yargılarımızı, kendi hakikatimizden hareketle garanti altına alamayız. Bu, belki de insanların yazma özgürlüğü üstüne kesin bir biçimde ısrar etmeyi öğrenmelerinin nedenidir. Eğer bu özgürlük esirgenmişse bunun anlamı, yargımızın doğruluğunun sınanabilirliğinden yoksun bırakıldığımız ve böylece hataya maruz bırakıldığımızdır. Bir matematikçinin bile kendi otoritesine dayanarak yargıda bulunmasından dolayı ayrıcalıklı olduğu söylenemez. Çünkü onun otoritesinin bile bir geometrici ile, aynı konuda çalışan bütün diğerlerinin yargıları arasında doğrulama ve anlaşılmaya dayalı bir uzlaşma gereksinimi vardır. (...) Biz aynı zamanda bazı durumlarda kendi duyularımıza dayalı yargılara güvenmediğimizde de –bizimkilere benzer izlenimlere sahiplerse- başkalarına ihtiyaç duyarız. Örneğin zilin gerçekten mi yoksa bizim kulaklarımızda mı çaldığı konusunda. Ve hatta felsefe yaparken kendi görüşümüzü tesis etmek için diğerlerinin yargılarına başvurmamıza müsaade edilmez. Yani her bir yazar açıkça ifade ettiği önemli görüşleri ile uzlaşan bir kimseyi bulamadığında, kamu onun yargısının hatalı olduğundan şüphe duyar.²²⁹

Bu ifadelerden Kant'ın açık bir biçimde “doğruluk” değil, “geçerlilik” peşinde olduğu görülmektedir. Üstelik bu geçerliliğin diğerlerinin onayında aranacağı da açıktır.

²²⁹ Immanuel Kant, *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, Trans: Victor Lyle Dowdell, Southern Illinois University Press, 1996:11-12

Böylece Platoncu hakikat ve kesinlik arayışı terk edilecek ve bilginin geçerliliği doğrudan öznenin kurulması süreci olarak serimlenecektir. Kant’a göre, ben’in tesisinde kendini gerçekleştirme biçimi olarak sunulan düşünme ve dil bağlantısı, sadece kişinin kendi zihinsel süreçlerinin iç işleyişindeki bir bağıntı değil, bütün insanların zihninden geçmeyi gerektiren ve belli bir kabul ve onay düşüncesine dayanan bir dolayımı ifade etmektedir.

Diğer yandan özellikle Rousseau etkisi ile başlayan ve insan doğasını onurlandırma girişiminin “bilgi sahibi özne” den “dile sahip özneye” doğru değişmesi olarak betimleyebileceğimiz bir dönüşüm içinde Kant, sıradan insanın kapasiteleri üzerine bir düşünmeyi her tür iddianın geçerlilik koşulunu sağlayan temel faktör olarak konumlandırmıştır. Böylece metafizik iddiaların belirleniminden kurtulmuş bir insan tasarımı sayesinde Kant, ortak bir yeti olarak aklın ulaştığı sonuçların, başka akılsallıkların da onayını gerektiren bir biçimde bir geçerlilik iddiasına sahip olacağını ortaya koymuştur. Bu nedenle *transandantal ben*, Kant’ta, sadece öznenin nesneyle, yani dış dünya ile girdiği bir dolayımı değil, diğer öznelerle karşılıklı bir biçimde kendi kendisinin inşasını gerçekleştirmek ve kendi akılsallığını test etmek için ihtiyaç duyduğu bir bağıntı kategorisini gerektirmektedir.

Kant’ın konuşma ve dolayısıyla dil kapasitesinden hareketle ortaya koyduğu “ben” tesisinin nesnelleştiği an olarak *transandantal ben*’i takdim etmesi, onun bilen özneyi aslında zorunlu olarak moral özne de kavrayacağı anlamına gelir. Çünkü benin tesisi, diğerleriyle bağıntının tesis edildiği bir sürece işaret eder. Yukarıda belirtildiği gibi bu süreç, merkezine önce dolayumsuz ben’in yerleştirildiği diğer *ben*’lerle dolayımın sürecidir. O halde Kant’ın antropolojisinin temel sorunu, bu dolayımın empirik sergilenişidir.

Pragmatik Bakış Açısından *Transandantal Ben*

Kant’ın Kartezyen özne tasarımıyla yönelttiği en önemli eleştirilerden biri, bu özne tasarımının teorik akıl ile pratik akıl arasında bir sınır çizgisini zorunlu kılıyor olmasıydı. Kartezyen dualizm içindeki akıl temellendirmesi, aklın teorik işleyişini

pratik alanla bağıntısız bir biçimde konumlandığı için tahakkümcü bir temellendirmeydi ve moral ve politik anlamda sorunlu bir özne tasarımına dayanmaktaydı. Kant'ın pragmatik bakış açısının ifade ettiği şey, her bir öznenin kendi tikellik formu içinde ilişkide olduğu bir dünya bilgisini(Weltkenntnis) kazanması ve daha önce de değinmiş olduğumuz gibi bu bilgiye dayalı olarak öznenin pratik etkinliklerinin faili olmasıdır. Bu pragmatik bakış açısının evrensellik ve kozmopolitlik ideleriyle birleştirildiği noktada Kantçı politik özne ile karşılaşacağız. Buna geçmeden önce, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kopernikçi devrim olarak adlandırılan ve akılsal yetilerin analizi çerçevesinde temellendirilen *transandantal ben*'in pragmatik bakış açısı ile olan bağıntısını incelemek faydalı olacaktır.

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'ne rasyonalizmin, empirizmin ve şüpheciliğin metafizik ve epistemolojik çatışmalarını aşmak amacıyla döner ve bunun ancak öznenin nesne karşısındaki konumunun değişmesi ile mümkün olacağını düşünür. Bu nedenle eleştiri öncesi dönemden başlamak üzere Kant'ı meşgul eden temel sorunlardan biri nesnellik sorunu olmuştur. Nesnelere dair genel geçer ve evrensel bir bilginin olanağını sorgulayan Kant, metafiziğin bütün belirsiz iddialarını çürütmek amacıyla konu edindiği “nesnenin kavramıyla olan uygunluğu” sorununa dair ne empirizmin ne de rasyonalizmin makul yanıtlar üretebildiğini, bu görüşlerin her ikisinin de antinomiye düşmekten kurtulamadıklarını ve bu soruna akılsal bir yanıt veremediklerini düşünmektedir.²³⁰

Bu noktada Kant, eleştiri öncesi dönemde rasyonalistlerle olan tartışmalarından başlayarak Leibniz ve Malebranche'ı nesneyle kavramı arasındaki uygunluğun önceden bir uyum düşüncesi ile açıklanamayacağı, Descartes'ı kavramdan varoluşa gitmenin meşru olmadığı, Spinoza'yı aklın dışından getirilecek yasaların bize nesneler hakkında bilgi veremeyeceği şeklinde eleştirmiştir. Daha sonra Hume'a da empirizmin

²³⁰ Hakan Çörekçioğlu; *Bir Politika Filozofu Olarak Kant*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2004:60-63

insan tasarımına da doğanın belirlenimindeki bir öznelliğin otonom ve bağımsız bir öznellik olmadığı eleştirisiyle yanıt verecek olan Kant, kavramla nesnesinin ya da idea ile gerçekliğin uygunluğunun ancak deneyim tarafından test edilebileceğini ortaya koyar. Kant’a göre bu uygunluk, bizatihi öznenin kendisinde, yani insandadır ve insana verili bir şey değil, onun kendisinin akılsal yetilerini kullanarak ve diğer zihinlerin onay süreçlerinden geçerek test ettiği bir durumdur. *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*’de Kant bunu şöyle ifade etmektedir.

Bir kimsenin bir nesneyi diğerinden ayırmaya yeterli olması, yani ideaların farkında olması, açıklıktır. İdeaların bütünlüğünü açıklığa kavuşturan farkındalık, seçiklik olarak adlandırılır. (...) Eğer bilme yetisi anlama yetisi olarak adlandırılacaksa bunun, verili ideleri algıya dönüştürecek bir kavrama yetisini içermesi, daha da ötesi, kavram üretmek için tek bir nesneden çok ortak olanı ayırma gücünü ve aynı zamanda bir nesnenin bilgisini üretecek düşünüp taşıma(deliberasyon) yetisini içermesi gerekir.²³¹

Böylece Kant, aklın kamusal karakterinin bilmeye temel oluşturması gereken bir tarzda konumlandırılması ile birlikte öznelarası bağıntının imkanını antropolojik bakış açısı içinde temellendirmiş olmaktadır. İnsanın temel yetilerinden biri olan anlama yetisinin, bilme etkinliğini içebakış yöntemi sayesinde değil, kamusal bir dolayım sayesinde gerçekleştirebiliyor olması, bilgide belli bir geçerlilik ölçütünün de tesis edildiği anlamına gelmektedir. Bilme yetisinin deliberasyonla temellendirilmesi, aklın ancak kendi varoluşuna sahip ve mümkün olan şeyler üzerine düşünebileceğini, böylece öznenin kendi hakikatinden hareketle nesnelere yönelmesinin bilgi üzerindeki geçerlik iddialarını ortadan kaldırdığını göstermektedir. Böylece şeyler dünyasını kavramlarımızın üretmediğini ortaya koymuş olan Kant, aynı zamanda dış dünyanın bilgisinin, zihnin her insanda bulunan belli kategorileri altında gerçekleştirebileceğini düşünmektedir. Öznenin kendisi dışında olana deliberatif bir etkinlik içinde yönelmesi, öznel bir akıl yürütmeden farklı olarak diğerleriyle ortaklaşmayı temel alan bir

²³¹ Immanuel Kant, *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, Trans: Victor Lyle Dowdell, Southern Illinois University Press, 1996:21

kamusal akıl yürütmeyi gerektirmektedir. Bu nedenle ortaklaşma yoluyla kurulacak bir rasyonalite, artık bireylerin kendi zihinlerinde tesis ettikleri bir rasyonalite olmayacak, tamamen diyalojik bir karakterde ortaya çıkan ve diğeriyle iletişimi zorunlu kılan bir rasyonalite olacaktır. Bu diyalojik boyut, aslında birinci tekil kişinin kendisine “ben” dediği andan itibaren diğerleriyle girdiği bir dolayımın başlar ve dolayısıyla insan diyalojik bir ilişki geliştirme kapasitesine kendi yaşantısı içinde sahiptir.

Kant’a göre *insanlar müşterek bir biçimde uygarlaşmış oldukları ölçüde aktör haline gelirler*.²³² Ancak bu süreçte onlar moraliteyi ifade eder görünen başkalarına yönelik şefkat, ılımlılık, fedakarlık gibi yanılırları kabullenirler. Bunlar moralitenin tesisi için yeterli değildir, ancak yine de insanın yaşamdaki rolünü gerçekleştirmesi, “değerin” yavaş yavaş tesis edilmesi için gereklidir; zira bunlar da diğeriyle bir karşılaşmayı ortaya koyan davranış biçimleridir.²³³ Bu durumda insanlar değer tesisini ortadan kaldıracak bir etkinlikte bulunmamaktadırlar. Bu, can sıkıntısından dolayı zaman geçiren ve zihnini boşaltmak için bir insanın “hiçbirşey yapmamasına” benzer; ancak yine de “bir şeyi kötü yapmakla” eş tutulamaz, çünkü *zaman geçirmek* ile *zaman öldürmek* aynı şey değildir. Bu nedenle değeri korumak için, en azından insan davranışını değere yönlendirmek için diğerleriyle kurulmuş bu tür ilişkiler gereklidir. Doğa, insana erdemli bir biçimde kendisini kendi isteğiyle sınırlandıracağı ve kendisini değere yönlendireceği eğilimleri vermiştir. Bu eğilimler ise insanın bu tür ilişkileri içinde kendisini gösterecektir.²³⁴

Böylece bilişsel yetilerin gelişimi için ortam sağlayan toplumsal yaşam, insanın kendi eğilimlerini olduğu kadar yetilerini de cisimleştirebileceği bir ortam olarak anlam kazanmakta ve eğilimlerle yetiler arasındaki çatışmayı diyalektik bir biçimde düşünen Kant’a göre bu yetilerin gelişimini ve buna bağlı olarak moral yasanın tesis edilmesini

²³² A.g.e. s:93

²³³ A.g.e.:93-95

²³⁴ A.g.e.:95-96

sağlamaktadır. O halde *empirik ben*'in haz kaynaklı ilişki biçimlerinde dahi olsa bir ilişki ve bağıntı içinde eylemde bulunuyor olması, insanın kendisini kurarken zorunlu bir biçimde başkalarına yöneldiğinin anlaşılması için gereklidir; ancak bu yönelme, Kant için, ilgi ve çıkar temelindeki bir yönelmenin doğrulanması olarak değil, daha çok insanın kendi ilgi ve çıkarlarının dahi diğerleri üzerinden kurulduğunu göstermek ve buradaki bağıntı ilkesinin illüzyonlara kapılmaksızın nasıl tesis edilebileceğini ortaya koymak bakımından gereklidir. Bu nedenle Kant, “pragmatik bakış açısından bir antropoloji içinde çeşitli örneklerle ve olabildiğince sistematik bir biçimde insanın hem doğal hem de yapma karakterini de ortaya koymakla” ilgili olduğunu belirtir.²³⁵

Bu düşünce ışığında Kant, insanın “*natura naturata*” (yaratılmış doğa) ve “*natura naturans*” (yaratana doğa) olarak bölünüşünü ortadan kaldıracak bir bütünlük içindeki kavranılışına dayalı olarak bilişsel yetilerin, insanların ortak bir akılsallığı ve müşterek bir yaşantıyı tesis edebilmelerinin yolunu açıp açamayacağı sorusuna odaklanır. Kant, bu yetilerin bu bütünsellik içindeki kullanımının, insanların kozmopolitan idelere bağlı bir biçimde bir arada yaşamalarının imkanını sağlayıp sağlayamayacağını tartışır. Ortak yasalar altındaki rasyonel varlıkların sistematik birliği, Kant'ın antropolojisinin temel sorunlarından biri olarak onun hukuk ve politika felsefesinde evrensel ölçütlerin geçerliliğine damgasını vuracak olan bir problemdir. Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde antropolojinin bu sorun içindeki yerini şu şekilde ifade eder:

Fiziğin önüne her türlü deneysel olandan dikkatle arındırılmış bir doğa metafiziği, pratik antropolojinin önüne ise, her türlü deneysel olandan dikkatle arındırılmış bir ahlak metafiziği koymayı gerektirmez mi? (Bu son işi, ister sayılmayacak kadar çok olan bütün ahlak öğretmenleri, ister bunu yapmak için kendilerinde özel bir çağrı duyanlar yapsın.)

Benim burada yöneldiğim amaç ahlaksal dünya bilgeliği olduğundan, ortaya koyduğum soruyu şöyle daraltıyorum: Acaba sırf deneysel olabilecek ve antropolojiye ait olan her şeyden tamamen arındırılmış saf bir ahlak felsefesi geliştirmenin son derece zorunlu olduğu düşünülemez mi? Nitekim böyle bir

²³⁵ A.g.e. s: 227

ahlak felsefesinin olması gerektiği, sıradan ödev ve ahlak yasaları idesinden de besbellidir. Herkesin kabul etmesi gerekir ki, bir yasa ahlak yasası olarak geçerli olacaksa, yani bir yükümlülük nedeni olacaksa mutlak zorunluluk taşımalıdır.²³⁶

Burada görüldüğü gibi Kant, antropolojiyi, ahlak metafiziğinde olduğu gibi zorunlu ilkelerin bilgisi olarak sunmamaktadır. Antropoloji bir dünya bilgisini amaçladığından dolayı, zorunlu olanı değil, geçerli olanı sorgular. Nitekim Kant'ın *Antropoloji*'de ahlak yasalarıyla ilgilenme biçimi bir zorunluluk kategorisi ya da görev kavramı içinde ele alınabilecek bir durum değildir. Kant, *Antropoloji*'de ahlak yasalarının “düzenleyici”, dolayısıyla zorunluluk içeren niteliği ile ilgili değildir; bu eserde daha çok bu yasalara ulaşma sürecini serimleme amacındadır. Bu nedenle *Antropoloji*, aklın düzenleyici işlevine ilişkin açıklamaları kendisinde bulabileceğimiz bir eser değil, daha çok aklın ortaklaşma, genelleşme kapasitelerini bulabileceğimiz bir eserdir. Bunu onun kendi ifadelerinde de görmek mümkündür:

Nesilden nesile aktarılan ya da uzun bir kullanım sonucunda ikinci bir doğa haline gelmiş maksimler, insanlara aşılan maksimler kadar insanın yaradılışını ifade edebilecek olan maksimlerdir. Fakat bu maksimler rasyonel bakımdan filozoflar için sorun teşkil etmekten ziyade bütün insanların doğal eğilimleri içindeki çeşitliliğin sınıflandırılması bakımından coğrafyacılar için problemlidirler.²³⁷

Görüldüğü gibi Kant, yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi, insanlığın kendi deneyim alanı içinde tesis etmiş olduğu belli ilke ve değerleri, maksimlerin rasyonel bir biçimde ele alınmasının önünde bir engel olarak görmez. Zira buradaki rasyonellik, daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi aklın deliberatif kullanımı ile tesis edilmiş, dolayısıyla olumsuzluk alanı içinde tesis edilmiş olan bir rasyonelliktir ve aynı zamanda, evrenselleşebilir ve genelleşebilir olanın bilgisini tesis etmeye yöneliktir. Kant'a göre aklın insana buyurduğu şey aslında insanın yapması mümkün olan şeydir. Bu nedenle insan için mümkün olan şey aynı zamanda akılsal olan şeydir: “İnsanın

²³⁶ Immanuel Kant; *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev: Ionna Kuçuradi, TFK, 1995: 5

²³⁷ Immanuel Kant; *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, Trans: Victor Lyle Dowdell, Southern Illinois University Press, 1996:227

istediği şey onun yapabileceği şey midir?” sorusu sadece abartılı bir totolojidir. (...) Sonuç olarak onun istediği şey yapabileceği şeydir. (Akıl ona yapılması olanaksız bir şeyi buyurmaz)”.²³⁸

Kant’ın rasyonaliteyi mümkün olana dair bir inceleme olarak temellendirmiş olması, insanın kendi kapasitelerini olumsal pratiklere dair bir alanda kullanması ve aslında insanın bilişsel süreçlerinin kendisine ve dünyaya dair elde edebileceği bilginin, onun olumsal ve pratik olarak kavranılabilir olan ve kendisini aklın sınırlarının ötesine geçemeyen bir bilme etkinliği içinde tanıyabileceğini gösterir.

Kant’a göre genel olarak psikologlar tarafından hatalı bir biçimde eşanlamlı görülen iç duyu ve tamalgı, farklı şeyleri ifade ederler. İç duyu sadece psikolojik (uygulamalı) bilinci betimlemesine karşın, tamalgı mantıksal (saf) bilinci tanımlar. Bu nedenle bize verili olan öznel koşullar sadece iç duyu tarafından doğanın verdiği koşullardır. İç duyu bir nesneyi bizim gücümüz olmaksızın kendinde şey olarak bilemeyeceğimizi ortaya koyar. Bu meseleler, iç duyuya ilişkin çözümlemelerdir ve daha çok psikolojinin ilgilendiği meseleler olarak antropolojinin merkezi konusu değildirler. *Antropoloji*’de, anlama yetisinin yasalara göre bir araya gelmiş deneyimler bütünü görünüşe çıkar ve buradaki soru, şeylerin temsillerinin, onların duyularından ayrılıp ayrılamayacağı sorusudur. Yine de bu sorunlar bağlamında spekülative aklın hatalarına dönmek ve onları analiz etmek gerekmektedir; zira insan bilgisi iç deneyim yoluyla diğerlerini yargılar ve belki de bu yargılara ulaşmak, insanın bir şeyi doğru bir biçimde yargılayıp yargılamadığını ortaya koymaktan daha zordur. Bu nedenle insan doğasına dair analizlere girişmeden evvel ona dair gözlemlenebilen fenomenlerle işe başlamak ve iç duyunun temellendirilmesinden öte, bu gözlemlenebilir fenomenlere bakmak

²³⁸ Immanuel Kant; *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, Trans: Victor Lyle Dowdell, Southern Illinois University Press, 1996:34

daha doğrudur.²³⁹ Kant'ın burada fenomeni bu tartışmanın zeminine yerleştirmesi, üzerinde konuşulabilir, uzlaşılabilir öğelerin tesis ettiği bir görünürlük alanına işaret eder ve yukarıda da belirttiğimiz gibi öncelikle öznelarası diyalogun imkanını sunar. Bu imkan, toplumsal pratikler içindeki öznelarası bir karşılaşma pratiğini temel alır ve insansal olanın karşılıklı konuşma ve anlaşma formu içinde görünüşe çıktığını ifade eder. Bu anlaşma formu aynı zamanda öznelarası dolayımına ortaya konulmuş genelleşebilirliğin ve nesnelleşebilirliğin geçerlilik dayanaklarını gösterir.

Bu analizle birlikte Rousseau'da *antropos*'un ilk tezahürü olarak karşımıza çıkan karşılıklı konuşma ve anlaşma olgusu, Kant'la birlikte, onun anlama yetisine atfettiği işlevin nesnellik ve geçerlilik kriterlerine dönüştüğü bir anı temsil etmektedir. Bu bilişsel kapasitelerin *ben*'in tesisi süreci içinde diğerlerinin dolayımından zorunlu olarak geçtiği bir bağıntı, daha sonra Hegel'de tanınma (recognition) ilişkisine dönüşecek ve bireylerin salt tikellikler olarak kaldıkları sürece kendilerini gerçekleştiremeyecekleri şeklinde eleştirilecektir. Hegel'in tarih ve toplum analizi ile geliştirdiği bu bağıntı, Kant'ta öznenin kendisini dünyayı bilme etkinliği içinde kavıyor olmasından kaynaklanan bir durumdur. Bu tür bir karşılıklılık, öznenin dış dünya ve diğer öznelarla olan ilişkisinde merkezi konumu, söz konusu öznenin kendi varoluşuna değil, aradaki bağıntı ilkesine vermek anlamına gelmektedir. Zira bu bağıntı olmaksızın öznenin kendisini tesis etmesi de gerçekleşememiş olmaktadır. Öznenin dış dünya ile olan ilişkisinin bilişsel kapasitelerle açıklanması, özellikle *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*'nin ilk bölümünde, *ben*'in tesisi ve *Saf Aklın Eleştirisi*'nde *transandantal ben* ile karşımıza çıkar ve bu kapasiteler, bilincin diğerleriyle ilişkilene biçimlerine dayalı olarak *sensus communis*'i de temellendirirler. Diğerleriyle ilişkilene, öznenin kendisinden hareketle (iç-duygu ve tamalgı gibi kavramlar temelinde) kurulduğu için, antropolojinin doğaya geri

²³⁹ Immanuel Kant; *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, Trans: Victor Lyle Dowdell, Southern Illinois University Press, 1996: 29

götürülemez birtakım ortak kapasiteler üzerinde tesis edildiğini gösterir. Bütün bilişsel yetilerin gerisinde bulunan öz-sevgi, iç-duygu gibi kavramlar, insan türüne özgü kavramlar olarak temellendirilmektedir ve buradan hareketle bir nesnellik ve ilişkisellik boyutu kazandırılan Aydınlanmanın öznesi, Rousseau'nun artık toplumsallaşmış olan ve geri döndürülemez olan nitelikler üzerine analizleriyle birlikte ortaya koyduğu yurttaş kavrayışıyla büyük benzerlik taşımaktadır. Kantçı antropoloji içinde dünyanın inşa edilişi, öznenin diğerleriyle bağıntı içinde kurduğu bir nesnellik üzerinden gerçekleşmektedir. Bu nedenle Kant'ın, *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*'de bilişsel yetileri işlerken, belli bir normatif ilişkiler sistemini öngördüğü söylenebilir. Moral bağıntının formel yapısı içinde anlam kazanacak olan bu normatif boyut, antropolojiden kozmopolitan bir yurttaşlık kavrayışına giden yolu da açmış olacaktır.

Kant'ın kozmopolitan yurttaşlık kavrayışı, onun aklın yöneliminde bulduğu bir ideede temellenir: İnsanlığın ortak duyusu. Bu ide sayesinde Kant, kozmopolitan bir ideyi, doğrudan insan olmanın amaçlılığı olarak sunabilecektir. Başka bir deyişle insanın kendi eylemlerine bu amaçla yön verdiğini düşünen Kant için insanlığın ortak duyusuna ulaşma, insansal kapasitelerin gelişimi bakımından bir ilerleme olarak tanımlanacaktır. Bu bakımdan ortak duyunun kazanılma süreci ve ortak duyunun nesnelleşme zeminleri önemlidir ve Kant bu meseleyi *Antropoloji*'de ele alacaktır.

Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji'de Kant, bilişsel kapasitelerle mümkün olabilen ortak duyunun karakteri üzerine konuşurken, bilişsel yetilere en üst düzeyde sahip olanların akıllı, az ölçüde sahip olanların ise, -başkalarının kendilerini yönlendirmelerine izin verdikleri için- ahmak olduğunu öne sürmektedir. Ortak duyuya bağlananlar ile bağlanmayanlar arasında bir fark daha vardır:

İnsanları kendi bilişsel kapasitelerine göre (genel olarak anlama yetilerine göre)²⁴⁰ iki gruba ayırır ve bu gruplar arasında bir ayırım yaparız; sıradan(sensus vulgaris) olmayan bir ortak duyuya (sensus communis) bağlanmış insanlar ve bilim adamları. Ortak duyuya sahip olan insanlar pratik uygulama ile (in concreto) ilgili ilkelere aşinadırlar. Bilim adamları ise uygulamadan önce ilkelerin kendilerini iyi bilirler. Birincilerin bilişsel kapasitesine bağlı olan anlama yetisi sarsılmaz insan anlığı (sağduyu) olarak adlandırılırken, ikincilerin bilişsel yetisine bağlı olan yeti açık bir zihinsellik (ingenium perspicax) olarak adlandırılır. Genel olarak sadece pratik bir bilme olan sağduyuyu yorumlarken, onu kültür (cultivation) olmaksızın anlam kazanacak bir anlama yetisi olarak değil, daha ziyade -özenle izlenmediği sürece bir engel teşkil edebilecek olan- kültüre yönelik bir yeti olarak tanımlarız. Bu anlama yetisine yönelik fanatik övgüler onun insan zihninin derinliklerinde saklı, değerli bir hazine olarak düşünülmesinden kaynaklanır. Hatta bazen sağduyunun hükmünü bir kehanet gibi yorumlar (Sokrates'in zekası), satılık herhangi bir akademik bilimden daha güvenilir buluruz. Şu kadarı kesindir ki bir probleme dair çözüm, anlama yetisinin (doğuştan gelen zekanın) genel ve iç kurallarında temellenmişse, akademik olarak incelenmiş ve artificial olarak düzenlenmiş ilkeler (okuldaki öğrenme) ve nihayet buna göre ulaşılmış bir sonuç, zihninin karanlığında kalmış yargıgücünün yavaş yavaş ulaşmış olduğu sonuçlardan daha şüphelidir. (...) Bununla birlikte sağduyu bu üstünlüğünü sadece bir deneyim nesnesine kavuştuğunda gösterebilir. Sağduyu bu yolla, sadece bilgiyi deneyimden türetmekle kalmayıp, aynı zamanda deneyimin kendisini de genişletebilir; fakat bunu spekülâtif değil, empirik-pratik bir ilgiyle gerçekleştirmelidir. Anlama yetisinin spekülâtif işleyişi içinde bilimsel ilkeler a priori olarak zorunluyken, empirik-pratik işleyişi içinde deneyimlere sahip olmakla, yani deneyimler ve çıkarımlar tarafından daimi olarak doğrulanan yargılarla mümkün hale gelirler.²⁴¹

Bu pasajdaki ifadelerden de anlaşılabilceği gibi Kant, sıradan bir ortak duyunun, yani sağduyu olarak adlandırılan şeyin bir eleştirisini sunmaktadır. Kartezyen aklın bilgi iddiasına sahip sağduyu kavramı, ancak deneyimle içeriklendirildiği takdirde bilgiyi oluşturabilmektedir. Diğer yandan yargıgücüne başvurulmaksızın bilgi haline gelmiş her şeyin geçerliliğinden de şüphe duyulmalıdır. Kant burada maksimleri tamamen

²⁴⁰ Parantezdeki ifade *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*'nin Robert Loudon tarafından çevrilen Cambridge edisyonunda bulunmaktadır. Eserden yapılan alıntılarda genel olarak daha eski olan Victor Lyle Dowdell çevirisi kullanılmıştır. Bu versiyon ile önemli bir farklılık göstermemekle birlikte Robert Loudon çevirisinin de göz önünde bulundurulması açıklayıcılık açısından uygun görülmüş ve bazı yerlerde alıntılar bu iki edisyonun karşılaştırılması sonucunda karar kılınan ortak bir ifade biçimi içinde verilmeye çalışılmıştır.

²⁴¹ Immanuel Kant; *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, Trans: Victor Lyle Dowdell, Southern Illinois University Press 1996:28-29

yadsımmamakta, ancak onların zorunlu ve genel-geçer kurallar haline gelmesini reddetmektedir. Bilim adamlarını ortak duyuya sahip insanlardan ayırmasının nedeni, onların geleneğin dışında kalmış olmalarıdır. Uygulamadan çok ilkelerin bilgisine sahip bu insanlar, ortak duyunun bir *ethos* olmadığını ortaya koyabilecek *açık bir zihne* sahiptirler. Burada *sensus communis* ile *sensus vulgaris* arasındaki ayrım önemlidir; zira ortak duyu, sıradan ortak kabulleri değil, bütün tikellerin zihninde deneyimlenmiş ve üzerinde uzlaşmış bir şeyi ifade eder. Sağduyunun ortak duyuya dönüşebilmesi için öncelikle bu ayrımın iyi kavranılması, yani ortak duyunun bir *ethos* olmadığını anlaşılması gerekir. Maksimlerin “kayıtsız şartsız” kabulüne dayalı olan *ethos*, otonominin önündeki bir engeldir ve tikel-tümel ilişkisini bir özgürlük ilişkisi olmaktan çıkarmaktadır. Bu nedenle ortak duyuya sahip özneler ile *ethos*’un taşıyıcısı özneler temel olarak ayrılmalıdır. Ortak duyuya sahip özneler belli bir bilişsel kapasiteyi yaşamlarında otonominin ilkesi haline getirebilmiş ve kendi yaşamlarının aktörü olabilmiş öznelerdir.

Bu bakımdan diyebiliriz ki Kant için *ethos* ya da onun biçimlendirdiği bir yeti olarak sağduyu, kendisi içerisinden bilgide geçerliliğin tesis edilebileceği bir otonomi zemini sunmaz. Çünkü *ethos* ve *sağduyu*, düşünceyi önceden belirleyen bilgi içeriklerine işaret ederler. Oysa *sensus communis*, içeriksiz bir çerçeve, gerçekte yalnızca bir dolayımın yetisi olması nedeniyle, geçerliliğin herhangi bir belirlenim altında kurulmadığı bir zemine işaret eder. Bu nedenle Kant’ın hem öznenin tesisi bakımından hem de bu öznenin pratik edimleri bakımından kendisine referans edeceği kavram, *sensus communis*’tir ve bunun geçerliliğini sağlayabileceği ilk kavram ise *Transandantal ben*’dir.

Transandantal ben, özellikle *Saf Aklın Eleştirisi* içinde karşımıza çıkan anlamıyla, yukarıdaki pasajda ifade edilen temel soruna, yani bilgide geçerlilik sorununa bir çözüm olarak ortaya konulmuş olsa da, Kant’ın eleştiri öncesi dönemden başlayan antropolojik ilgisinin sistematik bir temellendirmeye dönüştüğü bir kavram olarak da karşımıza çıkmaktadır. Kant’ın bu temellendirmeler çerçevesindeki asıl ilgisinin pratik olduğunu daha önce de belirtmiştik. Aklın hangi durumda bir geçerlilik

iddiasına sahip olacağına dair bir soruyu, spekülatif bir temelde kavranılan akıl kavrayışına karşı bir çözüm olarak yanıtlamayı düşünen Kant, aslında antropolojik bir sorudan hareket etmektedir. Akılsal bir önermenin geçerliliğini ya da doğruluğunu test edeceğimiz yer neresidir? Eğer dünya, Kartezyenlerin iddia ettiği gibi, sadece öznenin bir tasarımı ise bunu test edeceğimiz yer neresidir? Böylece Kant'ın antropoloji derslerinden başlayarak *Saf Aklın Eleştirisi*'nde akılsal kapasitelerin ayrıntılı analizleri ile devam edecek olan geçerlilik sorunu, antropolojik bir sorudan hareketle temellendirilmiş olmaktadır. Onun yukarıdaki soruya yanıtı elbette ki öznenin kendi kapasitelerinin, bilgide geçerliliğin koşulu olduğudur; ancak bu kapasiteler onun biyolojik-akılsal-toplumsal doğasının kendi yaşantısı içinde biçimlenmiş tezahürleri ve bunların bir ve aynı öznde varoluşunun açıklanması ile ilgilidir. Başka bir deyişle Kant, insanı akılsal bir varlık olarak tanımlarken onun diğer niteliklerini dışarıda bırakmış değildir; ancak geçerlilik ve doğruluk ölçütlerinin sadece karşılıklı kabul yoluyla mümkün olabileceğini düşündüğünden, her insanda bulunan ortak yetileri incelemiştir. Bu inceleme, tamamen gözleme dayalı temellendirmelerin yer aldığı bir incelemedir ve bu empirik boyutu nedeniyle *empirik ben*'in kendi yaşantı süreçleri içerisinde diğerleri ile olan ilişkilerini, duygulanımlarını, yetilerini ve bütün bunların bir *toplamı* olarak *ben* haline gelme süreçlerini içermektedir. Bu nedenle *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*, rasyonel olduğu kadar psikolojik süreçlerin ve gündelik yaşantıdaki örneklerin de *ben*'in *ben* haline gelme sürecinin açıklanması adına kullanıldığı özgün bir eserdir. Bu eserde, moral bir varlık olarak insanın sahip olduğu temel yönelimler kadar, arzu yetisine sahip olarak da insanın ele alınışı ve bununla birlikte insan davranışının özelliği, türün karakteri, ulusların ve hatta cinsiyetin karakteri konu edinilmektedir. *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*, bu tür bir incelemenin iki bölüm halinde sunulduğu bir eser olarak, aslında onun bütün felsefi sistemi içinde ve temel eserlerinde ele aldığı konulara dair ipuçları bulabileceğimiz ve bunun empirik bir gözlem içinden geçerek temellendirilmesine tanık olacağımız bir eserdir.

Kitabın *Antropolojik Didaktik* olarak adlandırılan birinci bölümü, altbaşlık olarak da kullanılan bir ifade ile “İnsana dışsal olan kadar içsel olanın da” incelemesine

ilişkindir. Ağırlıklı olarak insanın bilişsel yetilerinin bir analizini bulduğumuz bu bölüm içinde Kant, tamamen yaşamdan örnekler üzerine kurulu bir anlatı formu içinde bütün insanlarda genel olarak bulunan nitelikleri açığa çıkarmaktadır. Bunun yanı sıra bu nitelikler, diğer insanlarla paylaşılan bir ortak yaşantı içinde karşılıklı olarak tesis edilmektedir. Ancak dışsal olarak tesis edilen bu niteliklerin, aynı zamanda insanın içindeki bir duyguya, “ben” duygusuna dayandığını düşünen Kant, bunu, insanı bu dışsallığın içinde bir *persona* haline getiren şeyin kaynağı olarak konumlandırmaktadır.

Ben duygusu, bir çocuğun kendisini diğer nesnelerden ve diğer insanlardan ayırmaya başlarken dahi içinde bulunduğu bir ilişkiselliğin, diğer insanlarla karşılaşma anında ortaya koyacağı bir akılsallığın da temelini teşkil ettiği düşüncesine dayanır. Başka bir deyişle bilişsel kapasitelerin kullanımına dayalı olarak *ben* duygusunun gelişimi, insandaki rasyonalitenin kullanım koşulu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu kullanım, sadece öznelarası bir zeminde ve bir “konuşma” biçiminde ortaya çıkan bir kullanımdır. İnsanda gözlemleyebildiğimiz ilk yeti olarak adlandırma ve konuşma yetisi, insanın kendisini kurması için zorunlu olarak yöneldiği bir kategoriye, yani bir “diğer” insanı gerektirir. Böylece insan bir tür varlığı olarak anlam kazanır ve türün ortak nitelikleri onu insan yapan şeyin temelini sağlar.

Kant *Antropoloji*’de bu ortak niteliklerin belli davranış kalıpları içinde, moraliteye engel teşkil edecek alışkanlıklarda nesnelleşebilirliği tesis edemeyeceğini göstermeye çalışır. Bu değerlendirme, aslında bilişsel yetilerin nesnelleşebilirlik adına sahip olduğu potansiyeli ortaya koymak amacına yönelik olmakla birlikte, geleneğin insan doğasını biçimlendiren ve şekillendiren baskıcı yanına da işaret etmek içindir. *Bilişsel Yetinin Potansiyelliği Üstüne* adlı altbölümde Kant, bunu şu şekilde ifade eder:

Kazanılmış bir davranış, iyi eylemleri moral değerlerinden yoksun bırakır; çünkü zihinsel özgürlüğün temelini çökertir ve daha da fazlası insanları belli eylemlerin düşüncesiz bir biçimdeki tekrarına (monotonluk) yönlendirir; böylece bu davranış gülünç bir hale gelir. Alışılmış pekiştirmeler (sadece düşüncenin boşluğunu doldurmak için kullanılan klişeler) dinleyicilerde, bu favori ifadeleri defalarca duyacakları konusunda endişe uyandırır ve konuşmacıyı konuşan bir makine haline getirirler. Akıl, insandaki kazanılmış alışkanlıklardan nefret ettiği için şu

konuda bizi yanıltır: Burada hayvanlık insana üstün gelmiştir, kişi burada başka bir doğa, insan olmayan bir doğa olarak kategorize olmuş, bu yüzden de hayvanlıkla aynı sınıfa düşme riskini almıştır. Yine de süregelen belli pratikler, doğa özgür iradeye yardım etmeyi reddettiğinde kasıtlı olarak harekete geçirilmiş ve korunmuş olabilirler; eski çağlarda yeme ve uyuma zamanı, besinlerin niceliği ve niteliği ve uyku zamanı gibi alışıldık hale gelmiş ve böylece davranışı yavaş yavaş mekanik hale getirmiş olan alışkanlıklar buna örnek verilebilir. Fakat bu kuraldan ziyade bir istisnadır ve yalnızca zorunluluk durumunda cereyan eder. Genel olarak bütün kazanılmış davranışlar sorgulanabilir.²⁴²

Görüldüğü gibi Kant, geleneğin içinde tesis edilen belli davranış kalıplarına bakarak, insanın bir tür olarak hayvansal bir doğayla özdeş bir tarzda kategorize edilmesine itiraz etmektedir. Ancak ortak bir yaşantı formu içinde alışkanlık haline gelmiş davranışların nesnelleşebilir olarak görülmesi de Kant’a göre uygun bir açıklama tarzı değildir. Zira bu davranışlar, özgür iradenin önünde bir engeldirler ve her ne kadar insanlararası ortak bir kabulü yansıtıyor olsalar da bunlar nesnelleşebilirliğin prototipi olarak görülemezler. Dolayısıyla davranışa geçerlilik kazandıracak olan şey, onun basit bir mekanik tekrar içinde kazandığı sabit bir döngüden değil, üzerinde düşünme yoluyla karara varılmış yasalardan kaynaklanmış olmasıdır. Bu durumda herhangi bir davranışın nesnel geçerliliğe sahip olabilmesi için, diğerlerinin önünde gerçekleşmiş ve onların onayını almış olması gerekmektedir. Yukarıdaki pasajdan da anlaşılabilir gibi Kant, insanlığın süregelen belli alışkanlıklara sahip olmasının, bu dolayımın önünde bir engel olmadığını düşünmektedir, zira bilişsel yetilerin insandaki potansiyel gücü, bu davranışların sorgulanabilir olduğunu ortaya koymaya muktedirdir:

Bir şeyi yapmanın kolaylığı (*promptitudo*) bu tür eylemleri (*habitus*) yapmaya istekli olmakla karıştırılmamalıdır. Kolaylık, belli bir derecedeki mekanik yeteneği ifade eder ve “istersem yapabilirim” öznel bir olanağı gösterir. İsteklilik ise alışkanlığa yönelik öznel-pratik bir zorunluluğu ifade eder, yani alışkanlık iradenin yetilerin sık kullanımı yoluyla ulaştığı pozitif bir aşamasını, yani şunu ifade eder: “İstiyorum, çünkü ödev bana bunu söylüyor.” Biz değeri onun özgür ve adil eylemlere istekli olmak anlamına geldiği biçiminde izah edemeyiz, çünkü

²⁴²Immanuel Kant; *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, Trans: Victor Lyle Dowdell, Southern Illinois University Press 1996:32

o zaman değer güç uygulamanın mekanizmi haline gelir. Buna karşın değer, asla bir alışkanlık konusu olamayacak, fakat daima sürdürülmesi gereken, insanın düşünce tarzı içinde yeni ve orijinal olanı temsil eden ve insanın görevini gerçekleştirmeye çalışmasında ortaya çıkan moral bir dirençtir (strenght).²⁴³

Kant'ın, değeri alışkanlıklardan ayırarak “yeni ve orijinal olanı” temsil edecek bir biçimde ve üstelik antropolojik bir temellendirme ile insanın görevini ifa etmesindeki “bir direnç” noktası olarak tanımlaması, değerın dışarıdan verili kalıplaşmış yargılar olamayacağını göstermesinin yanı sıra, basirete dayalı olarak moral yasanın oluşumuna da dayanak teşkil edecektir. Alışkanlıklara karşı bir direnç noktası olarak değer, temelde bireysel bir potansiyeli gerektirmekle birlikte, bu potansiyelin kamusal alandaki kullanımından doğacak ilkelerin ve ortak ölçütlerin de tesisini sağlar. Bu nedenle Kant'ın bu ifadeleri, gündelik yaşantı içinde kalıplaşmış bazı davranışların insanın bilişsel kapasitelerinin sınırını gösteremeyeceğine dair inancını da ortaya koyar. Diğer yandan yukarıdaki ifadelerden de anlaşılabilceği gibi, bu kapasiteler Kant'ın olanak ve gerçeklik ayırımını hatırlatacak biçimde geleceğe dair bir yapma edimini ortaya koyacaktır. Bir başka deyişle bu kapasiteler, moral yasanın doğal değil, yapma bir edim olarak insanların geleceklerini kuracakları, yani yazgılarını insan eliyle gerçekleştirecekleri bir biçimde tesis edilmesini sağlayacaktır. Bu edim, moral yasanın, birtakım *seremonilerin ve beklentilerin*²⁴⁴ ötesinde tesis edilmesini sağlarken, aynı zamanda insanın, bilişsel kapasitelerini davranış kalıplarının içinden çekip çıkartarak moral yasanın gerçekleşmesi adına kullanmasına ve böylece kendisini özgürleştirmesine neden olur.

Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji'ye bir bütün olarak bakıldığında, eserin bütün bölümlerinin gündelik yaşantı içindeki davranış kalıplarının moral yasa ve diğeriyle ilişkilene bakımından taşıdığı potansiyeli ortaya çıkaracak biçimde bir gözlem ve analiz metodu kullanılarak yazıldığını görürüz. Aile içindeki ilişkilerden,

²⁴³ A.g.e, s: 32

²⁴⁴ A.g.e. s:32

toplumsallığa, insanın duygusal ihtiyaçlarından toplumsal ihtiyaçlarına kadar onu bir “ben” haline getiren her türlü empirik malzemenin kullanıldığı bu eser, öncelikle insanın *ben*’inde mevcut olan ve onu bir *persona* haline getirebilecek niteliklere dair kapasiteleri konu edinmektedir. İkinci kitabın ikinci bölümünde ise bu niteliklerin kişiler, cinsiyetler, uluslar, ırklar ve türlerin karakterini nasıl belirlediği incelenmektedir. Bu bölüm daha çok doğanın insana tanıdığı nitelikler ile toplumsallığın tanıdığı imkanlar arasındaki ince bir çizgide ulusların, cinsiyetin ve insan türünün kendine özgü niteliklerinin analiz edildiği bir bölümdür. Bu yönüyle aslında insansal meselelerde fiziki coğrafya derslerinde ele aldığı türden bir yaklaşımı ortaya koyan Kant, tamamen kendi gözlemlerinden ve başka kültürlerle dair yazılı metinlerden edindiği bilgilerden hareket etmektedir. Bunun amacı ise daha önce de belirttiğimiz gibi, insanın kendisi olmayana, farklı bir cinsiyet, kişilik ya da ulus karakterine dair bir görü sağlamak için malzeme sunmaktır. Bu karakterler içinde insanın bilişsel yetilerinin kullanımına dair ipuçları bulunabileceği gibi, bilincin kapıldığı illüzyonlara ya da alışkanlıkların yarattığı özgürlük kaybına da tanık olmak mümkündür.

İnsanın bilişsel kapasiteleri, eleştirel felsefenin insan anlayışının dayandığı *transandantal ben*’in kendisine atfedilen dolayım unsurunu, pratik yaşantı içinde nasıl tesis edeceğini empirik olarak göstermektedir. Böylece geleneksel rasyonalizmin aksine Kant’ın rasyonalizmi, rasyonel ilkelerin tesisinden hareketle empirik olanın açıklanışına ve dünyanın bu ilkelere uygun olarak tasarlanmasına karşı olarak, empirik gözlem içinden bu ilkeleri çıkarsamaya ve genelleşebilir olanı insanın kendi aktiviteleri içinden hareketle tesis etmeye çalışmaktadır. Bu iddiamızı *Antropoloji*’nin üç kritikten önce tasarlanmış ve ders notları biçiminde kaleme alınmış olmasına bağlı bir teknik analizden hareketle daha önce ortaya koymuştuk. Şimdi bu kapasitelerin *Antropoloji*’de ortaya konulduğu haliyle incelenişine devam edelim.

Yukarıda belli alışkanlık kalıplarının, moral özgürlüğünün önünde engel teşkil etmelerine rağmen, yine de bu alışkanlıkların insanı hayvana indirgemiş olduğu anlamına gelmediğine dair Kant’ın düşüncesini ortaya koymuştuk. Burada aslında

Hume'a olan itirazın izlerini de görmekteyiz: İnsanın belli alışkanlıklar içinde yaşayan ve davranan bir varlık olması, onun özgürlüğünü engelleyen bir durum değildir. O halde insan, sahip olduğu bilişsel kapasiteler nedeniyle her yerde ve her koşulda özgürleşimini gerçekleştirebilecek bir yetiye sahiptir. Bu bilişsel kapasiteler, onun özgürleşiminin potansiyel gücünü teşkil eder ve antropolojinin temel sorunlarından biri olarak insan özgürleşimi meselesinin, yine insandan hareketle temellendirebileceğini ortaya koyar. Kant, daha sonra Scheler'in ya da çağdaşı ve öğrencisi olan Herder'in yapacağı gibi, insanı insan kılan nitelikleri tamamen bir insan-hayvan karşılaştırmasına indirgemeye ihtiyaç duymadan temellendirmektedir. Böylece bir taraftan insanın akıl yetisini bir *geist* metafiziği ya da organizmacı bir kültürel boyut içinde ele almaktan kurtulmakta, diğer taraftan da onu bir arzu ve iştah varlığı olarak tanımlayan empirist yaklaşıma, gerçekliğin kendisi içinden yanıt vererek insansal özgürlüğü korumaya çalışmaktadır. Bilişsel kapasitelerin rasyonalitenin temel dayanağı haline gelmesi, insanın özgürlüğünü ortaya koymakla kalmaz; aynı zamanda insan özgürlüğünün ve insansal kurtuluşun bizzat insanın kendi yaşantısı içinden çıkartılabileceğine dayalı inancı da yansıtır. Böylece Aydınlanmanın olanağını insanların kendi kapasitelerini harekete geçirmek olarak tanımlayan Kant, David A. Long'un da belirttiği gibi, Kartezyenlerin ve Lockeçu geleneğin meşru olmayan iddialarına karşı yeni bir ben anlayışı ortaya koymuştur ve bu yeni özne, dünyayla ilişki içinde kavramsallaştırılmıştır.²⁴⁵ Burada artık söz konusu olan, insanın ne türden bir varlık olduğunu ortaya koyacak analizlere gömülmek değil, bizzat *önümüzde durana* ve bizim için kavranılabilir olana, yani *pratik-pragmatik* olana dönmektir. Kant'ın *Antropoloji*'de verdiği bir örnek bu düşüncüyü ortaya koyması bakımından oldukça çarpıcıdır:

Eğer biz insan türünün iyi ya da kötü bir ırk olarak görülebileceğini sorguluyorsak, o zaman onun hakkında çok da övünerek konuşmaya gerek yoktur

²⁴⁵ David A. Long, "Kant's Pragmatic Horizon", *American Philosophical Quarterly*, Vol 19, No:4 1982:303

(insan türünü sadece bir türü ya da bir yaratıcı tarafından yaratıklar çokluğu olarak fırlatılmış olan yeryüzündeki rasyonel varlıkları diğer gezegenlerdeki rasyonel varlıklarla kıyasladığımız zaman kullanabiliriz).²⁴⁶

Kant'a göre insan, spekülative yetilerini kullanarak başka gezegenlerde de rasyonel varlıkların bulunduğunu düşünebilir. O halde onların davranışlarını insanlarınkinden farklılaştıran şey ne olabilir? Biz, insanın temel niteliğini onun düşünme yetisi olarak tanımladığımızda, bunun insanı açıklamada yeterli olduğunu düşünebilir miyiz? Kant, hipotetik bir kavramsallaştırmaya başvurarak bu soruları kendi rasyonalite kavrayışını ortaya koyacak biçimde yanıtlamaya çalışır:

Başka gezegenler üzerinde kendilerini kuru gürültü içinde ifade eden ve düşünmeye ihtiyaç duymayan, yani uyanıkken ya da uykudayken de, diğerleriyle birlikte ya da yalnız olduğu zaman da herhangi bir düşünceye sahip olmayan; bu nedenle tam olmayan varlıklar bulunabilir. Bu durumda başkalarına yönelik ne tür bir davranış söz konusu olabilir, bu varlıkları insan türünden ayıran şey ne olabilir? Eğer bu varlıklar saf melekler değillerse bunların nasıl olup da bir arada barış içinde yaşadıkları anlaşılabilir bir şey değildir. Bu varlıklar başkasına yönelik bir saygıyı nasıl tesis edebilirler ve birlikte nasıl yaşayabilirler? O halde diğerlerinin düşüncelerini keşfetmek, bir insansal yaratımın orijinal bütünlüğünün bir parçasıdır ve bu keşif, kişinin kendi düşüncesine ya da kanaatine değil, türün kendi kavramlarına bağlıdır.²⁴⁷

Bunun sonucu olarak Kant, bu varlıkların diğerlerine yönelik davranışları ve bu davranışlar arasındaki fark ne olursa olsun, bizim bu yaratıkları insan türüyle kıyaslayacağımız hiçbir şey bulunmadığını öne sürer. O halde biz, türü karikatürize ettiğimiz zaman sadece türün iyi yaradılışlı olduğuna dair bir haklılaştırmaya gitmek zorunda değiliz; buradan bakıldığında aynı zamanda onun karakterini oluşturan şeyleri küçümsemek de yeterince meşru sayılabilir.²⁴⁸

²⁴⁶ Immanuel Kant, *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, Trans: Victor Lyle Dowdell, Southern Illinois University Press, 1996:250

²⁴⁷ *Anthropology*, 1996:250 Karşılaştırma, *Anthropology*, 2006: 237

²⁴⁸ *Anthropology*, 1996: 251

Kant, burada genel olarak daha önce kısaca tanıtmaya çalıştığımız düşünce gelenekleri içindeki “insan doğası” tasarımlarına, özel olarak da Rousseau’nun düşüncesine açık bir biçimde mesafe almaktadır. İnsan için akılsallık, düşünme, toplumsallık gibi niteliklerin, insana önceden verili bir doğa tanımı olarak atfedilmesinin doğru olmadığını düşünen Kant, özellikle düşünme ve moral değerlere sahip olma gibi niteliklerin, ancak pratik yaşam içinde diyalojik bir biçimde gelişebileceğini ileri sürmektedir. Bu nedenle Kant, kendi zamanına kadar süregelmiş ve insana ilişkin verili bir tanımı insan doğasına yerleştirmeye çalışan kavrayışların *zoon politikon*, *animal rationale*, *ego sentio* gibi tanımlarını yetersiz bulmaktadır. İnsanın ayırt edici niteliği, onun yaşantısıdır.

Diğer yandan bu pasajda Kant, Rousseau’nun insan doğasının iyi olduğuna ve sadece bu nedenle ileride daha da iyi olabileceğine dair düşüncesi ve insan doğasını bu yolla onurlandırma girişimiyle alay etmektedir. Kant’a göre moral bakımdan iyi olmanın yolu, bir doğa tasarımına ve bu doğanın kendisini gerçekleştireceği yönündeki umuda terk edilecek bir durum değildir; Aydınlanma’nın çağrısına uygun bir tarzda, insanın kendi yaşantısı içindeki özgürleşme potansiyeli gösterilmedikçe, insan aklının ve aynı zamanda moral ve politik özgürlüğün gerekli koşulları tesis edilemez. Bu özgürleşme elbette ki insandaki kapasitelerin dışsallaşması yoluyla mümkün olacaktır. Ancak bu kapasitelerin her türden kullanımının da bu özgürlüğü tesis edemeyeceğini belirtmek gerekir. Başka bir deyişle bir takım rasyonel ilkeler, fenomenal alandan, insansal deneyim alanından hareketle ortaya konulabilir; fakat moral özgürlüğe, insanın kendisini gerçekleştirmesine yönelik ilkelerin de, ancak bu yaşantı ilkesi içindeki ilişkisellikte tesis edilebileceğini kabul etmek gerekir. Dolayısıyla bu özgürlük, diğerlerinin araçsallaştırılmasına izin vermeyen ve herkesin evrensel bir insanlık idesi altında eylemesini sağlayan bir ilke olarak, ortak yaşantı tesis edilmesini mümkün kılar. Moral failler olarak insanların, kendi yaşantılarının aktörü haline gelecekleri bir biçimde eylemelerinin yegane yolu, bu ortak yaşantı ilkesine bağlanmalarıdır. Bu nedenle yukarıda ele almış olduğumuz saygı kavramı, onur aşkının yerine geçen bir kavram olarak Kant’ta ilkeye ve diğerine saygının aynı anda çözümlendiği bir moralite-antropoloji ilişkiselliğini göstermektedir:

İnsan, diğerlerinin kendisine sadece onun iç (moral)değerlerden kaynaklanan bir onur aşkı nedeniyle saygı göstermesini bekleyemez; bir kimseye saygı duyulmasını ancak o kimsenin iyi yönelimlerinin yeterli kanıtını verecek bir itibar mücadelesi sağlayabilir.²⁴⁹

Kant saygı kavramından bahsederken, kibirlilik gibi arzuya yönelik yanlış bir onur kavramının kabul edilemez olduğunu belirtir. Zira kibirli insanlar diğerleriyle olan ilişkileri kendi lehlerine kullanacak biçimde dönüştürmeye çalışırlar ve bu yüzden de diğerlerini kullanılacak araçlar, dolandırıcılığın ve hilenin aracı olarak görürler. Bu nedenle onur aşkına yönelik bir saygı beklentisi ne kadar boşsa, diğerlerini kendi kibrine alet edecek biçimde kullanmak ve bu tür bir saygı beklentisi içine girmek de o kadar zararlıdır. Bu insanlar aptal olarak adlandırılabilir, zira onlar kendi yanlışlarının bilincinde değildir.

Bir zamanlar çok zeki ve dürüst bir tüccar bana kibirli kişilerin niçin aynı zamanda çok aşağılık insanlar olduklarını sormuştu. (Bu kişi kendi servetiyle övünen zengin bir tüccarın daha sonra bütün mal varlığını kaybettiği zaman yaptığı dalkavukluk ve yalakalıktan hiç bir üzüntü duymadığını gözlemlemişti.) Ben bu soruyu, kibirli insanların kendilerini başkalarıyla kıyaslarken başkalarını hor gördükleri için diğerlerine böyle yaklaştığı şeklinde yanıtlamıştım. Böyle bir düşünce ancak kendisini bu tür aşağılık eylemlere hazır hisseden birinin başına gelebilir. Kibir, kendisini aldatılamazlığın sağlayıcısı olarak görür; ancak aslında o, bu tür insanların aşağılık eylemlerini önceden gösterir.²⁵⁰

Kant burada psikolojik bir açıklama ile insandaki aşağılık kompleksinin diğerlerine yönelik yanlış bir ilişkilendirme tarzına işaret ettiğini ifade etmektedir. Psikolojik açıklamaları empirik gözlemlerin temellendirilmesinde kullanan Kant, insanın kendi içindeki rasyonalitenin ancak bir bilinçsizlik durumu içinde çarpıtıldığını ve yanılgıya uğratıldığını düşünmektedir. Bu nedenle psikolojik süreçler insan davranışını açıklayabilir ama haklılaştırmazlar. Böylece fiziksel iyinin moral iyiye tercih edilmesinin, bilinç kaybı, aptallık ya da rasyonalitenin kaybolduğu herhangi bir anda ya

²⁴⁹ A.g.e. s: 180

²⁵⁰ Immanuel Kant; *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, Trans: Victor Lyle Dowdell, Southern Illinois University Press, 1996: 180-181

da koşulda söz konusu olduğunu düşünen Kant, yaşama ve değer güdüsünün birbirleriyle çatışma içinde olduğunu ve bu çatışmadan kurtulmanın yolunun da, *ben*'in kendisini kurmasındaki bilinç kaybının önlenmesi olduğunu düşünür.

Ben'in diğeriyle denklik ilişkisinin bozulduğu hallere ilişkin bu açıklamalar, Kant'ın pratik felsefesinde *radikal kötü* (radical evil) kavramı altında yeniden ele alınacaktır. Radikal kötü, Kant'ın felsefesinde, bozulmuş bir irade, ya da bir bilinç kaybı olarak temellendirilir. Kant, *Salt Aklın Sınırları İçinde Din* adlı yazısında bunu şöyle ifade eder: “İnsanın kötü olduğunu söylemek, aynı zamanda onun moral yasanın bilincinde olan ve nadiren de olsa bu yasadan çıkartılmış maksimlere uyum sağlayabilen bir varlık olduğunu söylemekle aynı şeydir.”²⁵¹

Kant, insanın toplum dışı toplumsallık eğiliminden hareketle kötülüğün değil, kötülük eğiliminin orijinal bir durum olabileceğini iddia eder. Radikal kötü, Kant'ın Hıristiyan düşüncesi içerisindeki orijinal günah kavramına karşı ortaya koymuş olduğu bir kavramdır. Kant'a göre kötülük, insana baştan verili bir şey değildir. İnsanda kötülüğe doğru bir eğilim vardır ancak bu, onda moral yasanın baştan itibaren bulunmadığını göstermez; kötülük, insanda moraliteye karşı bir irade ya da bilinç yoksunluğu olarak tanımlanmalıdır. Richard Bernstein'a göre, Kant'ın radikal kötü kavramını kullanmasındaki amaç, bir tür olarak insanın açık bir biçimde anlayabileceği bir eğilimi ifade etmektir. Radikal kötü, aslında yasanın maksimlerini dikkate almama anlamına gelir ve özellikle de iradenin bozulmasını ifade eder. Radikal kötü kavramı, evrensel olarak bütün insanlara uygulanabilir, türe özgü bir kavramdır.²⁵² Kötülük, aslında bir rasyonalite kaybı olarak adlandırılabilir ve kendisini diğerine karşı haksız bir davranış olarak gösterir. Zira rasyonel yetilerini uygun bir biçimde kullanabilen bir insan, daima diğerleriyle birlikte gelişeceğini bilir ve insanlığın, “tıpkı bir ormandaki

²⁵¹ Immanuel Kant, *Religion within The Limits of Reason Alone*, Trans: T.M. Greene –H.H. Hudson, Harper Torchbooks, 1060: 33

²⁵² Richard J. Bernstein; *Radical Evil: Philosophical Interrogation*, Blackwell Publishing, 2002:34

ağaçların, birbirlerini hava ve güneş ışığı almaya zorlayarak yukarıya doğru büyümelerine sebep olması gibi”,²⁵³ bütün öznelere birlikte gelişimi içerisinde ilerleyeceğini bilir.

Kant, insanın pratik yaşantı içinde diğeriyle ilişkilenmesinin salt bir öznellikten hareketle tesis edilmesinin bir bilinç kaybı olarak adlandırılması gerektiğini düşünür. Zira Kant’a göre, kişinin kendi çıkarları ya da tikel ilgileri için diğeriyle ilişkilenmesi, aslında *ben*’in dünyayla bilinçsiz bir biçimde ilişkilenmesinden kaynaklanır. Kant bunun öznelarası diyalogun imkanını ortadan kaldıran bir durum olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu yüzden öznel ilgilerin ve gereksinimlerin çatışan talepleri arasında öznelarası bir bağıntı imkanını tesis edebilmek için, öncelikle *ben*’in inşa süreçlerinin irdelenmesi ve bilinçli eylemle bilinçsiz eylemler arasında kategorik bir ayırım yapılması gerekmektedir. Bu ayırma neden olan şey ise akılsal kapasitelerimizin yapısal farklılığı değil, bilişsel yetilerimizin hastalıklı yapısıdır:

Bilme yetisinin kusurları ya zihinsel zayıflıklardan ya da zihinsel hastalıklardan kaynaklanmaktadır. Ruhun bilişsel yetiyle ilgili hastalıkları iki temel tür altında sıralanabilir. Bunlardan birincisi melankoli (hipokondri) diğeri ise zihinsel bozukluktur (dengesizlik). Melankolik insan kendi düşüncesinde bir şeylerin iyi gitmediğinin farkındandır, onun akli, kendisini doğrudan yönlendirecek, durduracak ya da düşüncesinin rotasını çizecek kadar yeterli değildir. Yersiz neşe ve yersiz üzüntü duyguları ve bunlardan kaynaklanan ruh hali, onu geldiği anda kabullenilmek durumunda kalınan bir hava koşulu gibi değişken kılar. Zihinsel bozukluk, hastaların zihninde onların kendi(öznel) yasalarını izleyen keyfi bir düşünce akışını gösterir. Öznel yasalar deneyimin kuralları ile uyumlu (nesnel) yasalarla karşıtlık içindedirler.²⁵⁴

Kant, duylara göre biçimlenmiş bu öznel yasaların ya irrasyonelitenin ya da deliliğın ortaya koymuş olduğu bir zihinsel karmaşa durumu olduğunu belirtmektedir. Bilişsel

²⁵³Immanuel Kant, *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Evrensel Bir Tarih Düşüncesi*, Çev: Uluğ Nutku, Yazko Felsefe Yazıları, 4. Kitap, 1982:26

²⁵⁴ *Anthropology*, 1996: 97 Karşılaştırma: *Anthropology*, 2006:96-97

yetilerimizin hastalıklı pozisyonu, yargıgücünün ve aklın kullanımının önünde bir engeldir:

Yargıgücünün ya da aklın duyulara göre biçimlenmesi ise hezeyan ya da ahmaklık olarak bilinir. Eğer bir kişi alışıldık bir biçimde kendi tasavvurlarını, deneyimin yasaları ile kıyaslamayı ihmal ediyorsa o kişi (uyanırken bile rüya gören) hayalperest bir melankoliktir. Eğer bunu daha çok duygusal bir heyecanla yapıyorsa o zaman coşkulu biridir. Hastalığa yakalanmış kişilerin ani nöbetleri, hayal atakları (raptus) olarak adlandırılır.

Avanak, basiretsiz, aptal, züppe, budala ve soytarılar, zihinsel bozukluğu olan insanlardan tamamen farklıdır. Onlar sadece zihinsel uyumsuzluklarının derecesi bakımından değil, zihinsel yetilerinin ayırıcı niteliği bakımından da bu kişilerden ayrılırlar. Onların başarısızlıkları, bu insanlardaki gibi bir çılgınlıktan kaynaklanmaz. Çılgınlık, insanların gerekli bir yaşa ve olgunluğa sahip olmalarına karşın yaşamlarındaki en ufak meselelerde dahi başkalarının aklına başvurmaları nedeniyle içine düştükleri bir durumdur.²⁵⁵

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı gibi Kant, aklın araçsal kullanımı ile yanlış kullanımı ya da aklın tikel amaçlara uygun kullanımı ile zihnin çarpıtmalarını birbirinden ayırmaktadır. Bunların her ikisi de insan aklının ve yargı yetisinin kullanımının önünde bir engel teşkil etmesine karşın farklı kategoriler altında ele alınmalıdırlar. Birleştikleri nokta, aklın kullanımına engel olmak olsa da ayrıldıkları nokta daha önemlidir. Örneğin bir idiottan söz ederken onun ruhunun *zayıf* ya da *kusurlu* olduğunu söyleyemezsiniz, bu durumda ancak ruhun *yokluğundan* söz edilebilir.²⁵⁶

Öğrenmeye yatkın bir insan ile yetilerini tamamen kaybetmiş bir insanın akli kullanma biçimleri benzer olsa da, onların akılsallığı kullanma biçimlerinin kategorik bir biçimde ayrılması Kant için önemlidir. Zira öğrenme, insanın kendi akılsal kapasitelerinin bilincine varabilecek ve aklını uygun bir biçimde kullanma çağrısına uyacak davranışlar gösterebilecek bireyler için, otonom bir akılsallığın yolunu

²⁵⁵ *Anthropology*, 1996: 97-98 Karşılaştırma: *Anthropology*, 2006:97

²⁵⁶ *Anthropology*, 2006:104

açabilecek bir yöntemdir. Ancak eğitim yoluyla belli bir olgunluk ve kavrayış düzeyine erişebilecek özneler, hezeyanlar ve illüzyonlar içinde olan diğer insanlardan farklıdırlar. Kant’a göre bütün bu analizler, aslında bu tür illüzyonlara ya da yanılgılara karşın *yargıgücünün antropolojinin alanında yer aldığını*²⁵⁷ göstermeye yarar. Kant’ın burada yaptığı ayırım, hayalgücünün illüzyonlara ve fantezilere kapılmış kullanımını ve psikolojik hastalıklar ya da zihinsel kapasitelerin yetersizliği nedeniyle ortaya koymuş olduğu bir bilinçsizlik durumunun dışında farklı bir bağlamda kullanılabileceğini göstermektir. *Yargıgücünün Eleştirisi*’nin temel kavramlarından biri olan hayalgücü, Kant’ın burada dikkatli bir biçimde olgunlaşmamış olanla hastalıklı olanı ayırmasının da temel nedeni olarak temsil yetisinin ortaya konulmasını zorunlu kılmaktadır. *Ben*’in kendisini ve dünyasını tanıma yolu olarak temsil, bir çocuğun kendisini, “Carl yemek yemek istiyor” örneğinde olduğu gibi, öncelikle dilde temsil etmesiyle başlar. *Ben*, nesnelerle ve diğerleriyle girdiği dolayimli bir bilme ilişkisi içinde kendisini tanır ve kendisini kendi temsillerinin konusu haline getirir ve bu da ifadesini dilde bulur.

Dilin, benin kendisi dışındaki dünyayla ilişkiyi temsiller aracılığıyla dolayimli bir ilişki olarak kurmasını sağlayan bir üretim olması, temsilin aynı zamanda öznelliği yansıtan niteliğini açığa vurur. Temsil, özneyi kendisine gösteren bir akılsal üretim olarak, hem öznenin kurduğu ama hem de özneyi kuran bir değere sahiptir. O halde, öznenin kendisini fenomenal olarak bilmesi, kendi temsilleri aracılığıyla kendisini tanıması demektir. Bu bakımdan temsillerin tesisi, antropolojinin konusudur; çünkü Kant *Antropoloji*’de, sadece benliğin tesis sürecini değil, bu benin kendisini bir ben olarak tanıma sürecini de empirik olarak gösterme amacındadır. Bu tür bir çabanın anlamı, insanın kendisini bir özne olarak tesis etme sürecinin, aslında bir tanıma ve farkındalık sayesinde mümkün olduğunu, yani insanın kendisini hem dış dünyadan ayırdığı hem de dış dünyayla ilişkiye soktuğu bu tanıma ve farkındalık sayesinde dış dünyaya katıldığını göstermeye çalışmasıdır. Böylece öznenin inşası için dış dünyanın

²⁵⁷ A.g.e. s: 104

zorunlu bir kategori olduğu ve öznelliğin, bilincin içine kapalı bir şekilde tesis edilemeyeceğı görüşü açığa vurulmuş olur.

Biz kendimize nasıl olup da “ben” diyebiliyoruz? Bu soru, antropolojinin temel sorusu olarak, Kant’ı temsil yetisinin açıklanışına götürür. Kendimizi ve nesneleri zihnimizdeki temsillerle bilebildiğimize göre, bunları illüzyonlardan, hezeyanlardan, hayallerin yarattığı kriz anlarından ayrı tutmamız gerekir. Bilindiğı gibi *transandantal ben*, kendisini ve nesneleri kendisine görüldüğü haliyle bilme, yani “temsillerle” bilme yetisine sahiptir. Aynı zamanda dış dünyanın dolayımlanması sayesinde öznenin kendi farkındalığına ulaştığı ve kendisini bu yolla nesnelleştirebildiğı bu bilme etkinliğinin temsillerle olan ilişkisini Kant, *Antropoloji*’de şöyle açıklamaktadır:

Öngörülen şeyin temsili ile geçmişin temsilini birbirine bağlama aracı olarak şimdiyi bilme yetisi, göstergeler kullanma yetisidir. Bu bağlantıya yol açan zihinsel etkinlik aynı zamanda işaretleme (signifying) olarak da adlandırılan, daha yüksek düzeyi ise belirtme (marking) olan imlemedir(signaling).

Şeylerin formları (sezgiler), sadece kavramlar vasıtasıyla temsilleri sundukları ölçüde semboldürler ve semboller aracılığıyla bilme sembolik ya da figüratif bilme olarak adlandırılır. Karakterler henüz semboller değildirler, çünkü onlar sadece (dolayımli) bir dolayım dırlar ve kendinde olana işaret etmekten ziyade sadece sezgilerin birleştirilmesi ve onların kavramlara dönüştürülmesiyle ortaya çıkan bir şeye işaret ederler. Bu nedenle sembolik bir bilme (duyu sezgileri aracılığıyla gerçekleşen) sezgisel bir bilmeye değil, daha ziyade içinde karakterlerin, uygun durumlarda kavramları yeniden üretmek için onlara sadece bir koruyucu (custos)olarak eşlik ettikleri diskursif bir bilmeye karşıttırlar. Anlama yetisinin kavramları bir nesnenin sunumu yoluyla ortaya çıkabileceğinden semboller, anlama yetisi için sadece belli algılarla bir analogi vasıtasıyla ortaya çıkan dolayım sız araçlardırlar. Onlar, belli sezgilerin uygulanabilir kavramlarla benzeştirilmesi nedeniyle ortaya çıkan araçlardırlar.

Kendisini sadece sembollerle ifade eden bir insan, anlama yetisinin kavramlarının sadece bir kısmına sahip olabilir. Genellikle canlı performanslarına hayran olunan savaşçılar (bazen ilkel insanlar arasında da bilge insanlar bulunabilse de), kendilerini konuşma biçimleriyle belli ederler ve bu savaşçılar bir kavram yoksunluğundan başka birşey değildirler; bu nedenle de onları ifade eden şey kelime yoksunluğudur. Örneğın bir Amerikan savaşçısı “Haydi baltaları gömelim” dediğinde aslında “Barış yapalım” demek istemektedir. Nitekim

Homeros'tan Ossian'a* kadar ya da Orpheus'tan peygamberlere kadar eski destanlar belagatlerini sadece kavramlarını ifade edecek araçlardan yoksun olmalarına borçludurlar.²⁵⁸

Kant burada, kavram kullanma yetisini insanı belirleyen temel yeti olarak konumlandırmakla birlikte, aynı zamanda sembollerin ortaya koyduğu kavramlar ile anlama yetisinin kavramlarını ayırmaktadır. Anlama yetisinin kavramları, duyuşal olarak gösterilebilir kavramlardır ve şematik bir bilme içinde nesnelerin kavramları kadar bu kavramları oluşturan nesneleri de biliriz. Sembolleştirme ise duyuşal görülerle eşleşebilecek bir etkinlik değildir. Sembolleştirme, kavramların gösterimini ancak dolaylı bir biçimde ve benzeştirme (analoji) yoluyla ortaya koyar:

Sunumun sembolik olduğu durumda, yargıgücünün işleyişi, onun şematik sunumda gözlemlediği şey ile bir benzeşim kurmasına dayanır; fakat bu, görünün kendisi bakımından değil, görü ile ilgili işleyişin kuralı bakımından bir benzeşimdir. Burada benzeştirme, düşünümün biçimi bakımındandır, içeriği bakımından değil. Sembolde, aklın kavramlarının sunumu, kendilerine karşılık gelen bir görünün içeriği ile değil; fakat yalnızca görüye uygulanan düşünümün biçimi ile yapılır. Sembol ile şema arasında, düşünümün işleyiş kuralı bakımından yapılan bu benzeştirme, aklın belirlenimsiz bir idesi ile bir duyulur görü arasında bağıntı kurmanın akılsal geçerliliğini sağlar.(...) Bu benzeştirmede, iki şey arasındaki benzerlik değil; fakat tamamen benzemez şeyler arasındaki iki bağıntının benzerliği söz konusudur.²⁵⁹

Böylece Kant, sembolik bilmeyi, sezgisel bilmeye değil, daha çok entelektüel bilmeye karşı bir biçimde konumlandığını ifade etmeye çalışmaktadır. Kant'a göre, Swedenborg gibi, gaipen haber verdiğini düşünenlerin iddiası, insanın kendisini

*Metinde geçen Ossian, İskoc yazar James Macpherson'un 1760'da kaleme aldığı ve antik kaynaklardan çevirdiğini iddia ettiği ancak daha sonradan uydurma olduğu öne sürülen bir destandır. Napolyon'un bu destandan çok etkilendiği ve devrim sırasında ölen subayları için Ossian'ı anlatan bir tablo sipariş ettiği bilinmektedir. Bu tabloda Napolyon'un kahramanlar ülkesine giriş yapan subaylarını Ossian karşılamaktadır. Genel olarak bütün Alman edebiyatı içinde etkili olan bu destan, Herder'den Goethe'ye pek çok Alman düşünürü ve yazarı etkileyen Ossian, *Sturm und Drang* hareketi içinde önemli bir yer tutmuştur. Bkz. Howard Gaskill; "The Poems of Ossian and Related Works by James Macpherson", *The Review of English Studies*, Oxford University Press, Vol 48 No: 192, 1997: 544-545

²⁵⁸ *Anthropology*, 1996:84 Karşılaştırma, *Anthropology*, 2006: 84

²⁵⁹ Taylan Altuğ, *Kant Estetiği*, Payel Yay., 2007: 212

kavranılabilir bir dünyada sadece sembollerle bilebileceği yönünde idi. Böylece bu dünya, insan için coşkunun ve hezeyanın dünyası haline gelmekteydi. Oysa ki Aydınlanma, “sembolik olanı entelektüel olandan (din kaynaklı kamusal bir tapınmadan) ve şimdilik kullanışlı olanı zorunlu olandan ve şeyin kendisinde ayırmıştır.”²⁶⁰ Zira diğer taraftan idealler (saf pratik aklın idealleri) yanlış bir biçimde idoller olarak algılanmaktadır ve bu durumda “nihai amaç” kavramı ortadan kalmış olmaktadır. Bu nedenle Kant’a göre *yapma*, *doğal* ve *mucizevi* olan birbirinden tamamen ayrılmalıdır. Yapma olan, yani bizim sembolleştirme etkinliği içinde ele aldıklarımız ise bu etkinliğin dayandığı hayalgücünün yapısına ve çalışma stiline göre çeşitlilik gösterir. Bu üç grup altındaki gösterenleri şu şekilde sınıflandırabiliriz

a) Birinci gruptaki gösterenler: 1-Jestlere dair gösterenler (kısmen doğal olan mimetik gösterenler), 2-Karakterler (harfler, sesin gösterenleri), 3-Ses tonları (notalar), 4-Bireyler arasındaki uzlaşma dayalı görsel gösterenler (şifreler, rakamlar), 5-Soydan gelen onurlu sosyal statü gösterenleri (kraliyet nişanı), 6-Kıyafet gösterenleri (üniformalar, uşak giysileri), 7-Onur gösterenleri (başarı kurdeleleri, v.s.) 8-Utanç gösterenleri (kötü bir biçimde damgalanma v.b)

b) İkinci gruptakiler, yani doğal olanlar: Doğal gösterenlerin gösterilenle ilişkisi ya demonstratif ya anımsatıcı ya da kehanete dayalıdır. Kalp atışı, doktorlar için hastalarda ateşin olmadığına bir gösterenidir; bu, tıpkı dumanın yangının göstereni olmasına benzer. Bir kimyacı için ayrıştırıcı, tıpkı bir rüzgar gülünün rüzgarı açığa çıkarması gibi suda mevcut olan maddeleri açığa çıkarır. Ancak, utanma bilincinin açığa vurduğu kızarma ya da daha çok bir onur duygusunun zerafetine yahut sadece bir aldatmaya karşılık gelen bir şey olarak, bizim genel olarak hakkında sadece bir mahcubiyet olduğunu düşündüğümüz bir şeydir. Çünkü bu durumda yüz kızarmasının neyin göstereni olduğu bizim için özel örnekler içinde farklı anlamlara

²⁶⁰ *Anthropology*, 2006: 85

gelebileceğinden, oldukça belirsizdir. Diğer yandan örneğin höyükler ve türbeler ölüm hatıralarının gösterenleriyken, piramitler sadece eski bir kralın büyük gücünün daimi hatırlatıcılarının gösterenleridir.

Genel olarak kehanete dayalı gösterenler ise çok ilginçtir. Zira yalnızca bir tesadüfler silsilesi içinde bir anda ortaya çıkarlar ve biz bunları, gelecekte neler olacağına dair insansal bir arzu duyduğumuz için ilgi çekici buluruz. Ancak gelecekte dünyada olacak şeylere dair tahminler, astronomi bilimi içinde mevcuttur ve bunlar dururken bu gösterenlere ilgi duymak çocukluk ve fantastikliktir.

c) Mucizevi gösterenler: Bu gruptaki gösterenler insanla ilgili olmayan, daha çok büyük felaketlere, dünyanın sonu gibi kehanetlere dayalı gösterenlerdir ve insanla ilgili olan gösterenlerden kesin bir biçimde ayrılmalıdırlar. Bunlar, özellikle bu türden birkaç gösteren çakıştığı zaman, savaş, salgın, korkutucu ve büyük ayaklanmalar gibi, dünyanın sonunun geleceğine ya da kıyamet gününe dair felaket tellallığı ile aynı anda ortaya çıkarlar.²⁶¹

Bütün bu analizler içinde Kant'ın, gösteren-gösterilen ilişkisini insanın doğayla ve yaşantı içindeki insansal öğelerle temellendirmiş olması, Derrida'nın ifadesiyle "gramatolojinin *onto-theologie*'ye meydan okuma olanağını"²⁶² kullandığını göstermektedir. Burada gösterilenin anlamı, insanın kendi yaşantısı içindeki öğelerden hareketle açığa çıkarıldığından, Kant'ın antropolojisinde dilin bir dışsallaştırmanın temsili olarak sunulduğu söylenebilir. Bu durum, metafiziğin aşkın kavramlarının yerini insan yapımı kavramların alması bakımından önem taşımaktadır. Derrida, göstergebilimin ortaya koyduğu bu imkanı şöyle değerlendirmektedir:

Eğer birgün, metafizik düşünceden birdenbire kurtulabileceğimizi varsayacak olursak, ki ben buna inanmıyorum, gösterge(*signe*) kavramı, bu yönde aynı anda

²⁶¹ *Anthropology*, 1996: 85-87, *Anthropology*, 2006: 85-87

²⁶² Jacques Derrida, *Göstergebilim ve Gramatoloji*, Çev: Tülin Akşın, Afa Yay., 1994:70

hem bir fren, hem bir ilerleme anlamına gelecektir. Çünkü, eğer kökü ve içerdiklerinden ötürü gösterge kavramı baştanbaşa metafizikse, sistematik olarak stoik ve ortaçağ tanrıbilimleri ile dayanışma içinde ise, onun bağımlı kaldığı-garip bir şekilde aleti de olduğu- iş ve görev değiştirmeler (déplacement), “sınır parçala(n)ması” (dé-limitants) etkilerini oluşturmuştur: Bu iş ve görev, veya yer değiştirmeler, bu kavramın içine doğduğu ve hizmete başladığı sistemin sınırlarını aynı anda hem belirterek (maquer), hem de gevşeterek (desserer) ve böylelikle, belli bir noktaya kadar, onu öz toprağından kopararak, bize gösterge kavramının metafiziğe aidiyetini eleştirme olanağı sağlamıştır.²⁶³

Diğer yandan *Antropoloji*'de Kant, bütün dillerin düşüncenin gösterenleri olduğunu ve bu yönüyle kendimizi ve diğerlerini anlamanın yolu olduğunu ifade eder:

Bütün diller düşüncenin gösterenidirler; diğer yandan bu, düşüncüyü dil yoluyla göstermenin, yani, kendimizi ve başkalarını anlamaya yarayan en büyük aracıdır. Düşünme, kendi kendimizle konuşmaktır. (Tahiti'deki Kızılderililer düşüncüyü, “bedendeki dil” de ararlar); sonuç olarak düşünme aynı zamanda bir kimseyi (hayalgücünün yeniden-üretici gücüyle) dolayimsız olarak dinlemektir. Sağır doğmuş bir insan için onun konuşması, gerçek kavramlara ve anlamlandırma yetisine sahip olmaksızın ve kavramları düşünmeksizin, dudaklarının, dilinin ve çenesinin oynadığını hissetmesidir. Konuşabilen ve duyabilen insanlar ise her zaman birbirlerini anlamasalar ve bu durum gösterge yetisinin eksikliğinden ya da onların bu yetiyi yanlış kullanmalarından kaynaklansa da (gösterenlerin şeyler zannedilmesi ya da tersi), yine de onlardan çok bu yetiyi kullanamayanlar, aynı dil içinde bir araya gelmiş bu insanlar, özellikle akılsal meseleler söz konusu olduğunda kavramlara, gökyüzünün yeryüzünden uzak olduğu kadar uzaktırlar. Bu kişilerin her birinin kendi eylemini kendi kavramına göre tesis etmesi şansa kalmıştır.²⁶⁴

Buradan da anlaşılabilir gibi Kant, eylemlerimizin kendi kavramlarımızın kılavuzluğunda tesis edilebileceğini düşünmektedir. Tıpkı birinci kritikte anlama yetisinin nesnelerin temsil olmaksızın bir bilme etkinliğini gerçekleştiremeyecek olması gibi, sembolleştirme yetisi olmaksızın da diğerlerini ve kendimizi anlamamız mümkün değildir.

²⁶³ A. g. e. S: 29-30

²⁶⁴ Anthropology; 2006:86

David Carr, Kant'ın temsillerle düşünme yetisini keşfetmesiyle, özellikle Locke'un düşüncesinde açığa çıkan bir kavrayışı, yani insanın düşünme süreci içinde idea olarak adlandırılan şeyin anlama yetisinin nesnesi olduğu konusundaki düşünce biçimini aştığını öne sürer. Carr'a göre Kant, temsil terimini kabaca idea'ya karşılık gelecek biçimde kullanmaktaydı. Temsiller, duyulur dünyaya dair zihnimizde herhangi bir ideanın ya da kavramın bulunmadığını ortaya koymakla birlikte, zorunlu olarak dünyanın bilgisini içermek durumundadırlar. Duyulur dünyaya dair bilgimiz sahip olduğumuz temsilleri gerektirir. Fakat aynı zamanda bu yolla nesnelerin düşünülebilir olmasını da gerektirir.²⁶⁵

R. Gasche'nin de belirttiği gibi, sadece bilişsel bir yetinin kullanımı yargıgücünün sahip olduğu gücü ayrıcalıklı kılmaz. Gasche'ye göre bu durumda biz hala Kant'ın ifadesiyle, sezgilerin kör, kavramların boş olduğunu söyleyebilirdik. Bu nedenle anlama yetisi ve hayalgücü arasındaki ilişkinin gösterilmesi gerekir. Yargıgücü, soyutlama içinde gerçekleşen bilişsel bir yetidir. Bu nedenle düşünümlü yargıgücü otonomiye ifade eden bir yeti olarak, kavramların olanaklı olmadığı tikellerin deneyimi içinde işler ve bu yönüyle diğer yetilerin belirlenimli tarzdaki bağlarından kurtulmuş olur.²⁶⁶

Hayalgücü ve Zihnin Genişlemesi

Zammito, Kant'ın *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*'de, anlama yetisinin eşlik etme gücü ile soyutlama gücünü ayırdığını ve hayalgücünü, kavramsal evrensellerin bağımsız bir sezgisini üretecek bir yeti olarak konumlandığını belirtir. Kant burada, hayalgücünün aynı zamanda benzerlikleri de bulmaya muktedir olduğunu ortaya koyar. Hayalgücü, insanın bağlı olduğu heterojen nitelikleri düzenleyerek bu

²⁶⁵ David Carr, *The Paradox of Subjectivity: The Self in The Transcendental Tradition*, Oxford University Press, 1999: 40

²⁶⁶ Rodolphe Gasche, *The Idea of Form: Rethinking Kant's Aesthetics*, Stanford University Press, 2003: 25

heterojenlikten ayrılabilir bir bireyselliği tesis eder. Bu anlamda hayalgücü alımlayıcı değil, yorumlayıcıdır. Ancak hayalgücü, yargıgücüne çok yakın olsa da onun bir geçerlilik iddiası yoktur.²⁶⁷

Yargıgücü, daha önce Kant'ın düşünce özgürlüğü kavramını açıklarken de üzerinde durduğumuz gibi, bir tikelin başka bir tikelle ilişkilene yetisidir ve yargıgücü sayesinde kurduğumuz bu bağıntı aslında kendi “yargımızın sınanabilirliğinin” güvencesidir. Yargılama yetisi, anlama yetisi ile birlikte çalışan bir yeti olarak a priori ilkelere sahiptir ve bu nedenle biz bu yetiyi transandantal felsefe içinde ele alabildiğimiz gibi, aynı zamanda empirik bir psikolojinin dışına çıkartma imkanına da sahip olduğumuzu söyleyebiliriz. “Kendi kendine düşünmek”, anlama yetisinin bir maksimi iken, “başkasının bakış açısına yerleşerek düşünmek” yargıgücünün yetisidir.

Diğeri ile bağıntı ilkesi, insanın düşünme ve tasarlama etkinliğini, kendi kendine düşünümün bir ürünü olmasına değil, müşterek bir dünya içindeki ilişkilene dayandırmaktadır. Bu, Arendt'in de Kant'ta önemseddiği bir kavram olan “zihnin genişlemesi” kavramı ile üçüncü kritikte ortaya konulan ve hayalgücünün, kişinin kendisini öznel koşullardan olabildiğince soyutlayarak başkasının bakış açısına yerleşmesine, dolayısıyla başkalarının yargılarıyla karşılaşmasına temel oluşturan ben-diğeri ilişkisidir.

Ben'in tesisinde, hayalgücüne dayalı olarak bir genişletilmiş bir zihniyetin söz konusu olması, insanın dünyayla ilişkisinde daha önce sözünü ettiğimiz diyalojik boyutun teorik ve antropolojik temellendirilişini sunmaktadır. Diğerlerinin bakış açısına

²⁶⁷ John Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*, The University of Chicago Press, 1992: 82-85

yerleşebilme kapasitesini, yani yargıgücünü kullanabilmek öncelikle *insanları dünyasızlaşmaktan kurtarır. Yargıda bulunma gücünün kaynağı ise ortak duygudur.*²⁶⁸

Henry A. Allison'un da belirttiği gibi Kant, ortak duyu kavramını, İskoç Aydınlanması'nda ortaya çıkan anlamının dışında ele almış ve ona *iletişilebilir* bir nitelik yüklemiştir. İskoç Aydınlanması, daha önce Hume örneğinde göstermeye çalıştığımız gibi, insan doğası konusunda iyimser bir bakış açısıyla insanların ortak yaşam içerisinde kazandıkları alışkanlıkları ortak duyu olarak tanımlar. Bu anlamda İskoç Aydınlanması'na göre ortak duyu, her bir bireyin içinde yaşadığı pratik yaşam sayesinde edindiği alışkanlıkları da içeren bir şekilde gerçekten akılsal bir referans değil, içsel bir duyguya işaret eder. Ortak duyu, aslında Kant için de bir *duyu* konusudur. Ortak duyu, evrensel olarak iletişilebilirliği ve aynı zamanda evrensel olarak paylaşılabirliği sağlayan bir duyu yahut bir duygudur.²⁶⁹

Prolegomena'da Kant'ın açık bir biçimde *deneyde doğrudan doğruya uygulama alanı bulunan yargılar söz konusu olduğunda kullanılabilir bir duyu*²⁷⁰ olarak tanımladığı ortak duyuyu, *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*'de tam da böyle bir temellendirme içinde konu edindiğini görürüz. *Bilişsel Yetiler Üstüne* adlı altbölümde Kant, ortak duyuyu, yaşamın birliğine yönelik hayvansal bir ilkenin, insanlar üzerinde düzensizlik ve karmaşa karşısındaki bütünlük özleminin yarattığı türden bir etkiye yol açtığını ortaya koyar. Yine aynı bölümde Kant, ortak duyuyu şu şekilde ifade eder:

Duyu sözcüğünün anlamı(sadece tekil olan duyu), şimdiye kadar genellikle onun bir şeyi düşünmeden daha yüksek bir derecede görülmesi gereken “düşünce” ile eşanlamlı görülmüştür. Sonuç olarak bize bir şeyin derin ve yoğun bir anlamı (bu

²⁶⁸ Devrim Sezer, “Arendt'in Hümanizmi: 'Genişletilmiş Zihniyet' Olarak Kültür ve Politika”, *Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan*, İletişim Yay., Derleyenler: Adile Arslan Avar-Devrim Sezer, 2008: 322-323

²⁶⁹ Henry A. Allison, *Kant's Theory of Taste*, Cambridge University Press, 2001:149

²⁷⁰ Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Çev: İonna Kuçuradi-Yusuf Örnek, TFK, 1995:8

yüzden bir maksim ifadesi) olduğunu söyleyen izlenimlerimiz ve güvenilir insan anlığı, aynı zamanda ortak duyu olarak adlandırılır ve böyle ifade edilmekle aslında sadece en düşük bilişsel yetiye işaret etse de yine de en üst derecede yer edinmiştir. Bunların hepsi, anlama yetisine kavramlarını veren hayalgücünde temellendirilmiştir, yani bunlar, anlama yetisinin uydurma kavramları ile gerçek algılar arasında kurulan bir analogi yoluyla, anlama yetisinin bu kavramlarına bir gerçeklik kazandırır ve bu kavramların bilgi adına kullanmasını sağlarlar.

(...) Hayalgücünün (taklide dayalı bir üretim olmaması anlamına gelen) orijinalliği, kavramlarla uyumlu hale geldiğinde, deha olarak adlandırılır. Eğer orijinallik kavramlarla bir uyum yaratamamışsa o zaman fanatizm olarak adlandırılır. Dikkate değerdir ki biz, rasyonel bir varlık olan bir başkasını tahayyül ederken, onu insan formundan daha uygun bir form içinde düşünemeyiz. Bu nedenle biz, diğer gezegenlere, onları besleyen ve yetiştiren toprağın başkalığını ve onları oluşturan öğelerin farklılığını bilmemize ve onları çok farklı bir biçimde tahayyül etme imkanına sahip olmamıza rağmen, yine de insan formu dışında bir şey olmayan kendi hayalgücümüzle yerleşiriz.²⁷¹

Görüldüğü gibi hayalgücü, zihindeki temsillerle düşünme yetisi olarak bir tikelin diğeriyle ilişkilene yetisini ve başkasını bu yolla düşünme de “zihnimizi genişleten” bir düşünme biçimini ortaya koymaktadır. Hannah Arendt’in de üzerinde durduğu gibi Kant, hayalgücünü bir nesneyi, onun kendisinde mevcut olmayan bir tarzda sezgisel olarak temsil edilmesi şeklinde tanımlar. Başka bir deyişle hayalgücü, içinde nesnenin olmadığı bir algılama yetisidir. Eğer ben, olmayan bir şeye dair bir temsil oluşturmuşsam, bu, zihnimde bir imgeye sahip olduğum anlamına gelir. Arendt’e göre Kant, hayalgücünü, anlama yetisinin şematize etme etkinliği ile yargıgücünün örnekselliğini sağlayan bir yeti olarak, şema ile örnek arasında bir analogiye dayandırır. Bu analogi, özellikle düşünömlü yargıgücünün, bir tikeli bir kavram altında sınıflandırmamış olması nedeniyle, şemaların nesnelerin bilgisine dair sunmuş olduğu evrensel geçerlilik gibi örneksel bir geçerlilik sunduğunu gösterir.²⁷²

²⁷¹ *Anthropology*, 1996: 58, 62

²⁷² Hannah Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, Ed: Ronald Beiner, University of Chicago Press, 1989:84

Bu örneksel geçerlilik, Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde ortaya koymuş olduğu “tikeli evrensel altında düşünebilme yetisi olarak” yargıgücünün, ortak bir zeminde düşünme biçimini belirlemesi bakımından önem taşır. Düşüncenin genelleştirilmesini sağlayan yargıgücü, ilk iki kritik içinde özne-nesne ilişkisi bakımından bilme kapasitelerine eşlik eden bir yeti iken, üçüncü kritikteki düşünömlü anlamıyla, özne-özne ilişkisi bağlamında bir genelleşebilirliğin imkanını yaratmaya yönelmiştir. Diğerlerini hesaba katan bu düşünme biçimi, bir “dünya yurttaşlığı” idesine karşılık gelen bir kapasite olarak, Kant'ın düşüncesinde “İkinci Kopernik Devrimi” olarak adlandırılan dönüşümü temsil eder.

Bu dönüşüm, Kant'ın antropolojik bir bakış açısına yerleşerek düşünmesinin ortaya koyduğu bir dönüşümdür. Zira Kant, yukarıda aktardığımız ifadelerinde de olduğu gibi, hakkında bizden çok farklı olduklarını bilmek dışında hiçbir şey bilmediğimiz diğer kişilerin ne düşündüğünü tahayyül ederken dahi, kendimizi onlara dair bir tahayyülün içine “insan formu dışında bir şey olmayan” bir temsille yerleştirdiğimizi düşünmektedir. Başka bir deyişle insan, diğerlerini tahayyül ederken, hayalgücünü, kendi bakış açısının diğerlerinin bakış açısı ile ortaklaşabileceği bir planda kullanmış olmaktadır. Bu durum, John Rundell'ın da üzerinde durduğu gibi Kant'ın, *yargıgücü yetisini temellendirmesinde etkili olan ve üçüncü kritiği besleyen bir alt akıntı olarak karşımıza çıkan pratik antropolojisinin*²⁷³ sunduğu bir imkandır. Böylece antropoloji, tikelin, genelleşebilirliğe yönelik bir ortak zemin içinde düşünölmesini sağlamaktadır. Rundell, özgül bir antropolojik düşünce ya da onu ifade eden insansal-ben imgesinin, Kant'ın akıl ve hayalgücü yetilerine, “içinde evrensellik ve aşkınlığın bir araya gelerek yekvücut olduğu bir anlam”²⁷⁴ kattığını belirtir:

²⁷³ John Rundell, “Yaratıcılık ve Yargı: Akıl ve Tahayyül Gücü Üzerine Kant”, *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek*, Çev: Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yay., 1999:145

²⁷⁴ A.g.e. s: 163

Dahası, Kant'ın eserinin antropolojik boyutu, Yargıgücünün Eleştirisi'nde, onun daha güçlü bir şekilde hissedilmesini sağlar. Kant, burada, Saf Aklın Eleştirisi'nde formüle ettiği iki önermesini savunmaya devam eder: İnsan soyu cismani, belirlenmemiş ve sonlu bir dünyada, cisimsel, belirlenmemiş ve sonlu bir varoluşa sahiptir. Ama bu varoluş, aynı zamanda başkalarıyla birlikte kamusal bir şekilde, dilsel karşılıklı etkileşim üzerinden müzakereli(discursively) bir şekilde kurulur. Diğer bir deyişle, Kant'a göre kendi varoluşumuzu kavramsal olarak inşa etmek veya onu düşünmekten çok, ondan bahsederiz. Varoluşumuzdan bahsetmek, kamusal bir etkileşimde bulunmaktır.²⁷⁵

Diğer yandan Kant, yukarıda aktardığımız dil ve sembolleştirme yetisi üstüne ayrıntılı analizleri içinde, diğerleri ile olan bağıntıyı, tıpkı anlama yetisinin nesnelerin temsilleriyle bilmesi gibi, zihnin dünyayı temsiller sayesinde bilebileceği iddiasına dayalı bir biçimde ele alır. Böylece diğerleri ile bağıntıyı, dünyayı zihnimizde tasarladığımız haliyle bilmenin bir yolu olarak birinci Kritik ile üçüncü Kritik arasında, yani anlama yetisi ile yargıgücü arasında kurduğu analogik ilişkide somutlaştırır. Bu analogi ise Arendt'in de belirttiği gibi, hayalgücünün varlığını gerektirir. Hayalgücü, hem anlama yetisinin şematik yapısının hem de yargıgücünün örnekselliğinin kaynağı olarak insanın daha önce karşılaştığı benzer nesnelerin ortak iyeliklerinden soyutlama yoluyla bir imaj oluşturur. Burada bütün insanların zihninden dolayımın gücüne ve tikelin bir başka tikelle ilişkilene imkanına sahip bir yeti olarak hayalgücü, bizim yargılarımızın ve diğerinin perspektifine yerleşebilme yetimizin kaynağı olarak iş görür. O halde hayalgücü, akla her alanda eşlik eden bir yeti olarak temsiller yoluyla yargılama yetimizi mümkün kılar. Hayalgücünün temsilleri burada artık bir ürün değil, bir eğilimdir. Béatrice Longuenesse, Kant'ın, antropolojisinde çeşitli temsil örneklerini ortaya koymaya çalıştığını ve bu örnekleri, “onların bilincinde olmadığımız,” fakat “onlara sahip olduğumuzu bildiğimiz” zaman ele almak istediğini öne sürer.

²⁷⁵ A.g.e. s: 157

Antropoloji'de temsillere “zihnimizin bir iç haritası” olarak dönen Kant, düşünmenin kavramlar yoluyla bir temsil olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.²⁷⁶

Bu temsiller, öznenin kendi sınırlılığının içinde bir sınırsızlığı da taşıdığını göstermek bakımından önemlidir. Yargıgücünün örnekselliğinden sağlanan evrensellik iddiası, böylece başkalarının onayını gerektiren bir dolayımı mümkün kılacak bir kapasiteye işaret etmektedir. Kendisi olandan çıkıp, diğerinin bakış açısına yerleşerek düşünebilen zihniyetler içinde bu, a priori kavram yoksunluğu anında öznelerin birbirleriyle kurdukları temsil ilişkisinin sonucu olarak “bir bilgi yargısını” değil, özgür estetik yargıları gerektirir. Estetik yargılarımız, hem kavramsal dayanaktan yoksun, hem de tümeli sadece bir örnek olarak içerebilecek türde yargılardır. Yani estetik yargılar, anlama yetisinin kavramlarıyla iş gören yargılar olmadığından, *ben*'in kavramsız olarak diğer tikelliklerin zeminine kendi kavram ve önyargılarını taşımaksızın yerleşebilmesini sağlamaktadır.

Kant, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde olduğu gibi, örneksel bir tümelliğe referans olacak bir yargıyı, yani “beğeni yargısını”, ortak duyuda temellendirir. Kant'a göre “her bir kimsenin içinde düşünömlü bir edimi barındıran temsillerinin, kendi yargıgücü ölçüsünde insanlığın kolektif aklı ile kamusal bir anlam kazanabileceğini düşünmek”, bizi öznel ve kişisel koşulların bağlayıcılığı ve önyargılarından kurtaracak bir durum olarak nesnelleşebilir ve genelleşebilir, yani kamusal bir dolayım götürecektir.²⁷⁷ Bu kamusal dolayım ise ortak duyumuz sayesinde mümkündür. Kant, böylece “bir tür ortak duyu” olarak tanımladığı beğeni yargısını, hipotetik bir zorunluluk olarak insanın toplumsal olmayan toplumsallığında temellendirir. Böylece *Antropoloji*'de *ben*'in kendisini zorunlu olarak diğerinden hareketle kurmuş olduğu tezi, kamusal planda

²⁷⁶ Beatrice Longuenesse, *Kant and The Capacity to Judge*, Trans: Charles T. Wolfe, Princeton University Press, 2000:63-66

²⁷⁷ Immanuel Kant, *The Critique of Judgement*, Trans: James Creed Meredith, Oxford University Press, 1980: 150-151

görünüŖe çıkan biraradalık, iletiŖilebilirlik ve öznelarası diyalog olgularında somutlaŖmakta ve politik anlamını kazanmaktadır.

Kant'ın, toplum dıŖı toplumsallığı, eleŖtirel felsefe içinde *Yargıgücünün EleŖtirisi* de dahil olmak üzere bütün eserlerine yön veren bir kavram olarak sunması ve hayalgücünün işleyiŖini dahi insan idesinden asla taviz vermeksizin düşünmüş olması, baŖından itibaren bizim göstermeye çalıştığımız temel tezi, *Antropoloji*'nin onun eleŖtirel felsefesinin dayanaklarını sağlamış olduğu yönündeki görüşü desteklemektedir. EleŖtirel felsefenin tamamlayıcı kritiğı olarak da değerlendirilen üçüncü kritik içinde de bu tezi doğrulayacak argümanlar bulunmaktadır. *Yargıgücünün EleŖtirisi*'nde ortaya koymuş olduğu gibi, Kant için güzellik, nesnenin kendisinde değil, seyircinin gözünde ikamet etmektedir ve güzellik faydacı olmasa da, doğa açısından değil ama *insan açısından* amaçlılık sergileyen bir boyuta sahiptir. Aslında güzellik, Kant için moralitenin bir sembolüdür. Genel olarak *Yargıgücünün EleŖtirisi*'nde kitabın bütünlüğü açısından son derece önemli olan bu moral boyut, doğanın nihai amaçlılığını onun ötesinde bir amaç olarak, yani "insan türü" ne yönelik bir amaç olarak belirlemiş olması bakımından önem taşır. Bu bağlamda güzelliğin nihai amacı güzellik değil, insan türünün moral iyiliğıdir.²⁷⁸

Toplum dıŖı toplumsallığı ortak duyunun temeli olarak konumlandırıan Kant, *Pragmatik BakıŖ Açısından Antropoloji*'de *ben*'in tesis edilme süreçleri içinde ortak duyu kaybının söz konusu olduğu durumları bir bilinçsizlik durumu olarak tarif eder. Ortak duyu kaybının biliŖsel nedenleri üzerine düşünürken ise, bencilliğin ya da öz-çıkarın bunun bir nedeni olamayacağını göstermeye çalışır.²⁷⁹ Böylece diğerlerine

²⁷⁸ John Rundell, "Yaratıcılık ve Yargı: Akıl ve Tahayyül Gücü Üzerine Kant", *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek*, Çev: Ertuğrul BaŖer, Ayrıntı Yay., 1999:145

²⁷⁹ Bkz. Margaret Canovan; "Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm", *Hannah Arendt: Critical Essays*, Ed: Lewis P. Hinchman, Sandra K. Hinchman, State University of New York Press, 1994:191-192 ve John L. Stanley; "Is Totalitarianism a New Phenomenon? Reflections on Hannah Arendt's Origins of Totalitarianism", *Hannah Arendt: Critical Essays*, Ed: Lewis P. Hinchman, Sandra K. Hinchman, State University of New York Press, 1994:14-15. Bu konuda Hannah

tamamen kayıtsız kalmak gibi bir şey, insan için bilinçli bir koşulda mümkün olabilecek bir şey değildir. Eğer bir kimse diğerlerini görmezden geliyorsa bu durumda ya bilinç kaybı (yanlış bilinç değil, bilinç kaybı) ya da baskı altında olmak söz konusudur. Burada insan aslında dışsallığın kurbanı haline gelmiştir. Bu tarzda bir bilinç kaybına yol açan şey ise hayalgücüdür. Bu durumda hayalgücünün yanlış temsilleri ya da illüzyonları, bunun bir sebebi olarak, insanın sadece diğerleriyle bağıntısını engellemekle kalmaz, aynı zamanda onun kendi *ben*'ini sağlıklı bir biçimde tesis edebilmesini de engeller. *Ben*'in diğerleriyle bağıntısındaki bir kopmayı ben-çevre ilişkisi temelinde açıklamaya çalışan Kant, bu noktada bir kez daha ontolojik öz sorusunun değil, insansal yapıların ve hayalgücünün yanlış temsillerinin belirleyici olduğunu ortaya koyarak kendi antropolojisinin özgün boyutunu sergilemiş olmaktadır. Dünyevi pratikler içinden, yani öznenin kendi kurduğu dünya içinden kendi bütünlüğünü anlatan bir çalışma olarak *Antropoloji*, hayalgücünün çalışma biçimine göre *ben*'in tesis edilişi süreçlerini açıklarken, aslında insanın kendi tesis ettiği anlam dünyasının yapma bir dünya olduğunu da göstermektedir. Dolayısıyla insan, doğanın kendisine verdiği bir *öz*'ün açılanması değildir, doğanın onu donattığı yetenekleri ve kapasiteleri kullanarak, kendi dünyasını diğerleriyle birlikte kuran bir varlıktır:

İnsanın rasyonel bir hayvan olarak karakterize edilmesi, insan elinin, onun parmaklarının ve parmak uçlarının biçimine ve organizasyonuna dayandırılır. (...) Doğa bunları aklın kullanımı ile uygun hale getirerek tamamlar ve böylece bu rasyonel varlıklara teknolojik bir yeti, yani yeteneği geliştirecek bir yeti sunar.

Pragmatik yeti, bu akılsal yetilerin en üstün olanıdır. Pragmatik yeti insanı, kültür vasıtasıyla uygarlaşmaya sevkeder. Zira bu yeti, bu akılsal türü, onun sosyal niteliklerinin ve doğal eğilimlerinin toplumsal meseleler içinde ilerletilmesi ve bunların sadece bir özgüvenin yavanlığı içindeki bir uyuma, henüz moral

Arendt de benzer fikirlere sahiptir. Ancak Arendt ortak duyu kaybının nedeninin totalitarizm olduğunu düşünür. Arendt'e göre persona kaybolduğunda yargıgücü de kaybolur. Kant'ta ise moral varlığın diğerleriyle ilişkisi çatışmadan çıkarılmaktadır. Bu persona ile ilgili bir durum değildir. Algının yol açtığı yanılgıların ve dışsal olanın, çevrenin ve dışsallığın belirlediği bir şeydir. Bkz. Hannah Arendt; Totalitarizmin Kaynakları.

olmayan bir iyi niyete terkedilmesini ortadan kaldırır. İnsan eğitim yoluyla cezalandırıldığı kadar (disiplin) aynı zamanda eğitilmelidir de. Bu noktada Rousseau ile birlikte ve Rousseau'ya karşı olarak, bu türün karakterinin onun doğal yetenekleriyle birlikte, içinde kültürün ve sanatın hiçbir ereğe sahip olmadığı yaban doğasından daha fazla bir mutluluğu sağlayıp sağlamadığı sorusu önem kazanmaktadır. Bütün bunların ötesinde, dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Bütün diğer hayvanlar kendi yazgılarını gerçekleştirebilmek için kendilerini türden ayırmak zorundayken, insan kendi yazgısına ancak tür içinde ulaşabilir.²⁸⁰

Burada ortaya konulan düşüncenin, *ben*'in tesis edilişi bakımından iki önemli sonucu vardır. Birincisi, insanın diğerleri, yani türün diğer üyeleri olmadan insansallaşamayacağı düşüncesi; diğeri ise bu insansallaşmanın, moral bir boyuta, dışsallaşmış etkinliklerde anlam kazanacak ve görünüşe çıkacak öznelerarası bir moral boyuta sahip olma zorunluluğudur. Daha önce saygı kavramını açıklarken de üzerinde durduğumuz gibi, insanın diğerine yönelik saygısı, ancak içindeki moral bir duygunun başka öznelerle dolayımı girmesi, onun öznellikten çıkıp nesnelleşebilir bir karakter kazanması ile mümkün olmaktadır. Görüldüğü gibi Kant için moral duygu dışsallaşmadan, toplumsal yaşamın temeli olamaz. İnsan yaşantısına dışsal bir moralitenin belirleniminde kalmak, insan için otonomi kaybı anlamına geleceği gibi, onun kendi kapasitelerini, yani kendi insansallaşma sürecini de ortadan kaldıracak yıkıcı bir durumdur.

Kant burada *transandantal ben*'in dünyayla dolayımlanmış ilişkisi içinde temellendirmiş olduğu *dolayım* ilkesine, *pragmatik-pratik* bir boyut eklemektedir. Bu boyut içinde öznelerarası diyalog, aklın öznelerarası işleyişi içinde sürdürülmekte ve insansal pratik eylemleri tesis etmektedir. Aklın kamusal karakteri ya da aklın demokratizasyonu olarak adlandırılan bu düşünce, *bir tür olarak insanın* temel/ ayırıcı niteliğinin dünyayı kavrama ve açıklama kriterine dönüştüğü bir an olarak felsefi bir antropolojinin ifade bulduğu bir düşünceyi temsil etmektedir. Bu nedenle onun

²⁸⁰ *Anthropology*, 1996:240

epistemolojisi, özne-nesne ilişkisinden özne-özne ilişkisine bir dönüş olarak antropolojik bir temellendirmeye ihtiyaç göstermektedir.

Kant'ın buradaki talebi, insan doğasına dair tikellikleri bir evrensellik içinde somutlaştırmaktır; zira o, *ethos*'un ve özellikle Hristiyan ahlakının öznesi olarak insanın uğradığı otonomi kaybını ortadan kaldırmak istemektedir. Böylece tikelliklerin bir solipsizme ya da anarşiye yol açmaksızın nasıl tesis edileceği sorusunu konu edinen Kant, kendi çağına kadar bunun ya epistemolojik ya da psikolojik düzlemde konu edinildiğini göstermiştir. Robert Louden'ın da belirttiği gibi, Kant'ın bu tartışmaya güçlü bir evrensellik vurgusu ile katılmış olması, onun bir moral topluluğun üyesi olarak aktif ve katılımcı öznelliklerin hepsini aynı anda kapsayacak bir otonomi talebinde temellendirmesi ve bunu *bütün insan ırkı için* geçerli olacak bir biçimde sunması ile sonuçlanmıştır.²⁸¹ O halde Kant'ın epistemolojik temellendirmelerinin arkasındaki pratik kaygıların, eleştirel felsefenin moral-politik-antropolojik anlamını ortaya koyduğunu belirtmek için otonomi ve evrensellik arasındaki bağıntının çözümlenmesine yönelmek gerekmektedir.

Kant'ın eserlerinin Alman Akademi edisyonundaki ilk basımlarında editör Erich Adickes ve Wilhelm Dilthey gibi düşünürlerin antropolojinin Kant'ın toplu eserleri içinde yer almasında ısrarcı olmalarının nedenlerinden biri de, yaygın görüşün aksine, antropolojinin Kant'ın düşüncesinde temel bir yer teşkil ettiğine inanmış olmalarıdır. Ancak Kant'ın antropolojisi, sahip olduğu empirik karakter nedeniyle zaman zaman onun eleştirel felsefesi ve özel olarak da *Saf Aklın Eleştirisi* ile uygunsuz olmakla da itham edilmiştir. Bu düşünceye göre, *Saf Aklın Eleştiri*'sinde Kant, empirik bir antropolojinin psikolojik olduğunu ve özgürlüğü dışarıda bıraktığını düşünür. Zira gözlemlenebilir olana göre ele alındığında, insan doğasının empirik karakterinde özgürlük yoktur. Bu karaktere göre biz, antropolojide olduğu gibi insanın eylemlerinin

²⁸¹ Robert B. Louden; *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*, Oxford University Press, 2000: 126-127

yönlendiricisi olarak psikolojik nedenlerin araştırılması ya da insanın yalnızca gözlemlenebilir olduğunun düşünülmesi yoluyla bir sonuca varabiliriz. Başka bir deyişle eleştirel felsefe, insanların özgür varlıklar olarak empirik dünyada "doğanın oyunu" tarafından yönetildiğine dair düşünceye yer vermediğinden, *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*'nin içerdiği empirik içerimlerin eleştirel felsefenin talepleri ile uyuşmadığı düşünülmüştür. B. Jacobs'un ve P. Kain'in aktardıklarına göre, Kant'ın toplu eserlerinin ilk basıldığı yıllarda böylesi pragmatik bir antropolojinin Kant'ın antropolojisinin metafizik spekülasyondan kaçınması gerektiğine dair düşüncesi ile de çelişik olduğu düşünülmektedir. Daha da fazlası, pragmatik antropolojinin, moral felsefe bağlamında Kant'ın deyişi ile pratik ve moral bir antropoloji ile nasıl ilişkide olacağının açık olmadığı ve saf moral felsefenin insana uygulanması ile, yani Kant'ın moralite anlayışının dayattığı saf ve empirik inceleme arasındaki keskin ayrım sorunu ile nasıl bir tutarlılık içinde olduğunun açık olmadığı ileri sürülmüştür. Bu belirsizlik ile birlikte Kant'ın antropolojiyi üç kritik içinde açık bir biçimde tanımlama konusundaki ihmalini de göz önünde bulundurarak uzmanlar, genellikle onun antropolojisinin önemini, daha çok insan bilimlerinin geniş ve entelektüel tarihinin içindeki yerini hesaba katarak değerlendirmeye yönelmişlerdir.²⁸² Diğer yandan antropoloji dersleri, Kant'ın bu disipline yönelik niyeti ile ilişkisinde ele alındığında, onun hem antropoloji hem de fiziki coğrafya derslerinde, felsefe fakültelerinde okutulan ve öğretilen disiplinler kanonuna dahil edilmemiş olduğu görülmektedir. O halde Kant'ın antropolojiyi gerçekten bir disiplin olarak görüp görmediği ya da felsefi sisteminin bir parçası olarak tutarlı bir antropolojiyi önerip önermediği yönündeki daha önce tartıştığımız soruyu, şimdi *transandantal ben* ile *empirik ben* ilişkisinde yeniden ele almak gerekmektedir.

²⁸² Brian Jacobs and Patrick Kain, "Introduction", *Essays on Kant's Anthropology*, Ed: Jacobs Brian and Patrick Kain, Cambridge University Press, 2003: 5

Burada antropolojinin özellikle eleştirel felsefe ile olan ilişkisinin ne olacağı sorusu ile empirik bir incelemeyi alanına dahil etmesinin eleştirel felsefeye tezat teşkil edip etmeyeceği tartışması da açılmış olmaktadır. Antropoloji, eleştirel felsefenin taleplerini ne derecede karşılamakta ya onun dışında kalmaktadır? Antropoloji, Kant'ın teorik ya da pratik felsefesinin önemli veçhelerinin başka bir noktaya evrilmesini ya da belli noktalarda yeni bir pencere açılmasını sağlar mı?

Empirik Ben'in Transandantal Ben'le Bağıntısı

Antropolojik bakış açısının eleştirel felsefenin temelini teşkil ettiğini, daha önce de ortaya koyduğumuz analizlerle temellendirmeye çalışmıştık. Şimdi Kant'ın, antropolojisindeki empirik boyut ile birlikte *empirik ben*'i, eleştirel felsefesinin temel kavramları ve düşünceleriyle nasıl bir bağıntı içinde ele aldığını göstermeye çalışalım. Bu konuda önemli bir husus da Kant'ın antropolojisinin onun çağdaşları arasında nasıl bir kırılmayı temsil ettiği sorusudur. Bu soru, bize, onun antropolojisinin özgünlüğü konusunda fikir verebileceği gibi özellikle evrensellik ve formellik meselelerinin pratik bir boyutta tartışılmasını da mümkün kılmaktadır. Öncelikle eleştirel felsefenin talepleri ile antropolojinin talepleri arasında ne gibi benzerliklerin bulunduğunu incelemeye devam edelim.

Antropolojinin insan doğasının empirik incelenişini de kapsıyor olması, aslında Kant'ın ortaya koyduğu bir yenilik değildi; daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi Hume etkisiyle başlayan fenomene dönüş, Kant'ın düşüncesi içinde farklı bir temellendirme içinde sürdürülmektedir. *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*, yeni bir metodoloji ile birlikte yeni bir felsefe yapma tarzını da ortaya koymaktaydı. Kant'ın yaşadığı dönemde antropolojinin karşılaştırmalı bir inceleme metodu içinde kavranılıyor olması nedeniyle, bütün insanları tüm zamanlar ve yerler için aynı derecede ve aynı tarzda belirleyen bir "insan doğası" kavramından söz edilememektedir. Kant ise bu karşılaştırmalı metodu, evrensel ve her yerde herkes için geçerli ve genel olarak insana özgü tekil bir insan doğasının varlığını ortaya koymak için kullanır. Bu noktada antropoloji, bir kültür incelemesi ya da genel olarak sosyolojik bir araştırma dalı olmaktan çıkarak felsefi bir boyut kazanmış olmaktadır.

Kant, "yerel anlamdaki" bir antropolojiye, insanın belli bir yer ve zamandaki kavranılışına, yani sadece belli vasıfları ya da davranışları ile kavranılışına karşı çıkar. Antropoloji bu anlamda insanın değil, insan doğasının, yani insansal kapasitelerin incelenişidir. Bu nedenle Kant'ın çıkış noktası, insanın "yerel" bilgisi olsa da amaçladığı bu değildir; ancak Kant, eğer bizim için kullanışlı olacaksa "dünyanın yerel bilgisi"nin "dünyanın genel bilgisi"ne dayanması (antropolojide olduğu gibi) gerektiğini öne sürmektedir. Dolayısıyla kendimizi ve diğer insanları incelemenin, daima bütün insan türlerinin bir ortaklığın üyeleri olarak kavranılmasının keşfi ile mümkün olabileceğini, üstelik bunun, basirete dayalı olan derin ilgilerimizin bir ifadesi olabileceğini düşünür.

Her zaman rastgele yaptığımız gibi, insanı, sadece ona dikkatimizi yöneltmekle, yani sıradan bir biçimde gözlemlemekle, metodolojik bir tarzda gözlemlemek aynı şeyler değildir. Hegel'in farkındalık ile metodolojik gözlemleme arasında yaptığı bu ayrımı Kant daha önce yapmıştır. Diğer yandan Kant'a göre bir kimse başkaları tarafından gözlemlendiğinde, "kendisi hakkında bir temsil oluşturulmasını" ve kendi kişiliğinin ortaya konulmasını" da talep etmektedir. Bu nedenle, başkasını incelemek, aslında kendimizi incelemekle aynı şeydir. Gözlemleme etkinliği içinde biz "ne yaptığımıza dikkat etmeksizin, kendimizde, zaten bizim oraya koymuş olduğumuz şeyleri" keşfettiğimizi varsayabiliriz. Bu noktada Kant, Nietzsche'nin empirizm eleştirisi ile çok fazla bir uyum içinde olsa da temelde duyularımızın ve duygularımızın "iç" dünyasının dışsal nesneler dünyasından daha az güvenilir olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Buna göre kendi iç yaşantısının titiz bir biçimde kaydını tutmak isteyen bir kimse, genel olarak yalnızca illüzyon ve yanılgıları kaydeder; böylece kendine karşı nesnel ve eleştirel olma hevesi, insanı daha çok ve coşkunluğa ve çılgınlığa yöneltir.

Bu epistemolojik temellendirmedeki yenilik, insan-doğa ilişkisini birbirinden bağımsız ve farklı alanlarda tanımlanan bilen-bilinen ilişkisi olmaktan çıkartıp, nesnellik ve gerçeklik kavramlarına da yeni boyutlar kazandırmış olmasıdır. Bu boyut, aslında başından beri ifade etmeye çalıştığımız gibi, Kant'ın bütün felsefi sistemini

yönlendiren bir antropolojik refleksiyondan ileri gelmektedir. Bu nedenle, Van De Pitte'nin de belirttiği gibi, Kopernikçi devrim olarak adlandırılan şey, sadece epistemolojik bir kırılma değil, daha kapsamlı ve köklü bir devrim olarak anlam kazanmaktadır.²⁸³

Bu bakış açısından hareketle, *transandantal ben* ile çelişikmiş gibi görülen *empirik ben*, aslında insanların pratik yaşamda kendilerini bir dolayım üstünden kurma biçimlerinin somut bir örneklendirilmesi gibi düşünülebilir. Zira insanın dış dünyayı ya da insanları gözlemlerken ulaştığı farkındalık, sadece ona dışarıdan verilen birtakım niteliklerin yüklenmesi ile değil, aynı zamanda kişinin kendisinde de bulunan niteliklerle sentetik bir biçimde birleştirilmesi sayesinde gerçekleşmektedir. Buradaki düşünme, yani bilişsellik ve farkındalık, Habermasçı bir bakış açısından hareketle değerlendirilecek olursa, normativite yapısı içinde düşünen öznenin bilişsel ilişkisidir. Bu analiz, aynı zamanda öznelerarası ilişkilerde de iş gören bir niteliğe sahiptir. Deleuze, Kant'ın düşüncesinde Kopernikçi devrim olarak adlandırılan yeniliğin, “bilgi yetisine yasa koyan bir şeyin olması” yani, buyrukları verenin bizatihi insan olmasında aranması gerektiğini belirtirken de öznelere tanınan bu normatif statü üzerinden konuşmaktadır. Deleuze, bu yeniliğin, insanın antik çağın bilgelik kavrayışından farklı bir biçimde doğaya yasasını koyan bir varlık olarak tanımlanması olduğunu belirtir.²⁸⁴ Böylece özne-nesne uyumuna dayanan epistemolojilerin son bulduğu ve bu uyumdan uzaklaşmanın, öznenin gerek dünya gerekse diğer özneler karşısındaki konumunun bir farklılaşmaya uğradığı görülmektedir. *Transandantal ben*, *empirik ben*'den sıyrılmış, empirik içerikler taşımayan ve a priori bir yapılandırma olarak Kant'ın felsefesinde nesnelliğin ve geçerliliğin dayanağıdır. O halde *transandantal ben*'in *empirik ben*'le ilişkisi nasıl olacaktır?

²⁸³ Van De Pitte, 1971:48

²⁸⁴ Gilles Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, Çev: Taylan Altuğ, Payel Yay., 1995:52

Bu soruyu yanıtlamak için *transandantal ben*'in sentetik bilginin olanağını teşkil eden bir ben anlayışı olarak karşımıza çıkmasının, insansal bilginin anlığa bütünüyle a posteriori bir içerik olarak gelmesini gerektiğini açıklamak ve bunun önemini analiz etmek gerekmektedir. Henry A. Allison'un da belirttiği gibi Kant, bu ben kavrayışı ile “empirik düşüncenin postülaları içindeki bir gerçeklik analizini” sunar. Ancak bu analiz, empirik gerçekliğin bir kriter olarak değil, bilgi edinme sürecinde fenomenal olarak sağlanmış bir içerik olarak sunulmasına dayanır.²⁸⁵ Böylece *transandantal ben*, Andrew Bowie'nin ifadesiyle, “özbilincin, epistemolojinin en yüksek ilkesi olarak konumlandırılmasına” bir itiraz olarak ortaya çıkar ve aynı itiraz onun pratik-moral felsefesi içinde de sürdürülür.²⁸⁶

Kant'a göre anlama yetisinin nesnesi bir kavram olamaz. Böylece Kant'ta zihin artık tek tek şeyleri birleştiren ya da onları verili bir zihinsel içerikten hareketle “kuran” bir yapıya sahip değildir. *Cogito ergo sum* ilkesi artık yerini dünyayla bağıntı içindeki *transandantal* ilkeye bırakmıştır. Bu epistemolojik temellendirme içinde *ben*, “düşünüyorum” ifadesini kendi sınırlarına katarak, bu sınırlar içindeki dış dünya ile bağlantısında yeniden tanımlamıştır. Kant'ın ünlü “algısız (görsüz) kavramlar boş, kavramsız algılar kördür” sözü, düşünce ile dünyanın *transandantal ben*'in yetileri ile kurulan bir bağıntı ilkesi içinde uğradığı dönüşümün bir ifadesi olmakla birlikte, aynı zamanda kategorilerin aşkın kullanımına yönelik dogmatik metafizik iddiaların çürütüldüğü bir çözüm olarak anlam kazanmaktadır. Böylece empirist şüpheciliğin insan tasarımıdaki çatışmacı ve edilgen karakteri de aşılmış olmaktadır. Lucien Goldman, Kant'ın *transandantal ben* kavrayışının, dogmatik metafizik anlayışlar ile empirist şüpheciliğin insan tasarımı arasında kalmış özne kavramına Kantçı temellendirme içinde kazandırdığı boyutu şu ifadelerle açıklar:

²⁸⁵ Henry A. Allison; *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, 2004:26-27

²⁸⁶ Andrew Bowie, *Aesthetics and Subjectivity from Kant to Nietzsche*, Manchester University Press, 2003: 23

Birinci durumda insan bir Tanrı olacak, onun üstünde hiçbir şey bulunmayacaktır, ikinci durumda bir şeytan, bir hayvan olacaktır; onun için daha yüksek bir şey söz konusu olmayacaktır. Oysa insan ne odur ne öbürüdür, kendi yazgısını gerçekleştirebilecek ortalama bir varlıktır.²⁸⁷

Buradaki yazgı kavramı, insanın sınırlılığını ve buna bağlı olarak insandaki moral duyguyu ifade etmektedir. Sınırlılığını ifade eden insansal yazgı, insanı kuran iyi ögenin, yani maddi duyarlılıkla otonominin akıl karşısında eşdeğer olmadığının gösterilmesine dayanır. Böylece dogmatik metafiziğin akla tanıdığı “kuruculuk” işlevini “düzenleyicilik” işlevine dönüştürmekle Kant, öznenin dünyayı kurma yetkisini elinden almakta ve dünyayı ve kendisini aynı anda kurabilecek olan öznenin bu etkinliğini dış dünya ile dolayımındaki bir bilme kapasitesine dayandırmaktadır. Buradan bakıldığında insanın yazgısı, onun dünyayla ve diğerleriyle kurduğu ilişkiyi, kendi sınırlılığının bilincinde olarak biçimlendirmesi anlamına gelmektedir. Böylece dünyayla olan ilişkinin insansal kapasiteler aracılığı ile tesis edilmesi, insanın diğerleriyle olan ilişkisinde kendi sonluluğunun bilincinde olarak davranmasını sağlamaktadır. Öznelerarasılığın zemini olarak *transandantal ben*, sırasıyla *Saf Aklın Eleştirisi*’nde epistemolojik, *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde moral, *Yargıgücünün Eleştirisi*’nde ise estetik temellendirme içinde kavramsallaştırılmış, ancak bu kavramsallaştırmalar antropolojik bir çerçeve içinde sunulmuştur. Dolayısıyla antropoloji, sadece eleştirel felsefenin yönlendirici ve itici gücünü teşkil eden bir unsur değil, aynı zamanda bu temellendirmelerin kendisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kant, *transandantal ben* kavramıyla, Kartezyen öznenin yanıt veremediği epistemolojik, moral ve politik plandaki bağıntı ilkesini, öznenin kendi kuruluşunun bir parçası haline getirerek çözümlerken antropolojik bir refleksiyonu da ortaya koymuş olmaktadır. Bu nedenle o, *transandantal ben* kavrayışı ile Otfried Höffe’nin de belirttiği gibi, sadece rasyonalizmi, empirizmi ve şüpheciliği aşmakla kalmamış, aynı zamanda bütün bunların üzerinde özneye nesnesi arasında yeni bir ilişkiyi tesis etmiştir. Zira artık

²⁸⁷ Lucien Goldmann; *Kant Felsefesine Giriş*, Çev: Afşar Timuçin, Metis Yay., 1983: 169.

bilginin nesnesini biçimlendirmesi beklenemez, nesnenin insanda bilgi haline gelmesi beklenir.²⁸⁸

Bu bilginin oluşum süreçleri ise tamamen insan aklının düzenleyici işlevinde somutlaşır. Akıl yetisi, nesnelere belirlenim veren değil, nesneleri kavrayan bir yapıya sahiptir ve böylece Kartezyen tahakkümcü aklı dışarıda bırakacak yeni ve deneyimle belirlenimci değil, düzenleyici bir tarzda ilişkilenebilir ve sağlayacak bir yeti olarak karşımıza çıkacaktır.

Saf Aklın Eleştirisi'nde aklın düzenleyici işlevine yapılan bu vurgu, bilginin, duyarlılık, anlık ve akıl arasındaki bir mantıksal ayrımın "akıl yetisi" ile sağlanan sistematizasyonunda gerçekleşebileceğine dair bir epistemolojik açıklamayı, yani deneyimin aklın bu düzenleyici işlevi içinde yapılandırılmasını ve bu yapılandırmada aklın üstlendiği rolü ortaya koymaktadır. Kendisi asla bir deneyim nesnesi olamayacak olan akıl, doğayı açıklayacak kavramların imkanını sunmaktadır. Aklın ideaları, doğayı mantıksal bir gereklilikler ya da düzenlilikler silsilesi içinde görmek zorunda olmasa da, aklın doğayı kendi taleplerine göre yapılandırma hakkından doğan bir yönelimle insan aklının doğada keşfettiği düzenlilikler, empirik düzenlilikler olarak tanımlanabilir. Aynı zamanda olumsal olan bu düzenlilikler, doğadaki gereklilik ve düzenliliklerin, onların ontolojik gerekliliklerinden değil, aklın düzenleyici yapısından ileri geldiğini göstermektedir. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bunu şu şekilde ifade etmektedir:

Bu transandantal idealara denk düşecek ve bizim kategoriler için gerçekleştirdiğimiz tarzda bir nesnel dedüksiyon mümkün değildir. Çünkü onlar yalnızca idealar oldukları için gerçekte kendilerine denk düşecek herhangi bir nesneyle bağlantı içinde değildirler.²⁸⁹

²⁸⁸ Otfried Höffe; *Immanuel Kant*, State University of New York Press, 1994:38

²⁸⁹ Immanuel Kant; *Critique of Pure Reason*, Trans: Paul Guyer and Allen Wood, Cambridge University Press, 1998: 406 (A 336- B393)

Görüldüğü gibi Kant, düzenleyici ilkelerin kullanımına yönelik bir ereği, deneyimin imkanını sağlayan bir insansal seçim olarak değerlendirmektedir. Ancak bu seçim olmaksızın bilginin kendisi de olamayacağından, insan aklı düzenleyici ilkeleri kullanmak durumundadır. Böylece *transandantal ben*, empirik olanla, kendisini belirleyecek ve kendi otonomisini ortadan kaldıracak bir biçimde değil, dünyayı açıklama ve kendisini bu dünyanın içinde, onun bir parçası olarak kurma ilişkisi içindedir. Goldmann, Kant’a göre bu durumun, insanın mutlak olana yönelmesiyle ortaya çıkan ve onun kendisini, kendi tikelliğini terk etmeksizin evrenin bütünlüğü içinde “ortaklaştırıcı” bir boyut içinde tesis etmesine yönelik “yazgısı” olarak gördüğünü belirtir. İnsanın bütünlüğe somut ya da aktüel olanda değil, kendisine bu deneyim yoluyla mal ettiği ve öznel görünüşlerde ulaştığı bu trajedi özellikle *Yargıgücünün Eleştirisi*’nde açığa çıkmaktadır ve bu bakımdan Goethe’nin *Faust*’u* ile benzerlik taşımaktadır.²⁹⁰ Cassirer de, Kantçı sistemde ideal olan ile deneyimlenen, kurucu koşullar ile düzenleyici ilkeler ve anlama yetisinin kavramları ile aklın kavramları arasında çok zor ve komplike bir ilişkinin olduğunu belirtir. Yine Cassirer, insansal sınırlılığın, zorluk konusunda Kant’la uzlaşan Goethe için de temel teşkil ettiğini öne sürer. Böylece bilginin sınırlandırılması, insanın moral kapasitelerinin kullanımına yol açmış olmakta ve aktif failer olarak öznelere kendi özgürlüklerini gerçekleştirmelerinin de yolu açılmış olmaktadır.

O halde artık özgürlüğün, Kant’ın antropolojisinin ve genel olarak onun eleştirel felsefesinin temel izleklerinden biri olduğunu ifade edebiliriz. Özgürlük, aslında insanın bir nevi yazgısı olarak tanımlanabilir. Zira insan, doğası gereği koşulsuz, bütün ve tam bilgiye yönelmektedir. Ancak tahmin edileceği gibi bunun *emperia*’da

* Bilindiği gibi Faust, insanın bilme arzusunun doruğa ulaştığı bir noktada kendi anlamını ve Tanrı’nın kelamının yaratılışın ilk eseri olup olmadığını sorguladıktan sonra insan yaşamının anlamının insansal “etkinlik”te olduğunu görmüştür. Goldmann’ın sözünü ettiği trajedi, dinsel ve metafiziksel ahlak öğretilerinin sorgulanması ile başlayan ve insanı kendi kapasitelerinin kullanımına götüren bir insansal trajedidir.

²⁹⁰ Lucien Goldmann, *Kant Felsefesine Giriş*, Çev: Afşar Timuçin, Metis Yay., 1983:56-57

temellendirilmesi mümkün değildir. Özgürlüğün temellendirileceği yer, insansal bir akıldır ve Kant özgür eylem ilkesini tamamen antropolojik bir refleksiyona dayalı bir biçimde ortaya koymaktadır. Böylece “beni kör önyargılarımdan kurtardı” dediği Rousseau’dan ödünç aldığı bir pratik boyut içinde Fransız Devrimi’nin ideallerini kendi felsefesine özgü bir biçimde yorumlayan Kant, özgürlüğü insan doğasının bir gereği olarak düşünür. O halde özgürlük sorunsalı bağlamında yarım bıraktığımız tartışmaya yeniden dönebiliriz: *Transandantal ben* ile *empirik ben*’in ilişkisinin özgürlük kavramı bakımından taşıdığı anlam nedir? *Saf Aklın Eleştirisi* ile *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*’nin bu bakımdan birbirine tezat teşkil eden yönleri var mıdır?

Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*’nde, insanı doğa karşısında özgür kılan şeyin onun numenal boyutu olduğunu öne sürmektedir. Kant, özellikle antinomiler çözümlemesinde, özgürlükle ilgili üçüncü antinominin tartışıldığı bölümlerde insanı *numenal* yanıyla özgürlüğe, *fenomenal* yanıyla da doğaya bağlı bir varlık olarak tanımlamıştır. Zira evrende özgürlükle determinizmin aynı anda mümkün olduğunu görmüş olan Kant, bu ikisi arasındaki çatışmanın bizi özgürlüğün mantıksal imkanına götüreceğini düşünmüş ve özgürlüğün pratikteki gerçekleşimini, empirik bir nedenselliği başlatma gücüne sahip öznelerin, fenomenal alanda kendisini görünür kıldığı etkinliklerde temellendirmiştir. Böylece *transandantal ben*, gerçeklik dünyasında bir gereklilik alanı olarak özgürlüğü başlatma kapasitesine sahip insanda ortaya çıkan numen-fenomen bağıntısını ortaya koymuş olmaktadır. İnsan ve insan eylemi bir yandan koşulsuz ve *numenal*, yani özgürken, insan eylemlerinin tümünün empirik olarak belirlendiği de bir gerçektir. İnsan kendi eylemlerini *numenal* değil, *fenomenal* alana bakarak bilebileceğinden, bu alana bakarak biz özgürlüğün imkanını tesis edebiliriz. Dolayısıyla *numenal* olan ile *fenomenal* olan arasındaki ayrım ontolojik bir ayrım değil, *gnoseolojik* bir ayrımdır ve antropolojinin bir bütün olarak kavramak istediği insanı her iki alandaki etkinlik ve boyutlarıyla değerlendirebilmek için insanın bu iki varlık alanına da aynı anda bağlı olduğunu kabul etmek gerekir. Böylece öznenin, kendi eylem ve etkinlik alanlarını, bilgisine sahip olduğu alanlarla sınırlandırması sonucunda, hem aklın her türlü serbest spekülasyonundan ve bunun sonucunda ortaya

çıkacak olan çatışmadan kaçınılmış olacak hem de geriye kalan fenomenal boyut içinde zorunlu olarak bir antropolojik temellendirme ortaya konulmuş olacaktır: İnsan, kendisini ve dünyayı ancak yapıp-etmelerine ve içinde kendisini kurduğu dünyaya bakarak kavrayabilir. Bunun ötesine, yani numenal alana geçen şeyler insana kapalıdır. Böylece sınırlılık kavramı çerçevesinde aklın öz-disiplini de sağlanmış olmakta ve antropolojik soru, bir kez daha başka bir boyutta önem kazanmaktadır:

İnsanın kendi yasasını koyan moral bir varlık olarak anlam kazanmasını sağlayan koşullar nelerdir? Yukarıda kısaca anlatmaya çalıştığımız gibi, *transandantal ben*'in *empirik ben* ile ilişkilendiği nokta tam da burasıdır. Kendisini, kendi dünyası içinde inşa eden, moral ve pratik etkinlikleri içinde tanıyan ve yine kendisini bütün diğer insanlarla kurduğu bir ilişki, bir dolayım üzerinden gerçekleştiren bir varlık olarak insanın kendisine dair bilebileceği tek şey, bu etkinliklerini ve kapasitelerini görünür kıldığı alanlardır. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde insanın kendi bilgisine ulaşması şu şekilde ifade edilmiştir:

Bir insandaki ben bilinci, genel olarak tamalgının içindeki çeşitliliğinin birleştirilmesi yoluyla bir nesneye dair düşünmeyi mümkün kılan kategorilere bakılmaksızın, kendisinin bilgisi haline gelemmez. Benden ayrı bir nesnenin bilgisi için genel olarak sezgiye ihtiyaç duymuş olmam gibi, kendi kendimin bilgisi için de bilincin ya da kendini düşünmenin yanı sıra, bende ki çokluğa dair bir sezgiye ihtiyaç duyarım; yalnızca kendi birleştirme yetisinin bilincinde bir varlık olarak varolurum, ama birleştirilmesi gereken çokluk açısından bu anlık, iç duyu olarak adlandırılan bir sınırlayıcı koşul altındadır ve buna göre o, bileşimi ancak anlama yetisinin kavramlarının dışında yatan zamansal ilişkilere göre sadece bir sezgiye göre kavranılabilir bir şey olarak tanır. O halde böyle bir anlama yetisi kendisini ancak zihinsel olmayan ve anlama yetisinin kendisi tarafından verili olmayan bir varlık olarak kendisine görüldüğü haliyle bilebilir, kendisini bu sezginin zihinsel kabul edilebileceği bir durumda bilemez.²⁹¹

Kendi bilgisine düşünme yoluyla ulaşan *Kartezyen ben*'in aksine *transandantal ben*, başlangıçta sadece kendi varlığına dair bir “sezgiye” sahiptir. Kendi bilincine dair bir

²⁹¹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, 1965: 260 (B158) Karşılaştırma: Immanuel Kant; *Arı Usun Eleştirisi*, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yay., 1993:107 (B158)

farkındalığı iç sezgi yoluyla kavrayan insan, bu farkındalığı, *tamalgının transandantal birliği* (Transandantal apperception) sayesinde, yani, kategorilerin birleştirme etkinliğinden önce öznenin kendisine dair bir bütünlüğünü ve bilincini temsil eden *tamalgı* sayesinde, insanın bölünmezliğini ve kendisine özdeşliğini bulabileceği sentezleme etkinliğinde sağlayabilmekte ve kendisini özne-nesne ilişkisinin bilme etkinliği içindeki karşılıklı ilişkiselliği içinde tanıyabilmektedir. *Kartezyen ben*'in kendi varlığına dair bilgiyi oluşturabilmesinin yeter-nedeni olarak tanımlayabileceğimiz “düşünüyorum” ifadesi, *transandantal ben* için bilginin kaynağı değil, sadece öz-bilincin farkındalığı meselesi olabilir. Bu nedenle Kant, insanın temel niteliği olan düşünmeyi, bir “varlık” sorusu olmaktan çıkarmış ve onu bir kapasite olarak takdim etmiştir. Bütün tasarımlara eşlik eden bir kökensel tasarım olarak “düşünüyorum”, doğadaki tasarımlardan önce öznenin kendisinde bulunan bir tasarımdır. Bu nedenle bütün tasarımlara eşlik eder ve doğadaki verili tasarımlar çeşitliliğinin bir ve aynı öznedeki, tek bir bilinçte birleştirilmesini sağlar:

Düşünüyorum bütün tasarımlarıma eşlik edebiliyor olmalıdır; yoksa bende hiçbir biçimde düşünilemeyecek bir şey tasarlanıyor olacaktır ki bu, tasarımın ya olanaksız ya da en azından benim için bir hiç olduğunu söylemeye varır.²⁹²

Bu durumda, öznelerin kendi özdeşlikleri ile bağlantısı, bir tasarımı diğeri ile birleştirdiği anda ortaya çıkmaktadır. Böylece aynı zamanda ben ve tasarım arasındaki ayırım da bu birleştirme etkinliği sayesinde gerçekleşmektedir. Bu nedenle *transandantal ben*, kendi tasarımları içinde eritilmiş bir özneyi değil, kendisini bu etkinlik sayesinde algılara eşlik eden *empirik ben*'den ayırabilen özerk ve faal bir *ben* kavrayışını ifade eder. Böylece Kant, nesnelerin transandantal tamalgının sentezinden bağımsız bir varoluşa sahip olduğunu göstermekle, onların önsel tasarımlarımız olduğuna dair Humecü bakış açısıyla ve Hume'un Kartezyenlerle paylaştığı düşünceyle arasındaki mesafeyi açık kılar. Bu açıklamayla Kant aynı zamanda

²⁹² Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, 1998:246 (B132)

insansallığın tesisini sağlayan ilkeyi empirik bir dünyada ortaya koymuş olmaktadır. Bu durum, zorunlu olarak, empirik dünya ile ilişkide kavranılan bir bilme etkinliğini ortaya koyarken, bilmenin temel ilkesine uygunluk bakımından *transandantal ben*'in *empirik ben*'le ilişkisinin gözetilmesini gerektirmektedir. *Olan ile olması gereken*'i, zorunluluk ve özgürlük arasındaki bir gerilim içinde düşünen Kant, *transandantal ben*'i, hesabı *empirik ben*'de verilecek bir kavrayış olarak ortaya koymaktadır.

Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji'de Kant, insan davranışının yapısını ortaya koyarken, *transandantal ben* ile *empirik ben*'in ilişkiselliğini insanın bilişsel kapasitelerini inceleyerek kurar. Başka bir deyişle, psikolojik ve akılsal boyutları içinde ele alınan bir insan kavrayışına rastladığımız bu eserde, insanın toplumsal yaşam içindeki davranış tarzlarından hareketle tamamen gözlemlenebilir olan üzerinden bir antropolojik refleksiyon gerçekleştirilmiştir. Nitekim Kant'ın eleştirel felsefesinde, daima ortak akılsal kapasitelerin bir analizi ve bunun kullanımı üzerine bir düşünüm merkezdeyken, *Antropoloji*'de, bu yetilerin kullanımına dair gündelik yaşantıya etki eden faktörler de konu edinilmiştir. Örneğin Kant'a göre bir köle, anlama yetisinin kullanımına ve kendisi üzerine düşünmeye kendi gündelik yaşantısı içinde çok da gerek duymazken, bir efendi kendi sorumlulukları ve hane yaşantısına ilişkin işleri nedeniyle bunu zorunlu olarak gerçekleştirmektedir.²⁹³

Bu durum Kant'ın fenomenal olana dair analizlerinin pratik yaşantı içindeki somut bağlamı içinde bir değerlendirilmesini sunmak bakımından önem taşımaktadır. Diğer yandan basımı geç olsa da üç Kritikten önce üzerinde düşünülmüş ve kaleme alınmaya başlanmış bir eser olarak *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*, gerek teorik ve pratik aklın birliğini sağlaması gerekse öznelerarası bir diyalogun imkanını gündelik yaşam formları içinde örneklendirmesi bakımından önem taşımaktadır. Bu nedenle bu eser, aynı zamanda Kant'a yöneltelen temel eleştirilerden biri olan, onun soyut bir özne

²⁹³ Immanuel Kant, *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, 1996:92

tasarımında kalmış olduğu konusundaki iddiaları da çürütmektedir. Kant'ın transandantal temel kavramına dayandırılarak ortaya konulan bu eleştiriler içinde, “metafizik artık” olarak nitelendirilen “kendinde şey” kavramının bir bilinemez olarak kaldığı eleştirisi, Kant'ın öznesinin deneyimin sınırlarının ötesindeki şey tarafından belirlendiği gibi bir eleştirinin de ortaya çıkmasına neden olmuştur. Oysaki yukarıda da açıklamaya çalıştığımız gibi, insan bilgisinin sınırlarını çizmeye çalışırken Kant, aklın *spontan* işleyişini özgürlüğün olanağı olarak konumlandırmakla birlikte, aklın sınırlandırılmasını da bu özgürlüğün pratikteki kullanımı olarak görmektedir. Doğada hiçbir şey tarafından sınırlandırılmayan akıl, kendisini bilgisine sahip olabileceği fenomenal olgularla sınırlandırmak suretiyle, rasyonel olmayan davranış biçimlerinin öğrenilmesini değil, karşılıklı iletişim içinde düşünme ve eylem ilkelerini kamusal bir dolayım içinde tesis etmektedir.

Kant, *Antropoloji*'de, zihnin bir tikelle karşılaştığı andaki ilk etkinliğinin bu tikeli bir bütünlüğe kavuşturmak olduğunu yazar. *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde de sık sık ortaya çıkacak olan bu kavrayış, *Antropoloji*'de bilişsel yetilerle açıklanır ve Kant, analizine psikolojik bir değerlendirmeyi de dahil eder. Burada söz konusu olan, insanın kendisini içine doğduğu bütünlükten ayırmasının toplumsal koşulları üzerine bir düşüncüyü ortaya koymaktır. Kant, bir çocuğun olgunlaşmamış olması nedeniyle, ebeveynlerinin gardiyanlığında kendisini bir bütünün parçası olarak görmesinin doğal olduğunu belirtir. Ancak bu olgunlaşmamışlığın konforlu bir yanı da vardır ve bu konfor, insanın kendi gelişim ve olgunlaşma sürecinin önündeki bir engeldir. O halde insanın, kendisini otonom bir varlık olarak bu bütünlüğün içinde tikel özerkliğe sahip bir özne şeklinde tanımlaması için öncelikle bu durumun aşılması gerekmektedir. Kant, bunu insandaki bilişsel yetilerin zihinsel zayıflığı ya da hastalığı olarak görür.²⁹⁴

²⁹⁴ Immanuel Kant, *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, 2006: 103-104

Diğer yandan Kant, topluluğun ortak duyusunun gelişimi için belli bir olgunluk düzeyinin gerektiğini, illüzyonlardan kurtulmuş, sağlıklı ve açık bir zihin durumuna ulaşan bireylerin, pratik yaşantı içinde bu duyuya doğal yollardan sahip olduklarını düşünür. Patrick R. Frierson'un da belirttiği gibi Kant, *Antropoloji*'de insanları farklı niteliklerine, yaşlarına ya da karakterlerine veya türün kültürel gelişimi içindeki farklı aşamalara göre ayırmış olsa da aslında onun antropolojik gözlemleri, bütün insanları ilgilendiren evrensel taleplere yöneliktir.²⁹⁵ Bu taleplere yönelik olarak Kant'ın bu eserde ortaya koyduğu karakter analizleri, aslında aklın yetilerinin empirik temellerde nasıl kazanıldığını ortaya koymak amacını taşır. Zira Kant'a göre karakter “doğadan gelmez”, akılsal yetilerle kazanılır. *Antropoloji*'de insanın evrensele yönelik akılsal kapasiteleri şu şekilde ifade edilir:

Tıpkı sadece evrensele (yasaya) yönelik tikellerin keşfinin yetisi olarak adlandırılan yargıgücü yetisi gibi, tikele yönelik evrenselin keşfi yetisi de düşünme yetisi (ingenium) olarak adlandırılır. Yargıgücü, çokluk içindeki tikel farklılıklarla yani kısmi özdeşliklerle ilgiliyken, zeka kısmi farklılıklar içindeki bir çokluğun özdeşliği ile ilgilidir. Her ikisinin de üstün kabiliyeti en küçük benzerliklere ya da farklılıklara işaret ediyor olmasından gelir.²⁹⁶

Bu benzerlik ve farklılıklar, her bir bireyin kendi tikelliği içinden evrensel ölçütlerdeki bir moraliteye katılması bakımından önem taşır. Böylece Kantçı moralitenin temel ilkesi, a priori ve olumsal insan doğasından bağımsız bir ilke olmasına rağmen, *Antropoloji*'de de açık olduğu gibi moralite, *empirik ben*'den bağımsız bir temel üzerine inşa edilmemiştir.

Bu nedenle Kant'ın moral teorisinin entelektüel gücü, temelde onun antropolojik anlayışının bir fonksiyonu olarak anlam kazanır. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde Kant, “amaçlar krallığı” olarak tanımladığı şeyin, akıl sahibi

²⁹⁵ Patrick R. Frierson, *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge University Press, 2003:34

²⁹⁶ Immanuel Kant, *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, 1996:96 (44), Karşılaştırma: Immanuel Kant, *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, 2006:95 (44)

varlıkların ortak yasaları aracılığıyla kurulan sistematik bir birlik olduğunu söyler. Akıl sahibi varlıkların kişisel farklılıkları, aynı şekilde öznel amaçların her türlü içeriği soyutlanırsa, sistematik bir biçimde birbirine bağlanmış tüm amaçları kapsayan bir bütün yaratılabilir. Bu yüzden akıl sahibi her varlık, kendisini “yasa koyucu” olarak görmelidir.²⁹⁷

Bilindiği gibi, Kant’ta moralitenin temel ilkesi a priori bir ilke olmak zorundadır. Ona göre temel moral idelerimiz ne insanın edimsel davranışlarında ne de insansal mutlulukta bulunabilir. Zira empirik birşeyi moralitenin temellerine yerleştirdiğimizde onun bütün moral karakterini, yani görev motifini çökertebiliriz. Kant, moral yasanın bağımsızlığının ise empirik antropolojiden hareketle savunulması gerektiğini ifade eder. Zira teorinin temel ilkesi, a priori nitelikte olsa bile o, insan doğasının empirik açıklamasında, yani antropolojide temellendirilmelidir. Böylece Kant, moralitenin ilkelerinin örneklerden çıkarsanamayacağını iddia ederken, bir değerler çokluğuna yönelik itirazdan hareket eder ve aynı zamanda moral ilkelerin empirik antropolojiden ayrılması gerektiğini de ortaya koyar. Çünkü ancak a priori olan bir görev kavramı iyi eylemlerin güvenilirliğini sağlayabilir. Bu yalnızca moral yasanın buyurduğu eylemlerin zorunlu olarak bu yasaya uygun olmasını gerektirecek tarzda bir değer totolojisi değildir; daha ziyade o, moralitenin talepleri ile uyumlu olan empirik arzularımızın hiçbirinin, ne eğitim ne de alışkanlığın, akıl ve eğilimler arasında güvenilir bir uyum sağlayamayacağını ifade etmektedir.

Kant, *Eğitim* adlı eserinde, eğitimin, insana dışarıdan zorla verili bir değerler sistemini meşrulaştırmasını değil, insanın kendi doğasında bulunan “nüvelerin” açığa çıkarılmasına olanak tanıyacak bir işlevselliği ifade ettiğini ve bu nüvelerin gelişimini şansa bırakmamak adına onun gerekli olduğunu ortaya koyar. Diğer yandan zihnin gelişimi için fiziksel bir kültür tanımına dayalı bir tanımın yeterli olamayacağını

²⁹⁷ Immanuel Kant; *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev: Ionna Kuçuradi, TFK, 1996: 51

düşünen Kant, *fiziksel kültür ile pratik kültürün ayrılması gerektiğini, pratik kültürün ise moral ya da pragmatik olması gerektiğini* ifade eder.²⁹⁸ Bu durumda yukarıda da belirttiğimiz gibi, aklın gelişiminin, moral yasaların akla dikte edilmesi ile değil, kişilerin kamusal olarak kendi pratik yaşantı süreçleri içinde tesis ettikleri bir dünyanın tesisi ile gerçekleşeceğini belirtmek gerekir. Burada kültür kavramının antropoloji ile olan ilişkisinin insanlığın kültürü ile ilgili olduğunu, tikel bir kültür referansı içinde ele alınan bir antropoloji tesis edilmediğini vurgulamak gerekir. Bu meseleyi çalışmamızın ilerleyen kısımlarında ayrı bir tartışma olarak ele alacağımızdan, şimdilik Kant'ın, çağdaşı ve öğrencisi olan Herder'in görüşünün aksine, evrensel ve insan türünün başarılarına odaklanmış bir kültür tanımı içinden konuştuğunu söylemekle yetineceğiz. Kant, pragmatik antropolojisiyle, G. Markus'un da belirttiği gibi, kendi çağının “yüksek kültür” kavramsallaştırması dışında, kültürün evrensel ve türe özgü karakterinden²⁹⁹ hareket edeceği bir zemini ortaya koymuştur.

Transandantal ben kavramının Kopernikçi devrim olarak adlandırılan yapılandırılışının antropolojik incelenişini sunmaya çalıştığımız bu bölümde, çeşitli veçheleriyle eleştirel felsefeye temel sağlamış olan pragmatik bakış açısının moral-politik anlamda sunduğu imkanları tartışırken, *transandantal ben* ile *empirik ben* arasındaki diyalogun, tam olarak bir bütün içinde ya da tamamen ayrı bir biçimde ele alınamayacağını görmüş olduk. Bu durum, Kant'ın eleştirel felsefesinin gelişim süreci içinde odaklandığı sorunların ve tesis etmeye çalıştığı problemlerin bütünlüklü bir biçimde ele alınışıyla anlam kazanabilecek bir durumdur. Yine de serimlemeye çalıştığımız pragmatik bakış açısı içinde Kant, felsefe tarihinin eski sorunu olan tümel-tikel gerilimine, moral-politik planda antropolojik temelli ve evrensel geçerlilik talep eden bir çözüm geliştirmiştir. Onun antropolojisinin politika anlayışı ile ilişkilendiği

²⁹⁸ Immanuel Kant, *Education*, Trans: Annette Churton, The University of Michigan Press, 1991:67
Karşılaştırma: Immanuel Kant, *Eğitim Üzerine*, Çev: Ahmet Aydoğan, İz Yay., 2006:81

²⁹⁹ Gyorgy Markus, “Kültür Toplumu: Modernliğin Kuruluşu”, *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek*, Çev: Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yay., 1999:145

bu noktada, *transandantal ben*'in düşünömlü yargıgücü kavramı sayesinde özne-özne bağıntısı içinde kazandığı politik anlam, geleneğin ve ilgilerin tikelliğinden ve aynı zamanda önyargıların ve tahakkümcü epistemolojilerin baskısından kurtulmuş, evrensel normları bilişsel olarak tesis edebileceğimiz bir kavrayış olmasında yatar.

Kant'ın, kapasiteleri bakımından eşit bireyler olarak tanımladığı insanların akılsallıklarını nesnelleştirebilecekleri bir ide olarak kozmopolitan yurttaşlık idesi, bu kaynaklardan beslenir. Böylece Agnes Heller'ın da üzerinde durduğu gibi, bilgiyi kazanma güçleri bakımından birbirine denk hale gelen özneler sayesinde, insan türünün en belirgin özelliği olan akıl, insana ötsel bir kimlik kazandıran bir yeti olarak antropolojik anlamda bir demokrasiyi ortaya koymuş olmaktadır.³⁰⁰

Kozmopolitan Antropoloji

Kant'ın insan idesi, teorik ifadesini onun kozmopolitan yurttaşlık anlayışında bulur. Bu hipotez, kendisini Kant'ın insanlık idesine ve ilerleme düşüncesine politik içerik kazandırma girişimi olarak tanımlanabilecek *federal uluslar birliği* idealine ve aynı zamanda onun felsefi antropolojisinin akılsal ve moral temellerdeki genelleşebilir ve evrenselleşebilir karakterine dayandırmaktadır. Kant'ın kozmopolitanizmi, evrensel ve moral karakteristiği nedeniyle, otonomi kavramının koşulu olan özgürlüğü ve bütünlük idesinin koşulu olan barışı öngerektirir. Özgürlük ve barış ilkesi temelinde tesis edilen kozmopolitan yurttaşlık, tıpkı *Antropoloji*'deki insan kavrayışında olduğu gibi hem koşulsuz totalitenin belirlenimi altındaki despotik ve edilgen yapıya, hem de belli bir tikellik alanında yaratılan öznelliğin solipsizmine bir karşı duruştur. Bu karşı duruş, insan doğasının ontolojik bir öz kavrayışı temelindeki kavranılışının Kant'ın pragmatik antropolojisiyle aşıldığı noktada yeni politik imkanlar sunmaktadır.

³⁰⁰ Agnes Heller, *Renaissance Man*, Trans: R.E.Allen, Routledge and Kegan Paul, 1978:135-136

Fakülteler Çatışması'nın ikinci kısmında Kant eski bir soruyu yineler: “İnsan türü daimi olarak gelişmekte midir?” Bu soru, Kant’ın insansal kapasitelerden hareketle ortaya koymuş olduğu “kolektif bir biçimde eyleme” kapasitesinin otonom-kozmopolitan bir yurttaşlık anlayışına dönüştüğü noktayı temsil eder. H. Huang’a göre, Kant burada insan türünün tarihte sürekli olarak daha iyiye doğru gelişme kapasitesine olan sonsuz güvenini ifade eder. Kant’ın bu düşüncesi, Fransız devriminin etkisinde biçimlenmiştir ve onun Fransız devrimine olan hayranlığının temelinde özgürlük ve eşitlik kavramlarından ziyade kolektif biraradalığa verdiği önem yatmaktadır. Kant’ın antropolojisinin üzerinde yükseldiği kolektif birliktelik kavramı, onun eleştirel felsefesinin temel motiflerinden biridir.³⁰¹ Ancak belirtmek gerekir ki devrimin sloganı olan özgürlük-eşitlik-kardeşlik üçlemesinin anlamı Kantçı terminolojide oldukça farklılaşmış ve Arendt’in de üzerinde durduğu gibi demokratik politik toplumun doğuşunu simgeleyen bu kavramlar, Kant’ın özne-özne ilişkisine dair temellendirmelerini, politik bir zemine taşımanın olanağını yaratmıştır.³⁰² Bu görüş dahilinde incelendiğinde Kant’ın felsefi antropolojisinin, pratik ve politik anlamda zengin bir içeriğe sahip olduğu görülür.

Kant’a göre insan moral bakımdan mükemmel ya da zayıf olarak doğmaz. Yine de tarihsel bir öngörüyle insan türünün kendi karakteri ve kapasitesiyle daha ileriye gidebileceği fikrine ulaşması doğal ve gerekli bir durumdur. Buradaki insan tasarımı, Kant’ın Fransız Devrimi sırasında aktörün değil, seyircinin düşünme biçimini alımlayışı ile bir ortaklık içermektedir. Fransız Devrimindeki seyirci, evrensel ve tarafsız bir gözle kendi düşüncesini kamusal olarak ilan etmenin riskini alan kişidir. Seyircinin düşünme biçimindeki evrensellik ise insan türünün genelleşebilir ve ortak karakterini gösterir. Bu tarafsızlık, öz-çıkarla ilişkili değildir; bilakis insanlığın daha iyiye doğru ilerlemeyi ümit etmesini mümkün kılacak moral bir karakterin varlığının

³⁰¹ Hsuan Huang; *No Safe Place: A Reflection on Humanity*, Kaynak: <http://www.isud.org/Huang.doc>

³⁰² Bkz: Hannah Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, Ed: Ronald Beiner, University of Chicago Press, 1992

göstergesidir. Bu nedenle Kant'a göre insan türü bu amaca yönelik *doğal* bir eğilime sahiptir.³⁰³ Bu eğilim, insan türünün mücadele etmesini gerektiren dikenli bir yoldan geçmeyi zorunlu kılsa da insan, bu eğilime ve yetiye sahiptir ve bu amaca eninde sonunda ulaşacaktır.³⁰⁴

Belirtmek gerekir ki Kant'ın ilerlemeden kastettiği şey, pozitivist bir ilerlemecilik değil, insanlığın moral tarihinde varsaydığı hipotetik bir ilerleme fikridir. Kant'ın, moralitenin en yüksek ereğine ve özgürlüğün görünüş dünyasındaki gerçekleşmesine yönelik olarak insan doğasında verili bir içeriğin olmadığını öne sürmesi, insanların ortaklaşa kendi dünyaları içinden kurdukları bir yapıyı vaat etmesiyle antropolojik ve politik anlamda bir kırılma noktası olmuştur. Bu nedenle bu moral dönüşüm ve ilerleme fikri, insanların tek başına bireyler olarak gerçekleştirebilecekleri türden öznel bir ideal ya da kendi doğalarına aşkın bir varlığın onlara verdiği bir belirlenim olarak da düşünülemez.

Bir yaratığın bütün doğal yetenekleri kendi amaçlarına ergeç uygun gelecek bir tarzda gelişmeleri yönünde belirlenmiştir. (...) İnsanda (yeryüzünde akıl sahibi tek yaratık olarak) aklın kullanımına yönelik doğal yetenekler, tam olarak bireyde değil, ancak türde gelişebilirler.³⁰⁵

Kant burada, *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*'de olduğu gibi, insanlığın *tür* olarak ele alınışını yansıtmakta ve insanı bir *amaçlılık* içinde tanımlamaktadır. Kant'a göre tür olarak insanın amaçlılığı bireysel amaçlarla zıt bir yönde ilerleyebilir; ancak *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme*'de de belirttiği gibi, akılsallık bunun güvencesidir ve bu amaçlılık olmaksızın öznenin kendi öznelliği dahi tesis edilemeyecek, moral-politik yaşantının gerektirdiği koşullar sağlanamayacaktır. Kant'a

³⁰³ Immanuel Kant, *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, Trans V.L.Dowdell, Southern Illinois Press, 1996: 149

³⁰⁴ A.g.e. s: 32

³⁰⁵ Immanuel Kant, *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Evrensel Bir Tarih Düşüncesi*, çev: Uluğ Nutku, Yazko Felsefe Yazıları, 4. Kitap, 1982

göre öznenin kendi bütünlüğünü sağlaması için toplumsallaşması ve bu toplumsallaşma sürecinde kendisi dışındaki bir dolayımından geçmesi, yani insansallaşmanın temel ve kaçınılmaz koşulu olan öznelerarası ilişki biçimini kurması gerekir. Bu akılyürütme ile Kant, birlik ve çokluk sorununu öznelerarası bağıntı üzerinde kurulan otonom ve evrensel bir yaşantı kipinin içinde çözmeyi denemektedir. Bu evrensel yaşantı kipi, onun bir siyasal yapı olmaktan çok birlikte yaşamamanın en barışçıl örneği olarak sunduğu kozmopolitan toplum idealini yansıtmaktadır.

Birlikte yaşamamanın bir bağıntı kategorisi olarak ilk tanımlanışı Rousseau'nun uygarlık eleştirisinde gerçekleşmiştir. Cassirer'in de belirttiği gibi, Kant'a göre Rousseau, doğa durumu ile uygar durum arasında yaptığı ayrım, insanın moraliteye ve irade özgürlüğüne dayalı insansal karakterini, yani insanlık (mankind) kavramını öne çıkarmıştır.³⁰⁶ Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi Kant, Rousseau'nun hem yöntemini, hem de onun *genel irade* kavramının belirlenimi altında ideal toplum tipi olarak öngördüğü *pathos* toplumunu eleştirmektedir. Kant'a göre Rousseau'nun evrensel bir bağıntı olarak tesis ettiği *genel irade* kavramı otonomi kaybına, *pathos* varlığı olarak tesis ettiği insan kavrayışı ise irade özgürlüğünden uzaklaşılmasına yol açacaktır. Bu nedenle Rousseau'nun, özneliği toplumsala yönelik total bakış açısının belirlenimine hapsedecek tarzdaki bütünlüğe ulaşma çabası, Kant için kabul edilemez bir durumdur. Bunun yanı sıra Kant, daha önce de üzerinde durduğumuz gibi, evrenselliğin Rousseau'da olduğu gibi romantik olanın kuruculuğuna dayalı olarak tesis edilemeyeceğini öne sürer.

Kozmopolitanizm, Kant için iki dünyanın yurttaşı olmayı ifade eder: Hem *polis*'in yani yerel bir topluluğun hem de dünya çapındaki bir insanlık topluluğunun. Dünya çapındaki bir yurttaşlar topluluğunun üyesi olmak, aynı zamanda uluslararası barışı gerektirir ve Kant bunu *Ebedi Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme*'de hukukun ve

³⁰⁶ Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe - Two Essays*; Princeton University Press, 1947:34-35

yasanın denetimindeki bir öznelarasılık ve iletişimsellik durumu olarak konumlandırır. Bu nedenle dünya yurttaşlığı hukukunun dayandığı ilkelerin, ortak bir dünyayı paylaşma idesine göre düzenlenmesi gerektiğini öne sürer.

Diğer yandan kozmopolitanlık, Aydınlanma Düşüncesi ile Alman Romantizminin ayrıldığı zeminde, Kantçı antropolojinin etik ya da bilimsel meselelere dair sunduğu dünya görüşüdür. Kant için *kişi*, belli bir kültürün, dilin ya da tarihin öznesi olmakla değil, sadece insan olmaklığı ve insan olmaklığının getirdiği ortaklık duygusu nedeniyle dünya toplumunun bir üyesidir.

Kant, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde *sensus communis*'in üç maksimini şu şekilde sıralamıştır: “1-Kendi kendine düşünmek, 2- Kendisini başkalarının yerine koyarak düşünmek, 3- Daima tutarlı düşünmek. Birinci maksim önyargısız düşünmenin, ikincisi genişletilmiş düşünmenin, üçüncüsü de tutarlı düşünmenin maksimidir.”³⁰⁷

Yukarıda antropolojide kaynaklarını gösterdiğimiz *sensus communis*'in tam içeriğini betimlediği bu metinde Kant için *sensus communis*, insanın kendi öznel duyusunun insanlığın ortak aklı ile karşılaşmasından doğan bir yargılama, hesaba katma ve birlikte düşünme biçimidir. O halde diyebiliriz ki kozmopolitan dünya görüşünde *insan*, ulus, etnisite, sınıf, din, v.b. kategorikleştirme ve tanımlamalara bağlanma noktasındaki belirlenimlerinden kurtulmakta ve evrensel ve genel bir iletişimsellik edimine yönelik olarak özgürleşmektedir. Aynı zamanda kozmopolitan bir antropoloji insana, *akılsallık* ve *dünyalılık* kavramları ile çizdiği çerçeve içinde ulaşmayı amaçlayarak ontolojik projeyi de aşmış görünmektedir. Aslında bu, bir bakıma komüniteryenlerin tarihsel olarak belirlenmiş, kolektif ve kültürel özdeşliğe dayalı görüşlerine de bir alternatiftir. Çünkü kozmopolitanlık, yurtseverlik ya da grup duygusunun yerine aklı, komüniteryanlığın yerine evrenselciliği koyan bir politik imkandır. Bu nedenle çokkültürcülükten ve kültürel rölativizmden ayrılması gereken kozmopolitanlık,

³⁰⁷ Immanuel Kant, *The Critique of Judgement*, Trans: J.C. Meredith, Oxford University Press, 1980:152

Kant'ın eylemselliği ve genelleşebilirliği temel alan moral-politik anlayışının, antropolojisi ile kesiştiği noktada durmaktadır.

Kantçı perspektiften kozmopolitanlık, insanlığın kendi iç ilişkileri ile tesis edeceği formel bir öngörü ve ideal olarak diyalektik ya da düz çizgisel olmayan bir tasarıdır. Bu nedenle de site ya da devlet formundaki bir siyasal organizasyon biçimi ile sınırlı olmayan, politika ile moralin iç içe geçmesiyle moral bir zorunluluk haline gelen bir düşüncedir. Kozmopolitanlık, bütün insanlığı gözetecek temel bir ideale olan bağlılığı ve insansal özgürleşimi sağlamalı ve bu özgürleşime engel olacak türden her türlü baskı ya da engellenme biçimlerini (özdeşlik tasarımını, etnik ya da ulusal temeldeki bağlanma duygusunu, v.b.) dışarıda bırakmalıdır. Bu vasıfları nedeniyle Kantçı kozmopolitan düşüncenin globalleşme kavramına dayanan yerleşik/geleneksel kozmopolitanlıktan ayrılması gerekir. Kantçı temellerdeki çağdaş kozmopolitanlık, her şeyden önce geleceğe dair bir öngörü ve hatta bir manifestodur. Buradaki özgürleştirici *telos*, bilişsel yetilerin analizine dayanan bir felsefi antropolojinin geniş ufkunda dünya barışına, iletişilebilirliğe ve genelleşilebilirliğe alan açılmasını sağlamaktadır.

Bu imkan, aslında Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'sinden itibaren insanı bir dolayımında tanımlamasının teorik sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Gerek insan-doğa arasında tesis edilen dolayım (*Saf Aklın Eleştirisi*), gerekse kategorik imperatifin öznelarası bağıntıyı tesis edici niteliği (*Pratik Aklın Eleştirisi*), *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*'de de, genelleşilebilirliği sağlayan bilişsel yetilerin analizi içinde, evrenselliği ve kozmopolitan yaşam biçimini tesis edecek biçimde sürdürülür:

İnsan soyu kolektivite içinde düşünüldüğünde bunun anlamı çok sayıda insanın daimi bir biçimde birarada yaşamasıdır. İnsanlar barış olmaksızın birarada bulunamazlar ve başkaları ile aralarında doğacak çatışmalardan kaçınamazlar. Sonuçta, gerek doğanın gerekse kendilerinin koydukları yasalar tarafından sürekli

olarak tehdit edildiği halde genellikle bir birleşmeye doğru ilerleyen kozmopolitan topluma doğru yönlendirildiklerini hissederler.³⁰⁸

Buradaki yönelim teleolojik değil, daha çok iradi bir yönelimdir ve bu yönelimin kaynağı doğada değil bizim akılsal kapasitelerimizdedir. Kant burada aklın düzenleyici işlevini, iyi iradeyi üretme görevi ile bağlamaktadır.

Kant’a göre kozmopolitan toplum, düzenleyici ve kendinde ulaşılamaz bir ide olsa bile, insanlar daima bütünlüğü sürdürme sevgisi ile bağlandıkları toplumun gerçekleşmesini ümit etmelidirler.³⁰⁹ O halde insan soyu olarak kavramamız gereken en önemli şey, diğerleri ile birlikte kozmopolitan bir bağla bütünlüşmüş bir gelecek için mücadele etmektir.

Kant’a bu sürecin nerede biteceği sorusu yöneltildiğinde alınacak cevap ise insanlığın bu soruyu sormaya devam edeceğidir.³¹⁰ Arendt’in de belirttiği gibi, Kant’a göre insan hayatının anlamı bütünün içinde açığa çıkabileceğinden ve insanlık tarihinin ilerleme süreci sonsuz olduğundan, hiçbir insan nesli bu sorunun cevabını öğrenemeyecektir.³¹¹ Çünkü Kant, moral bir varlık olarak insanın şu soruyu soramayacağını ifade eder: Varoluşumun amacı nedir/hangi amaca yöneliktir? Onun kendinde varoluşu kendi içinde en yüksek ereğini taşır ve bu erek onun kendisine konu edinebildiği, kendisini bağlayabildiği ya da kendi doğasındaki olanaklar ile karşı koyabildiği bir erektir. Başka bir deyişle bu erek, zorunlu ve onun doğasına aşkın bir kategoriye dahil olamaz. Öte yandan bu ereğin güdüleyici ilkesi bir ihtiyaçlar sistemine dahil olmanın gerektirdiği karşılıklı istekler ya da yönelimler de olamaz. Ancak belirtmek gerekir ki

³⁰⁸ Immanuel Kant; *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, Trans: V.L.Dowdell, Southern Illinois Press, 1996: 249

³⁰⁹ A.g.e. s: 249

³¹⁰ Immanuel Kant, *The Critique of Judgement*, Trans: J.C. Meredith, Oxford University Press, 1980:436

³¹¹ Hannah Arendt; *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, Ed: Ronald Beiner, The University of Chicago Press, 1992: 58 Karşılaştırma: Hannah Arendt; *Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar*, Çev: Y.Tezgiden, Cogito sayı: 41-42, YKY, 2005:358,359

Kant'ın burada erek sözcüğünü kullanması, toplumsallığın, insanlığın ulaşması gereken nihai bir hedefi olduğunu göstermez, dolayısıyla burada teleolojik bir tasarımın söz konusu olduğu söylenemez. Arendt'in de belirttiği gibi Kant, toplumsallığı *insanın insanlığının hedefi* olarak değil, *kökeni* olarak düşünmüştür.³¹² Zira o, yargılama edimi sayesinde diğerlerini hesaba katmanın, diğerlerinin varlığını önkoşul olarak görmenin kılavuz ilkesini tesis etmeye çalışmaktadır.

Kant, tam da bu nedenle *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde etiğin rasyonel parçası olan saf moraliteyi empirik parçası olan pratik antropolojiden ayırmıştı. *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*'de ise antropolojik incelemeyi rasyonel teorikleştirme etkinliğinin değil, empirik gözlemin bir konusu haline getirmekteydi. Çünkü Kant'a göre salt zihinsel süreçler üzerine olan gözlemler, yani spekülatif teorikleştirme etkinliği boş bir çabadır. Öyleyse kusursuz bir antropolojik inceleme aynı zamanda empirik gözlemleri de içermelidir.

Kant'ın antropolojisinin empirik olup olmadığı sorusunun iki önemli boyutu vardır. Bunlardan birincisi, antropolojinin kendi metodu içinde empirik olarak ele alınıp alınamayacağı sorusudur. Antropolojik bir inceleme empirik bir sorgulamayı gerçekleştirebilir mi? İkinci soru, antropolojinin konusunun empirik olup olamayacağı sorusudur. Özgür bir varlık olarak antropolojinin konusu haline gelen insan, numenal bir fail midir yoksa insanlar bu dünyada gözlemlere dayalı olarak açıklanabilir varlıklar mıdır?

Bu soruların cevabı, daha önce de ortaya koymaya çalıştığımız gibi, Kant'ın felsefi antropolojisi ile eleştirel felsefesinin bir bütün olarak okunmasında yatar. Kant'ın antropolojisi ile onun eleştirel felsefesi arasındaki ilişki temel bir ilişkidir ve bu nedenle antropolojinin, insanı akıl sahibi bir canlı olarak tanımlamasının ardından Kant, bunu bir yurttaşlık tanımı çerçevesinde ele alarak politikanın kavramına

³¹² A.g.e.,s: 374

dönüştürür. Dolayısıyla o, rasyonel bir temelde kurduğu eleştirel felsefeyi, antropolojisinde empirik bir açıklama tarzını da içine alacak biçimde tamamlarken, aynı zamanda bunu politik idealleriyle de birleştirmektedir. O halde kabaca Kant'ın antropolojisinin onun pratik-politik temellendirmelerinin zeminini sağladığını öne sürebiliriz.

Bilindiği gibi Kant'a göre antropoloji, *dünya* bilgisinin ve özel olarak da bir *dünya yurttaşı* olan insana ilişkin bilginin bir formudur. Kant'ın pragmatik antropolojisi ne insan fizyolojisi ne de insan psikolojisi gibi bilimsel bir inceleme etkinliğidir. Diğer yandan Kant, insanın kendisini görünür kıldığı alan dışında kalan *numenal* alan bilinemez olduğundan, insansal olanı *fenomenal* alanda aramak gerektiğini düşünür. Bu nedenle antropolojinin konusu *doğada verili bir kavram* olarak insan değil, kendi bilinçli eyleminin ve sosyal konum ve bağıntılarının belirlediği insansal varlık, yani *kültürün ve dilin ögesi* olarak insandır.³¹³ Kant, hem doğanın hem kültürün ürünü olarak ele aldığı insanı, bütün insanlar ile olan bağıntısından dolayı çoğulluğu barındıran bir kavram olarak düşünür. Özne ile nesne arasındaki ilişki bir totolojidir, oysaki öznenin diğer öznelerle olan ilişkisi bize bir tanım verir. O halde insanın kendi tanımına ulaşması, yapıp ettiklerine; özsel değil *yapma olana* dönük empirik bir inceleme ile mümkündür.

Kant, *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*'de, öncelikle insanın kendini bilme ya ya tanıma yetisini açıklarken, “ben” bilincinin anlıktan, anlama yetisinden gelen bir bilinç olarak diğerlerinin dolayımından geçmiş olmasının gerekliliğini ortaya koymuştu. Daha önce de üzerinde durduğumuz gibi, *ben*'in kuruluşunu açıklamak üzere verilmiş olan “Carl yemek yemek istiyor, gitmek istiyor” vb. cümlelerde, ‘ben’ zamirinin bir çocuk tarafından oldukça geç (belki bir yıl sonra) kullanılmaya

³¹³ Angelica Nuzzo; *Kant and Unity Of Reason*, Purdue University Press, 2005:23

başlamasının³¹⁴ Kant için önemi, *ben*'in kendisini temsillerde kurmuş olduğuna dair bir örnek teşkil etmesidir.

Beatrice Longuenesse, Kant'ın bu örneği vermesindeki en önemli nedenin, insanın kavramsallaştırmayı öğrendiği anda “ben”in temsili haline gelmesi olduğunu ileri sürer. O halde anlama yetisi ancak kendisini biçimlendirecek diskursif kavramlarla yani karşılaştırma, refleksiyon ve soyutlamalar tarafından oluşturulan evrensel *temsillerle* düşünme edimini gerçekleştirebilir.³¹⁵ Bu, “ben düşünüyorum” cümlesindeki *ben*'in, *ben-diğeri* arasında temsile dayalı dolayımı kurması sonucunda bilincin sentetik birliğinin fenomenal dünyada edimselleşmesi anlamına gelir. İnsansal yaşamı yönlendirecek akılsallığın deneyimin formlarında görülen birleştirici niteliği, ortak bağıntıları tesis ederek birlikte yaşamının karşılıklı onay ve iletişimselliğe dayalı barışçıl temellerini sunmaktadır.

Yargıgücünün Eleştirisi'nde Kant, insanlığı (Menschheit) hem evrensel bir sempatiye olan duyarlılık, hem de iletişimselliği ifade eden bir evrenselliğe bağlanma kabiliyeti olarak tanımlar. Bu iki nitelik birleştiği anda insansal yaşama uygun bir toplum olma eğilimini tesis eder ve insan, ancak bu yolla insansal nitelikleri hayvansal niteliklerden ayırabilir. Başka bir deyişle insanları hayvanlardan ayıran temel nitelik, onların evrensel düşünce kipi içinde ve sempati duygusu temelinde iletişebilir olmalarıdır. Toplum olma eğilimi olarak adlandırılan bu yeti, Kant için hem insanın toplum olma yönündeki *kapasitesini* hem de *eğilimini* ifade eder. Kant'a göre, bir bakıma “insanlar

³¹⁴ Immanuel Kant, *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, tr: V.L.Dowdell, Southern Illinious Press, 1996: 9

³¹⁵ Beatrice Longuenesse, *Kant and The Capacity to Judge*, Trans: C.T. Wolfe, Princeton University Press, 1998:68

daima sivil toplumun bir üyesidirler³¹⁶ ve daima bir toplumun parçası olmaya ihtiyaç hissederler:

Güzele yönelik empirik ilgi yalnızca bir toplum içinde mümkündür. Biz toplum olma duygusunun ve sosyalleşebilirliğe yönelik eğilimin insanlık için doğal olduğunu,, insanın toplum içindeki yaratımının insan olmanın ve insanlığın temel niteliklerinden biri olduğunu kabul edersek, o zaman beğeniyi, iletilebilirliği sağlayan her ne varsa, hatta duygularımızı bile yargılayan bir yeti olarak görebiliriz; böylece beğeni yargısının herkesin doğal güdülerinin üstüne çıkan bir yeti olduğunu söyleyebiliriz.³¹⁷

İnsansal toplumun oluşması için de hayvansal güdülerin ve hoşlanma duygusunun disiplin altına alınması gerekir. Çünkü toplum dışı toplumsallık, aynı zamanda insanın antagonist yapısını açığa vurur ve ortak olan ile bireysel olan, özgürlük ile yasa arasındaki gerilimi ortaya koyar. Kant bu gerilimin de yine ortak yaşantı formları içinde irade özgürlüğü ve otonomiye dayalı olarak aşılacağını düşünür. Öte yandan toplum dışı toplumsallığı ilerleme idesi ile bağlayan Kant, burada doğanın gizli planı kavramına başvurur. Doğa insana bu yeteneklerini kendisini geliştirmesi için vermiştir ve doğadaki *telos* bizim kılavuz (heuristic) idemiz olmalıdır.

Kant, doğadaki erekselliği teleolojik anlamda insansal yaşama uyarlamaz; aksine bunu akılsal kapasitelere ait bir kategori olarak düşünür. Bu da tarihi ve ilerleme düşüncesini yaratır. Yargıgücümüz, doğa ile kurduğu analogide insanı, *sanki erekler koyan* bir aklın ürünüymüş gibi görür. Bu hipotetik görüşün Kant için anlamı, doğada olduğu gibi tarihte de bir erek aramanın sonucu olarak *rastlantısallıktan* ve *amaçsızlıktan* kurtulmaktır.

Buradan da anlaşılacağı gibi, Kant'ın tarih anlayışı da antropolojik argümanlarından beslenmektedir. Kant'ın tarih felsefesinin iki ana bileşeni, antropoloji ve kozmopolitan

³¹⁶ Immanuel Kant, *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, Trans: V.L.Dowdell, Southern Illinois Press, 1996: 247

³¹⁷ Immanuel Kant, *The Critique of Judgement*, Trans: J.C. Meredith, Oxford University Press, 1980:155

toplum teorisidir ve her iki bileşen de insana kendi türünün bir üyesi olarak *sınırlılığını* öğretir. İnsan, zamana ve tikel bir amaca yönelik eylemleri ile bu sınırlılığının bilincine varır, ancak bu farkındalık aynı zamanda onun kendi yeteneklerini keşfetme ve kendini gerçekleştirme yoluyla sınırsızlığını da keşfettiği bir ana tekabül eder.

İnsan kendi türü içinde bu yeteneklerini geliştirirken aynı zamanda toplumda kalıcı olmak ister ve bu isteğin en tipik örneği de mülkiyet arzusudur. Mülkiyet arzusunun yaratacağı çatışma durumu kaçınılmazdır. Ancak bu çatışma durumunun aşılması da yine akılsal yeteneklerin geliştirilmesi ve üstün doğal yeteneklerin açığa çıkması ile mümkündür. Kant'a göre bu çatışmanın kendisi insanlık kültürünün tesis edilmesine yönelik olarak doğanın amaçladığı bu gizli planın araçlarından biridir

Yetenekler aracılığı ile kültürün gelişmesinin bir diğer yolu da savaştır. Savaş, Kant'a göre kültürü oluşturmak üzere en yüksek yeteneklerimizi ortaya çıkaracak bir güdüleyicidir ve tıpkı öz-sevgi gibi insan doğasının paradoksal yapısına bir örnektir.³¹⁸ Savaş, uygar toplumu insanlığın yazgısı olan kozmopolitan bir topluma dönüştürmenin yolunu açacaktır. Kant, iç ya da dış savaşın insanlık için olabilecek en kötü şey olduğunu, ama bir yandan da ilkel doğa durumundan uygar duruma geçişin ana etkeni olduğunu öne sürer. Benzer biçimde savaş, büyük bir felaket olmasına rağmen uygar durumdan kozmopolitan duruma geçmemize yardımcı olabilir. Bu, insan türünün kendi çabası ile kendisiyle birlikte geleceğe taşıyacağı iyi şeyleri beraberinde getirdiği ve geleceğe yönelik böyle bir eğilimi içinde barındırdığı anlamına gelir.³¹⁹

Kant burada insanın antagonist yapısından kozmopolitan yapısına doğru bir evrilmeye işaret etmekte, ortak yaşam kipinin hipotetik karakterini insan doğasının doğal eğilimleri ile bağlamaktadır. Başka bir deyişle pragmatik bir antropolojinin

³¹⁸ A.g.e. s:433

³¹⁹ Immanuel Kant, *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, Trans: V.L.Dowdell, Southern Illinious Press, 1996: 247-249

olanaklarından kozmopolitan idealleri türetmektedir. M. Saji'nin belirttiği gibi, kozmopolitan toplum idesi, ruhun ölümsüzlüğü, insanlığın yazgısı, en yüksek iyi, tarihin amacı ya da ebedi barış gibi aklın bir idesidir ve insan aklı bunlara ulaşmak için durdurulamaz bir özlem içindedir.³²⁰

Diğer yandan *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*'de Kant kozmopolitan bir toplumdan söz ederken şu ifadeleri kullanır:

Kozmopolitan toplum kendinde ulaşılmaz bir idedir, ancak (en şiddetli eylemlerin ve hareketlerin ortasında kalmış barış bekleyen insanların umduğu) kurucu bir ilke değildir. Bu insan türünün yazgısı olarak kozmopolitan toplumun yararlılığını talep eden düzenleyici bir idedir.³²¹

Kant burada bu ifadeyi daha ileri götürmez. Ancak bu pasaj Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'sinde aklın kurucu işlevinin yerine düzenleyici işlevini öne çıkarmasındaki niyeti ile birlikte okunduğunda, kozmopolitan yazgının metafiziksel bir hakikat olmadığı anlaşılır.³²² Kant, bütün eleştirel felsefesinde, insanların kendi tikel ilgilerini gerçekleştirme arzusundan kaynaklanan her türlü çatışmayı, savaşı ve insansal dünyanın yıkımına yol açacak felaketi ortadan kaldıracak evrensel bir adalet, hukuk ve yasallık temelinde bu ilgilerin gerçekleşmesinin teorik ve pratik ilkelerini tesis etmeye çalışır. Bu nedenle Kant, öznelerarası bir yargılama ediminin gerçekleştirilmesiyle yasallığın tesis edilebileceği fikrinden hareketle, toplumsal düzenin oluşturulmasının koşulunu da devletlerarası ilişkilerin yasa ve ilke temelindeki karşılıklı bağıntısında görür:

Yetkin bir yurttaşlık anayasasının yapılması sorunu, başka devletlerle yasal, ilkeli bir dış ilişki sorununa bağlıdır ve bu ikincisi çözülmeden birincisi de

³²⁰ Moto Saji, *Revisiting Kant on Cosmopolitanism and Nationalism*, Kaynak: <http://criticalsense.berkeley.edu>

³²¹ Immanuel Kant, *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, Trans: V.L.Dowdell, Southern Illinois Press, 1996:249

³²² Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Trans: Norman Kemp Smith, St Martin Press, 1965: 209, 259, 455, 487, 531

çözülemez... Aklın gösterdiği yön, yasadız vahşilik durumundan çıkmak ve bir halklar federasyonuna girmektir... Doğa düzenini parçaları bakımından ereğe uygunluk, ama bütün olarak erekten yoksunluk olarak tanımlamak mümkün müdür?³²³

Burada hemen *sensus communis*'in maksimlerini hatırlamak yerinde olacaktır. Bu maksimlerden ikincisinin temsil ettiği zihnin genişlemesi, barışı tesis edecek bir olanak olarak karşımıza çıkar. Bu, sözleşme teorilerindeki uzlaşmayı değil, yurttaşların diğerleriyle bir yükümlülük ve sempati ilişkisi içinde kazandıkları bir olanak olarak, akılsal yetilerin moraliteyi tesis edecek biçimde kullanımını gerektirir. C. G. Rayn'ın da belirttiği gibi, kozmopolitanlık ideali, bu yönüyle evrensel taleplerin somutlaşması olarak³²⁴ Kant'ın felsefesinde, *antropos*'un kendisini gerçekleştireceği bir dünya olarak anlam kazanmaktadır.

Diğer yandan Kant, ulus-devletin aşırılıklarının ve hastalıklarının somut örneği olan coşkunluk (*Schwärmere*) ve hezeyan durumunu (*Wahn*) da eleştirir. Daha önce ortaya koymuş olduğumuz ve *ben*'in kuruluşunda bilişsel yetilerin hastalıklı yapısı olarak tanım bulan bu hezeyan ve coşkunluk durumu, Kant için birlikte ve barış içinde yaşamının bir ilkesi olamaz. Zira Kant, bunların politik formlarının aklın politik alandaki işleyişini bozduğunu düşünür. Bu durumun bir sonucu, Kant'ın eleştirel felsefesi ile kozmopolitanlığı arasındaki sistematik paralelliğin en önemli bileşeninin, yani öznelerarası dolayımın ortadan kaldırılmasıdır. Ulusçuluk, Kant'ın antropolojisinde olsa olsa aklın metafizik yöneliminin ve aynı zamanda insanların bu yönelimi tamamlamadaki ortak çabasının bir gösterimi olabilir.

Bu noktada antropoloji Kant için normatif bir projedir, ancak bu normativitenin kaynakları duygu ve düşüncelerin ifadesinde şekillenmez. Kant'ın antropolojisinin

³²³ Immanuel Kant, *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Evrensel Bir Tarih Düşüncesi*, Çev: Uluğ Nutku, Yazko Felsefe Yazıları, 4. Kitap, 1982: 27-28

³²⁴ Claes G. Ryn, *A Common Human Ground: Universality and Particularity in a Multicultural World*, University of Missouri Press, 2003: 25

Herder'in antropolojisinden ayrılan ve antropoloji tarihinde özellikle eleştirel teoride yarattığı problemlerle birlikte ortaya koyduğu bakış açısı ve amaçları bakımından büyük bir gelişme olarak adlandırılan yönü budur. Kant'a göre bir şeyin özü onun insan olmaklığında yatar ve insan olmanın anlamı duygularda ifade bulan *otantisite* değil, *gelişme* ve *mükemmeleşebilme* yetisidir.³²⁵ Van De Pitte'nin ifadesiyle: "Kant'ın felsefesi bütünüyle tek bir amaca yöneliktir: İnsan doğasının temel yasa ve ilkelerinin analizi yoluyla kusursuz bir insansal yazgıyı açığa çıkarmak ve bunu başarmak için ne yapılabileceğini göstermek"³²⁶.

Pitte burada muhtemeldir ki insan doğasının empirik analizlerini kastetmemektedir. İnsan doğası kavramı, doğanın insana hazır verdiği nitelikleri değil, bunların kullanımına yönelik bilinç, irade ve moralite birliğini ifade etmektedir. Doğa bize ilk koşulları verir; insan doğası ise eğitim, gelişme ve tarihsel süreçteki diğer kazanımlar sonucunda insanın kendisini doğanın ürünü olarak görmek yerine, içine dahil olduğu doğa kavramının farkına varması ve bu doğadaki dönüştürücü gücünü keşfetmesiyle ortaya çıkar. Bu, insanın aklın sınırlarını ve kendi sosyal gelişmişlik durumunu aşması ve moral yazgısı/geleceği için mücadele etmesi anlamına gelir. Ancak bu durumda eleştirel ve dönüştürücü bir işleve sahip olan insansal akıl, kendisini kendi fiziksel durum ve koşullarından hareketle kavramsallaştıramaz.

Bu, insanın kendi yazgısını açığa çıkarmak için ne yapabileceğini keşfetme göreviyle tanımlanmış olduğu bir doğaya sahip olduğu anlamına gelir. Eyleminin kılavuzunun kaynağı olarak insan doğasını insanın kendi eylemine koyduğu ilke olarak tasavvur etmek, bu doğanın yasa formunda dışsallaşacağını beyan etmektir. Bu nedenle Kant'a göre yasallık, insanın, sadece diğerlerine ya da bir diğerine bağlanma formu değildir;

³²⁵ Bkz. Allen Wood, "Kant and the Problem of Human Nature", *Essays on Kant's Anthropology* Ed: B. Jacobs, B. & Kain, Cambridge University Press, 2003

²⁹⁷ Bkz. Frederick P. Van De Pitte, *Introduction to Kant's Anthropology From a Pragmatic Point of View* Southern Illinois University 1996. Daha ayrıntılı bilgi için aynı zamanda bkz., *Kant as Philosophical Anthropologist* Frederic Van de Pitte, Martinus Nijhoff, 1971.

yasallık, öncelikle insanın kendisini moral bir varlık olarak kurmasının ifadesidir. *Antropoloji*'nin, yasallığın empirik kaynaklarını göstermesi bakımından Kantçı normativitenin temellerinin aranacağı metin olmasının nedeni budur.

O halde *Antropoloji*, insanlığın kendi geleceğine yöneliminin evrensel kılavuzlarının bilgisini de verecektir. Herder'e göre antropolojiyi benimsemek, insanlığın farklılık ve çeşitlilik formları içinde yol aldığını ve insanın bütünlüğünün insansal iyilere (ve daha çok *ethos*'a) yönelik bir bağlanma formunu gerektirdiğini bilmek ve bunu yüceltmektir. Kant'a göre ise antropolojiyi benimsemek, insanın kendi geleceğine görev ve ilkelerle bağlanması ve bunun insanın tarihsel yazgısı olduğunu düşünmektir. Kant ve Herder arasındaki doğrudan olduğunu bildiğimiz bu tartışmayı kısaca ele almak, antropolojinin insanlık idesi bakımından taşıdığı normatif niteliği kavramak bakımından önemlidir.

Kantçı antropolojinin dayandığı moral evrenselciliği ve normativiteyi dışarıda bırakan Herderci antropoloji, normativiteyi belirsiz bir iç duygu formundaki *otantisite* kavramında bulur. Herder'e göre duygular bir farkındalık tarzıdır ve düşünsel içerikler bu farkındalığa içkindir. Bu nedenle özgürlüğün gerçekleşmesi, insanların tasavvurlarındaki örtük imgelerin açığa çıkarılması ve bunun dil ve sanattaki ifadesi ile mümkündür.

Herder'in *Volk* kavramı, dilin kültürel kullanımında ve biyolojinin belirleniminde temellenmiştir. Yani *Volk* kavramı bir taraftan biyolojinin ya da doğanın, ırkı değişmez olarak tesis ettiğine dair görüşü (preformasyon teorisi) ortaya koyarken, diğer yandan biyolojik olmayan yetkinleşme ve eğitim kavramını içerir.³²⁷ Bu, ırk kavramının öjenik varsayımlarla ilişkilendirilerek genetikten moral ve politik alana

³²⁷John Zammito, *Kant, Herder and The Birth of Anthropology*, The University of Chicago Press, 2002:144-150

geçilmesini sağlamaktadır.³²⁸ Bu düşünce tarzı içinde antropoloji, salt empirik bir disiplin olarak insansal farklılıkların ırk temelinde açıklanmasının bir yolu olmuştur. Böylece kültür, *Bildung*'un içerdiği yetiştirme, eğitme, biçimlendirme gibi kavramları içermediğinden, kendisini toplumların kendi tikellikleri içinde yorumlanmasındaki kavramsallaştırıcı pratiklerin ve dilsel motiflerin toplamı olarak ortaya koyar. Bu nedenle *Volk* kavramına dayalı bir antropolojide Aydınlanmanın logos'unda temellenen yurttaş kavramının yerini, Romantizmin *mythos* 'unda temellenen kardeşlik kavramı alır. Böylece Aydınlanmanın epistemolojik ve politik zeminlerde tesis ettiği evrenselciliğe bir tepki olarak Romantizm, insansal fenomenlerin çeşitliliğini tinsel bir öz kavramı etrafında ve indirgenemez kimlikler ve tikellikler üzerinde tesis etmeye yönelmiş bir antropolojiyi geliştirir. Bu antropolojinin merkezi temaları, akılsallıktan çok tarihsellik, yapma ve olumsal olandan çok doğal ve organik olan etrafında biçimlenecektir. Bu nedenle kozmopolitan olanın karşısında otantisite değer kazanacaktır. Herder'in, *Volk* kavramını, açıkça bu evrenselciliğe ve anlamsız bir soyutlama olarak gördüğü insanlık kavramına karşı kullandığı söylenebilir. Herder'in antropolojisi evrenselci bir moraliteye dayalı kozmopolitan bir antropoloji değildir; ancak onun görüşleri, kültürel tikelliklere göndermesi nedeniyle kozmopolitan çokkültürcülüğün teorik nüvesi olarak düşünülebilir.

Oysaki Kant'a göre antropolojiye yönelik temel zorluklardan biri, hatalı bir biçimde özel bir mekan ya da zamana ait olumsal detayların, antropolojinin bilimsel alanının bir parçası olarak düşünülmesidir. Buna alternatif olarak Kant, antropolojinin evrensel bir bilgiyi ve bu türden bir insansal varlığı amaçlamış olması gerektiğini öne sürer. Bu nedenle Kant'ın antropolojisine konu olan gözlemlerin çoğu, bütün insanları kapsayan bir evrensellik talebini içerir ve aynı zamanda insanların farklı çağlara ve dönemlere göre değişen karakteristiklerini ya da türün kültürel gelişimi içindeki farklı

³²⁸Moss, Lenny, "Human Nature, Habermas and the Anthropological Framework of Critical Theory"; Submitted to Constellations: *An International Journal of Critical and Democratic Theory*, Kaynak: <http://www.nd.edu>

basamakları ve aşamaları da konu edinir. Kant’a göre empirik gözlem bize ancak kapasiteler bakımından eşit olduğumuzu gösterir, bunun ötesindeki bir hakikati gösteremez. *Saf Aklın Eleştirisi*’nde Kant şöyle demektedir: “Deneyim hiç kuşkusuz bize bir şeyin niçin zorunlu olarak başka türlü değil de öyle olduğunu söylemez. Deneyim sadece neyin varolduğunu söyler. Bu yüzden hiçbir gerçeklik bize evrenselliği veremez”³²⁹

Buradan çıkarabileceğimiz sonuç, belli bir kültüre, coğrafyaya ya da zamana ait empirik ve tikel betimlemelerin, insanlığın genelleşebilir karakterini veremeyeceği, *olgusal* bilgi içeriklerinin normatif ya da belirleyici olamayacağıdır. Burada belirtmek gerekir ki Kant, bu evrensellik talebini teorisinin merkezine yerleştirdiği halde, zaman zaman (cinsiyet ve ırk üzerine olan görüşlerinde) eleştirel felsefesinin uzağına düşmüş izlenimi verir. Bu nedenle, ilk bakışta onun evrensellik talebi ile empirik betimlemeleri arasında bizi tercihe zorlayan bir gerilim varmış gibi görünür. Ancak daha önce de bu görüşler üzerine olan analizlerde ortaya koyduğumuz gibi, Kant’ın empirik olana bu şekilde dönmesi, herhangi bir olumsal niteliği meşrulaştırma ya da doğallaştırma niyetine bağlanamaz. Onun eleştirisi öncesi dönemden itibaren insansal çeşitlilikleri konu edindiğini ve derslerinde insan toplulukları ya da cinsiyet üzerine birtakım gözlemleri kullandığını daha önce de belirtmiştik. Bu analizlerin de ortaya koymuş olduğu gibi, Kant’ın başvurduğu bu gözlem ve değerlendirmelerin, onun kozmopolitan dünya yurttaşlığı tasarısı ile tezat teşkil etmeyecek bir tarzda kavramsallaştırıldığını gösterebilmek için Henry Allison ve Patrick Frierson’un görüşlerinden faydalanabiliriz.

Henry Allison, bu gerilimin sentetik çözümünün, Kant’ın insan doğasına atfettiği bir kavram olan *radikal kötü* kavramında bulunduğunu belirtir. Allison’a göre *radikal kötü*, antropolojiden çok onun özgürlük kavrayışının ve din anlayışının bir kavramı

³²⁹ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Trans: Norman Kemp Smith, St Martin’s Press, 1965:7

olmakla birlikte, insanlığın genelliğinde düşünülmesini sağlaması, yani ortak nitelikleri açığa vurması bakımından, evrenselleşebilirliğin anahtarıdır. Bu konuda Patrick Frierson'un görüşleri de dikkate değerdir:

Radikal kötü kavramı Kant'ı, insansal iyi iradenin doğası ile bunun dünyadaki ifadesini yeniden tasarlamaya zorlamıştır. Kant'ın *Saf Aklın Sınırlarında Din* adlı yazısına bakıldığında, insanların "kötülüğe" karşı bir devrimi ümit etmelerinin en iyi yolunun, kendi doğalarındaki kötülüğe karşı daimi olarak mücadele etmeleri olduğu görülür.³³⁰

Frierson'a göre, Kant'ın düşüncesinde doğa ile özgürlük arasında kurulan asimetri, insansal kapasitelerin bütünlüğe ve biraradalığa yönelik güdüleyici etkenidir.³³¹

Bütün bu görüşler, Kant'ın felsefesinde bireysel insani gelişme ile evrenselleşebilirliğe dönük bir farkındalık olanağının eşitlenmesi ve evrenselleşebilirliğin olgunlaşma kavramı ile düşünülmesinin mümkün kıldığı, kendisi üzerine düşünme yoluyla ulaşılan ilişkisel bir ortak bağıntının olduğunu gösterir. Bu türden bir bağıntı, onun antropolojisinin temel karakterlerinden biri olan gelecek kategorisini biçimlendirmekte ve kozmopolitan toplum ideali, antropolojiye içkin, yönlendirici bir ide olarak Kant'ın pragmatik antropolojisinin politik karakterini ortaya koymaktadır.

Kant, *Saf Aklın Eleştiri*'sinden itibaren *animal rationable* olarak bir insan analizine girişmiştir. Aklın sınırlarını belirlemek amacıyla Descartes'in *düşünüyorum o halde varım* cümlesindeki *varım* yüklemine *düşünüyorum*'un sınırlarına almıştır. Böylece artık, benliği kendi tözsel tekliği içerisinden değil, transandantal bir dolayım ile kurma etkinliğinden hareketle kavramanın imkanını elde etmiştir. Bu, Kant'ın özneyi tözsellığe referans etmeyen bir insanlık idesine bağlamasını sağlamıştır; insanlık artık verili, hazır bir ide olarak değil, bir insansal inşa olarak sunulmuştur. Kant'ın insanlık

³³⁰ Patrick. R. Frierson, *Freedom And Anthropolgy in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge University Press, 2003: 7-9

³³¹ A.g.e. s:9

idesinin hikayesini *Antropoloji*'de okuruz. Kant bu ideyi, kendi çağdaşlarının, özellikle Herder'in yaptığı gibi belli bir kültürün tikelliğinden hareketle değil, insansal kapasitelerden, uygarlıktan, insanlığın kültürü üstünden ortaya koymuştur. Onun antropolojisinin çağımızda yeniden düşünülmesini sağlayan zenginliği buradadır. Bu nedenle çalışmanın bundan sonraki bölümünde Kant'ın felsefi antropolojisinin bu yönü üzerinde durulacak, çağdaş felsefedeki politik etkileri üzerinde düşünülerek çağdaş tartışmaların Kantçı referansları ele alınacaktır.

Ancak bu tartışmalara geçmeden evvel Kant'ın, bütün eleştirilere rağmen çağdaş felsefede kendisine hala başvurulmuş bir düşünür olmasının nedenlerini anlamımıza olanak sağlayacak bir tartışmayı, çağdaşı ve öğrencisi olan Herder'le olan tartışmasını açarak ilerleyeceğiz. Herder ve Kant'ın antropolojisi arasındaki farklılığı ortaya koymak bize, Kant'ın pragmatik bakış açısının niçin hala kendisine dönmek ihtiyacını hissettiğimiz bir bakış açısı olduğunu gösterir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Kant, pragmatik bakış açısını *popularphilosophy* olarak adlandırılan ve geleneksel felsefe yapma tarzına karşı konumlanan bir düşünme zemininde tesis etmeye çalışmıştır. Geleneksel metafiziğin kavram ve metodlarının terk edildiği bu bakış açısı içerisinde Kant, empirik verileri ve gözlem ve inceleme metoduyla edinilmiş bilgileri antropolojinin alanına dahil etmişti. Bütün bu incelemeler içerisinde Kant'ın niyeti, tür olarak insana ait olan kapasiteleri ve bu kapasitelerin görünürlük kazandığı fenomenleri konu edinmekti. Kant, bu inceleme ve temellendirmeler içinde, insanı biçimlendiren kültürel öğeleri, evrensel bir planda değerlendirmeyi amaç edinmişti. Bu yüzden Kant'ın antropolojik bakış açısı içerisinde kurucu olan şey, insana verili kültürel içeriklerden ziyade insansal kapasitelerdi. Kant, kültürel olanı bu kapasitelerin kullanımı ile ilişkilendirmiş ve bu doğrultuda *popularphilosophy* bakış açısını da bütün insanlarda ortak olan kapasitelerin keşfine yönelik olarak benimsemişti. Bu bakış açısı içerisinde herhangi bir kültüre özgü nitelikler, insanlığın kültürel başarıları olarak anlam kazanmaktaydı. Dolayısıyla Kant, örneğin dilin gelişim sürecini, bütün insanlarda ortak bir yetinin gelişmesi olarak görmüş ve bunu herhangi bir kültüre özgü deneyimler çerçevesinde

kavramsallaştırmaktan kaçınmıştı. Kant'ın evrenselci bakış açısının önemini ve bunun çağdaş felsefede yarattığı imkanları göstermek bakımından, onun düşüncelerinin çağdaşı ve öğrencisi olan Herder'in antropolojisinden farkını göstermek faydalı olacaktır. Her iki filozof da insanı kavramak için fenomenal alana dönse de Herder'in ulaştığı sonuçlar Kant'ın ulaştığı sonuçlardan farklıdır.

6. Kültürel Olan Evrensel Olan Karşıtlığı: Kant-Herder Tartışması

Herder'in tikelciliğine ve rölativizmine karşı Kant'ın evrenselciliğinin anlaşılması, Aydınlanma ve Karşı Aydınlanma akımlarının üzerinde inşa edildiği antropolojik argümanları karşılaştırmalı olarak ele almamızı sağlaması bakımından önemli olduğu gibi, çağdaş felsefede Kant'a dönüşün nedenlerini anlamamız bakımından da kullanışlıdır. Kant'ın, onsekizinci yüzyıl düşüncesi içinde ortaya koymuş olduğu düşünceleri, bugün hala evrensellik-yerellik, ben-öteki, yurttaşlık-kardeşlik gibi gerilimler üzerinde devam eden tartışmalara ışık tutmaktadır. Çağımızda özellikle postmodern söylemlerce anlamı ve bütünlüğü parçalanmış olan insan idesinin, Kant'a başvurularak yeniden okunması ve özellikle öznelerarasılık zemininde yeniden ele alınması, bir arada yaşam ilkesini insanın kendisinin aktörü ve katılımcısı olduğu bir dünyadan hareketle ortaya koyması bakımından değerlidir. O halde Herder-Kant tartışmasını açmak ve söz konusu iki antropolojik görüşü karşılaştırmalı olarak ele almak faydalı olacak ve bize çağdaş felsefede Kant'a dönüşün nedenlerini irdelemek bakımından yol gösterecektir.

Kant'ın ve çağdaşı olan Herder'in tartışmasının temel zemini, insanın, içine doğduğu ya da yarattığı kültürün belirleniminde bir varlık olarak kavranılıp kavranılamayacağı sorunudur. Bu tartışma içinde Herder, insansal olanın kültürel gelişme içinde anlam kazanabileceğini ve hatta kültürün insan doğasını belirleyen bir unsur olduğunu öne sürer. Çalışmanın önceki bölümlerinde de değinildiği gibi Herder, insanı bir kültür varlığı olarak tanımlarken onu organizmacı bir görüş içerisinde ele almaktadır. İnsanın tarihini, onun kendi eksikliğini tamamlama süreci olarak gören Herder, insanın dil ve kültür yaratma kapasitesi sayesinde kendisini yarattığını düşünür. Bu nedenle Kant'ın 1760'tan itibaren ortaya koymuş olduğu yazılarından önemli ölçüde etkilenen Herder,

insanı tanımlayan temel kavramın, moral değerlerin de içinde oluşturulacağı bir kültürel evren olduğunu öne sürer. Herder, özellikle kültür söz konusu olduğunda kendisini açıkça ve bilinçli olarak Aydınlanma geleneğine karşı konumlandırmış, insanı duyguların, hayalgücünün ve anlama yetisinin bir toplamı olarak görmüş, bütün bu kapasiteler içinde onun tarihi yaratma gücünü ön plana çıkarmıştır.

Homo antropolos ile *human*'ı tarihsellikleri bakımından ayıran Herder, insanın kendi öz-belirlenimine ancak *human*'ın tarih içinde kendini gerçekleştirme edimi ile ulaşabileceğini düşünmektedir. Ancak bu süreç, insanın kendi özünde saklı olan insanlık idesine ulaşmasında yeterli değildir; dahası bu dünya içinde bu ereğe ulaşabilmemiz de söz konusu değildir. Tarih, ereğini parlayan anlarda gerçekleştirmiş olmaktadır ve bizim, insanın kendisini gerçekleştirdiği an olarak bu anlara bakmamız gerekir. Her tikel kültürün kendi başarılarını gerçekleştirdiği bir an ve bunun üzerinde tesis edildiği bir değerler sistemi vardır; bu nedenle bunlar genelleşebilir insan başarıları olarak görülemezler. Bu düşünceleriyle Herder, Alman tikelciliğinin (partikülarizminin) ve daha sonra Alman etnografi geleneğinin öncüsü haline gelecektir.

Zammito'nun da belirttiği gibi Kant, genel olarak bütün partikülarist yaklaşımlara ve özel olarak da Herder'in yaklaşımına mesafe almak suretiyle kendi antropolojisini ortaya koymuştur. John Zammito Kant'ın, 1760'larda ortaya çıkan *popularphilosophy* yöneliminin öncüsü ve Alman felsefe geleneği içinde antropolojinin kristalize olmasını sağlayan bir filozof olarak değerlendirilmesinin, aslında koşullara bağlı bir durum olduğunu ifade eder. Zammito, bizim ikinci bölümde Kant'ın kendi ifadelerinden yola çıkarak göstermiş olduğumuz gibi, Kant'ın kendisini antropolojinin kurucusu olarak

takdim ettiği fikrinin yanlış olmadığını belirtir. Onun Platner'den önce antropoloji derslerine başlamış olması da bunun bir göstergesidir.³³²

Kant, Herder ile olan tartışmasında, kültürel olandan tam anlamıyla bir epistemolojik serbestleşmeyi önermekten ziyade, antropolojik söylemin doğuşunu hazırlayan insansal kapasiteleri ve bu kapasitelerin evrenselliğini vurgulamıştır. Herder ise analojiye, metafora, gözleme ve deneyime, yani dünyaya ve insanlığa dönmeyi antropolojinin temel meselesi olarak görmekle birlikte, aynı zamanda bu meseleyi ele alış tarzı bakımından otantiklik problemini antropolojinin alanına dahil etmiştir. Aslında çıkış noktası bakımından Herder ile Kant arasında önemli benzerlikler bulunmaktadır. Örneğin Zammito'nun da açıkça belirttiği gibi, Herder de Kant'ın mesafe aldığı *schoolphilosophy* geleneğinden uzak durmaya çalışır, hatta akademilerde edinilen bilgiyi, dolaylı yoldan öğrenilmiş bilgi (secondhand) olarak tanımlar.³³³

Zammito'nun bu görüşünü Herder'in kendi eserlerinde hatta yazılarına verdiği isimlerde görebiliriz. Nitekim 1765'teki bir denemesi, "Felsefe Nasıl Daha Evrensel ve İnsanların Yararına Yönelik, Kullanışlı Bir Hale Gelebilir?" başlığını taşımaktadır. Herder bu yazıda, Kartezyen felsefenin, düşünmeyi matematiksel bir bağıntılar sistemine indirgeyen yaklaşımını eleştirir. Descartes ve Leibniz'in felsefelerindeki hakikat aşkını eleştiren Herder, matematiksel doğruluk ölçütünün felsefenin temeli haline gelmesine itiraz eder ve Wolff gibi düşünürlerin de içinde bulunduğu Kartezyen çevrenin ısrarla savunduğu bu felsefe yapma tarzı nedeniyle vahim bir yanlışla saplandıklarını, *hakikat olmayana* karşı bir düşmanlık içerisinde felsefe yapmayı sürdürdüklerini belirtir.³³⁴ Aslında hem Kant hem de Herder'e göre, felsefenin

³³²John H. Zammito, *Kant, Herder and Birth of Anthropology*, The University of Chicago Press, 2002: 92

³³³ A.g.e. s: 309-311

³³⁴ Johann Gottfried Herder, "How Philosophy Can Become More Universal and Useful for The Benefit of The People", *Philosophical Writings*, Translation: Michael N. Forster, Cambridge University Press, 2002: 4-5

kullanışlı hale gelebilmesinin yolu, insanı ve insanın içinde yaşadığı dünyayı konu edinmesinden geçer. Sözünü ettiğimiz denemede Herder şöyle demektedir:

Elbette ki felsefi düşünme bir yetkinliktir. Fakat bu yetkinliğin her bir insan için, yani, -doğanın insanı tanımlarken ona empoze ettiği- yegane slogana: ‘Yaşa, üret ve öl!’ sloganına bağlı olan insanlar ve aynı zamanda kendi durumunu da “Eylemde bulun!” sloganı ile ifade edebilen bütün yurttaşlar için söz konusu olup olmadığı tam da bizim problemimiz ile ilişkilidir.³³⁵

Herder burada, salt tefekküre dayalı felsefileştirme etkinliklerinin, mantıksal ve matematiksel temellendirmelere hapsolmuş felsefi çabaların yetersizliğine işaret etmektedir. “Eylemde bulun” sloganı, kişinin kendisini dünyaya karşı konumlandırmasının bir yolu olmakla birlikte, yeni bir felsefe yapma tarzına olan ihtiyacı da göstermektedir. Kartezyen metodun yetersizliği karşısında yeni bir metod geliştirmenin yolu, insanı incelemekten geçmektedir. Dolayısıyla Herder’e göre antropoloji yapmak, bu türden bir felsefileştirme etkinliğine karşı koymanın bir yoludur. Bu nedenle insanı incelemek ya da insansal olanı temel alan bir felsefe geliştirmek Herder için kaçınılmaz, hatta temel olan bir yönelimdir. Bu durumda Herder’in antropolojisi hangi kaynaklardan beslenecektir? Kant’ın çağdaşı ve öğrencisi olan Herder için de antropoloji insansal kapasitelerin bir analizini mi temel alacaktır?

Bu sorulara verilecek cevaplar bizi, Kant’ın antropolojisinin gerek kendi çağındaki öneminin anlaşılmasına gerekse çağdaş felsefeye sunduğu katkılar bakımından değerlendirilmesine yönelik bir karşılaştırmaya götürür. Zira Kartezyen geleneğin felsefe yapma tarzını Kant’ın ortaya koymuş olduğu gerekçelere benzer gerekçelerle eleştiren ve insansal deneyime dönmenin önemine vurgu yapan Herder, belli noktalarda Kant’ın antropolojiye dönme nedenlerine benzer nedenlerle insansal deneyime yönelmiş olsa da, meseleyi ele alış tarzı bakımından oldukça farklı bir yaklaşım sergilemektedir.

³³⁵ A. g. e. s: 10

Herder'e göre deneyime dönmek, insanın yapıp ettiklerine, insanı hayvandan ayıran faaliyetlere ve doğanın insana bahsettiği yeteneklere bakarak anlaşılabilir. Dolayısıyla insanın tarihini incelemek, aslında insanlığın kendisini incelemek anlamına gelecektir. İnsanın ne olduğu, tam da bu tarihe ve bu tarihi mümkün kılacak yetilere bakarak anlaşılabilir. Bilindiği gibi Herder'de bunu mümkün kılan şey dildir. Dil, bütün insansal yaratımın ve tarihin kaynağıdır. Ancak Herder dili, daha önce Kant'ın ortaya koymuş olduğu gibi, ben'in gelişim süreçleri içinde açıklamaz.³³⁶ Daha önce de değindiğimiz gibi Kant, *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*'de dili, bir çocuğun kendisine "ben" demesi ile başlayan bir bilinç süreci ile bağlantılı bir biçimde ele almıştı. Herder için ise dil, akılsal olanı yansıtan ama bireysel bağıntılarla değil, insanların duygulanım ve itkilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan bir şeydir. Bu nedenle Herder'in dil felsefesi, şiirselliği, duygulanımı, romantizmi bünyesinde barındırır ve bununla bağlantılı olarak Herder, insanı tanımlayan şeyin akıl olduğu düşüncesine bir karşı duruş olarak, analogi, metafor, gözlem ve deneyim gibi unsurları antropolojinin temeli olarak görür. İnsan, aslında bütün bu saydığımız kavramların ya da olguların bileşkesidir. İnsanın dünyayla, kendisiyle ve düşünmenin kendisi ile ilgilenmesinin temel koşulunu bunlar oluşturur. Bu nedenle de bütün bu kavramlar antropolojinin temel problemleri olmalıdırlar.

Herder, *İbrani Şiirinin Ruhu Üzerine* adlı eserinde şöyle demektedir:

Tanrı insana dili ve poetik keşif gücünü verdi ve böylece onu kutsal şiirin kökenine yerleştirdi. İnsan kendisine verili olan duygular ve onların ifadesi yoluyla; duyguları sadece insan tarafından hissedilip, kavramları sadece insan organları ile dile getirilebilen şiir sayesinde insan olur. Şiir, insana Tanrıya benzeme imkanını en çok sağlayan şey olsa da, kendisini kutsal varlığın duyguları ve söylemleri içinde bilemeyeceğimiz, insanın kendisini en çok kendisi

³³⁶Herman J. Cloeren, *Language and Thought: German Approaches to Analytic Philosophy in the 18th and 19th Centuries*, Walter de Gruyter, 1988: 49-50

olarak hissedebileceği ve deneyimleyebileceği ama buna rağmen hala insan olduğunu anlayabileceği kutsal bir dildir.³³⁷

Buradan da anlaşılabilirliği gibi Herder'e göre dil, insanı diğer canlılardan ayıran bir yeti olduğu kadar, aynı zamanda insanın kendisine dair bir bilgiyi "deneyim" yoluyla kazanabileceği bir metottur. İnsan bu bilgiyi, tarihe, bu tarih içerisinde ortaya koymuş olduğu kültür ürünlerine ve başarılarına bakarak edinebilir.

Bu noktada Herder, daha önceki bölümler içerisinde tanıtmaya çalıştığımız ve Montesquieu ile başlayıp Hume'la devam eden doğal tarih düşüncesinden de beslenir. Diğer yandan Herder, doğal tarihi doğrudan bir alımlama biçimi olarak değil, otantiklik problemini ortaya koyacak bir biçimde ele almış olmasıyla da bu gelenekten ayrılır.³³⁸ Aslında Herder'in insansal olana dair bütün gözlem ve deneyimleri, bunun yanı sıra tarihselliği ve bu tarihsellik içerisindeki dinamikleri ele alış tarzı, onun organizmacı insan anlayışı içinde düşünülmesine neden olur. Bu durum, Kant'ın pragmatik bir amaçla kullandığı gözlem ve deneyimi, Herder'in otantiklik adına kullandığını gösterir.

Herder, doğal tarih düşüncesi içerisinde önemli bir yer teşkil eden seyahatnameleri bir düşünürün analizlerinden daha değerli bulur ve bunları, insanı dünyada bir fail haline getiren temel eylemleri açığa çıkaran değerli çalışmalar olarak görür. Bu nedenle de insanlığın ilerlemesini işte bu eylemler içinde açığa çıkan *Geist*'in ilerlemesi ile birleştirir:

Bütün Avrupalılar, dünyanın geri kalanı için de geçerli olan bir yarışmanın, yani birbirleriyle fiziksel değil, sanatsal ve zihinsel güçlerini yarıştırmının peşindedirler. Bazı uluslar ilerleme adımlarını -eski çağlarda olduğu gibi- kısa sürede gerçekleştirmeye başladığında bunu başaramayan diğer uluslar eskiye

³³⁷ Johann Gottfried Herder, *The Spirit of Hebrew*, Translated: James Marsh, Burlington: Edward Smith, Vol II, 1833:6

³³⁸ John H. Zammito, *Kant, Herder and Birth of Anthropology*, The University of Chicago Press, 2002: 310-311

dönerek kendilerini, onlara acı veren bir zarara uğramaktan korumak isterler. Oysa ki çağımızda artık barbar olunamayacağına göre, bir barbar gibi davrananlar kandırılabilir, üstlerine basılarak hor görülebiliyor ve suistimal edilebiliyorsa, bu insanlar da diğerleri gibi ve diğerleriyle birlikte ilerlemelidirler. Tarihin çağları, her bir bireyin bir halkasını oluşturduğu ve bireylerin kendilerinin isteseler bile kopamayacakları bir *zincirin* hareketini biçimlendirirler. Anayurt kültürü bu biçimlendirmenin bir parçasıdır ve aynı zamanda içinde dilin yarattığı kültürü de barındırır. Greklerin muhteşem olmalarını sağlayan ve en zor eserleri gerçekleştirmelerinde onlara cesaret veren şey neydi? Şan ve şeref duygusu ile ödev duygusunun sesi. Onların yeryüzündeki bütün uluslardan üstün olduklarını düşünmelerini sağlayan şey neydi? Dilin başarısını sağlayan ve dil sayesinde insanların içlerinde kök salan şey nedir? Hukukun ve eylemin dili olan Romalıların dili bütün dünyaya hükmetti. Bir yüzyıldan fazla bir süre boyunca bir Avrupa ulusunun komşu uluslardan olan insanlar üzerinde büyük bir etkiye sahip olmasını sağlayan şey nedir? Diğer sebeplerin yanında bu etkiyi sağlayan şey kelimenin tam anlamıyla *ulusal edebi* (gebildete) *dil*' dir. Ulusal dilde yazılmış bir şeyin içinde mutluluğu elde eden her bir kişi bu yolla bu alana katılır ve diğerleriyle duygudaş bir paylaşımı gerçekleştirir. Bu kişiler daha önceden şekillendirilmiş ve deforme olmuş, kendilerine buyurulduğu gibi biçimlenmiş ve etki altında kalmış kimselerdir. Atalarımızın kabilenin bedeni, ruhu, özü olarak adlandırdıkları Alman dili, başkalarının vagonlarını çeken bir kahraman mı olmalı, bir tutsağın zafer kazanması gibi beceriksiz bir imparatorluğun saray tarzı içinde mi ifade bulmalıdır?³³⁹

Herder'in bu soruları, Alman dilinin kendisini nasıl geliştireceği ve Alman ulusunun nasıl ilerleyeceği soruları ekseninde uzayıp gitmektedir. Ancak burada dikkat çekici olan, Herder'in anayurt kavramına, otantik olana dönüşünün belirli bir ilerleme fikriyle harmanlanmasıdır. Herder, tarihe yönelik retrospektif bir bakış açısını benimsemez, tarihin içinde saklı olan değişmez *öz*'ü, ulusu ulus yapan şeyi araştırıp, ilerlemenin imkanını göstermeye çalışır. Bu ilerleme de dil ve kültür aracılığıyla gerçekleşebilir bir şeydir. Bu, aynı zamanda insanın insan olma sürecinin de hikayesidir. Başka bir deyişle Herder, insan için tamamen yeni ve üretken olan şeyin onu yeniden kurduğuna inanır, ancak insan bunu geçmişle mimetik bir ilişkiyi sürdürmek suretiyle kazanamaz; tersine geçmişten devraldığı cevherin ya da tarihin, kültür ve dil aracılığıyla insanın içine yerleştirmiş olduğu *geist*'in kendisini görünür kılması yoluyla kazanabilir. Bu

³³⁹ Johann Gottfried Herder, "Letters For The Advancement of Humanity (Excerpt on Patriotism 1793-7)", *Philosophical Writings*, Ed: Michael N. Forster Cambridge University Press, 2002:377,378

nedenle Herder, insanı ve onun tarihini yorumlamada ilksel olana göreli olarak bir geri dönüşü önerse de, burada amaç, geçmişin deneyimlerini tekrarlamak değildir. Geçmişe dönmekteki amaç, ana akım Aydınlanma filozoflarının aksine, tarihte kölelikten özgürlüğe ve gizemcilikten akılcılığa doğru bir gidişin olduğuna dair söylemin ve Aydınlanma çağının bunun son aşamasını temsil ettiğine dair inancın sadece bir varsayım olduğunu ortaya koymaktır. Aslında Herder'in, Aydınlanma filozoflarının tarihsel perspektifine temel itirazı, her kültürün kendi değerini içinde taşıdığı ve kendi karmaşık yapısına göre anlaşılması gerektiğini görememiş olmaları ve bununla birlikte, evrensel ölçütlerde bir ilerleme fikrini, bütün kültürel dinamiklerin üzerinde bir yere yerleştirmeleri idi. Herder, insanın kültürel başarıları sayesinde insan haline geldiğini savunmakla birlikte, onun kendi tikel kültürü ve bu kültür içerisindeki yaşantısının, sadece rasyonel değil irrasyonel olan duygu ve hisleri ve bütün bunları içeren gelişim evrelerini de içerdiğini ve asıl olarak bunların incelenmesi gerektiğini düşünmekteydi. Dil ve genel olarak bütün kültürel etkinlikler, insanın insan olma yolunda ortaya koymuş olduğu ürünler olduklarından, insanı incelemek demek, onun bu gelişim evrelerini incelemek demektir. Bu nedenle ulusların şiir ve özgün folkloru insanı incelemek için önemli bir kaynaktır.³⁴⁰

Kabaca ifade etmek gerekirse Herder, Montesquieu'nün ve Hume'un ortaya koyduğu biçimiyle bir insanlık tarihi anlatısını, doğal tarih düşüncesinin empirik verileri içinde ele almaktan ziyade, kültürel bir anlatı içinde sürdürerek *Volk* kavramını ve belirli bir otantisite düşüncesini merkeze alarak, antropolojiyi kültür ve ulus kavramları ekseninde inşa etmeye çalışmıştır. Herder'de de Kant'ta olduğu gibi bir öz-yaratım (self-creation) düşüncesi vardır; ancak bunun kaynağı dildir. Herder için dil, insanın doğa ve tarih içinde işleyen tinsel gücüdür.³⁴¹ Bu nedenle Herder

³⁴⁰ Frederic C. Beiser, *Enlightenment, Revolution and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought (1790-1800)*, Harvard University Press, 1992:189-215

³⁴¹ Russel Arben Fox; "J.G. Herder on Language and the Metaphysics of National Community, *The Review of Politics*, Cambridge University Press, 1939:246

schoolphilosophy'den uzak dururken, aslında insanların kendi yaratımlarını ve dolayısıyla kendilerini ifade edecek olan dil ve kültür alanlarının otonomisini sağlamaya çalışmakta, bunları bizatihi deneyimin kendi işleyişi içinden ve yapısal bağıntıları üzerinden sürdürmektedir. Böylece artık Kant'ta gördüğümüz evrensellik vurgusu yerini, ileride olgunlaşmış halini Alman romantizmi ve partikülarizmi içerisinde kazanacak olan yerellik ve tikellik vurgusuna bırakacaktır. Genel olarak Herder'in antropolojisinin temellerini de sağlayan bu vurgu, aslında Kant'ın antropolojisinin o dönemde Alman düşünce geleneği içinde temsil ettiği konumu ve insanı ele alış biçimindeki paradigma değişikliğini de ortaya koymaktadır. Herder'in antropolojisi insanı belli bir kültürün yaratıcısı ve faili olarak kavramayı öne çıkarırken, Kant'ın antropolojisi insanlığın yarattığı başarılarla, insanın tür olarak kendisini bu dünyaya katma sürecine odaklanır.

Frederick C. Beiser, Herder'in, genel olarak modern politik düşünce içinde ulusçuluğun ve tarihsiciliğin babası olarak kabul görmesinin nedenini, onun tikelciliğinde aramak gerektiğini belirtir. Ancak Beiser'a göre Herder, tarihsiciliğin kabul ettiği kültürel rölativizmi benimsemez, aksine bu tikelciliği bir özdeşlik kavrayışı üzerinde temellendirir ve bu nedenle de doğal yasa-doğa yasası ayrımını dikkate almaz.³⁴²

Aslında Herder, Kartezyen geleneğin özdeşlik tasarımı itiraz eden Vico'nun düşüncelerinden oldukça etkilenmiş ve Vico'nun insan bilimlerine dair inceleme metodunu esas alarak bunun üzerinden bir antropolojik düşünce geliştirmiştir. İnsanın kendisini bilme yöntemini doğa bilimlerini bilme yönteminden keskin bir biçimde ayıran Vico, Herder üzerinde de etkisini sürdürmekte ve daha sonra Kant'a

³⁴² Frederic C. Beiser; *Enlightenment, Revolution and Romanticism: Genesis of Modern German Political Thought 1790-1800*, Harvard University Press, 1992: 189-191

yöneltilecek olan eleştirilerin, yani Kant'ta tarih idesinin eksik kaldığı yönündeki iddiaların temel dayanak noktasını teşkil edecek fikirleri ortaya koymaktadır.³⁴³

Vico'ya göre insan doğası, kendi çağına kadar filozofların varsaydıkları gibi durağan ya da değiştirilemez ve daha da önemlisi değişim geçirmemiş bir doğa değildir. İnsan doğasında bir cevher ya da öz varsa bile bu, insanın değişim sayesinde geliştirebildiği bir güç, içinde kendisini bulduğu dünyayı yaratmaya dair ortaya koyduğu bir potansiyel güç olarak algılanmalıdır. İnsan kendi eserini, kendisini içinde tanıdığı dünyaya katarak ve dünyayı da kendi ihtiyaçlarına, fiziksel ve tinsel ihtiyaçlarına uygun hale getirerek gerçekleştirir. Böylece insan, hem kendisini hem de dünyayı dönüştürür. Bu dönüştürme etkinliği, insanın sadece gözlemci olduğu bir dünyadan çıkıp, kendi tarihini inşa eden bir varlık olarak konumlanmasını sağlar. Dolayısıyla insanın kendi üzerine olan bilgisi, dış dünyanın bilgisinden farklı olarak, kendi yarattığı dünyanın bilgisi içinde kavranılabilir bir bilgi olmak durumundadır. Dış dünyaya dair bilgimiz gözlem, tanım, sınıflandırma, değerlendirme, uzay ve zamana dair düzenliliklerin kaydedilmesi gibi yöntemlerle oluşurken, insana dair bilgimiz, kendi koyduğumuz yasaların ve yaratımların ve bu yaratımlara empoze ettiğimiz kuralların incelenmesi ile olanaklı hale gelebilir. Örneğin insanın kendisinin icat ettiği bir bilim olarak matematiğin bilgisi, dilin bilgisinde olduğu gibi, doğanın güçlerinin ya da daha önceden biçim kazanmış bir varlığın bilgisinden farklı olarak, içeriden bir bakışı gerektiren, insanın içindeki bir şeyin bilgisi olarak anlam kazanmaktadır. Tıpkı bunun gibi, bütün insansal yaratımların bilgisi de, insanın aynı zamanda hem gözlemci hem de aktör olduğu süreçlerin bilgisi olarak, yine onun kendi içindeki bir şeyin bilgisidir. Tarih, insan eylemiyle ilgili olduğundan, insanın kendi çabasının, mücadelesinin, amaçlarının, güdülerinin, ümitlerinin, korkularının, tutumlarının

³⁴³ Bu konuda daha fazla bilgi için ayrıca bkz.: Sir Isaiah Berlin; *Vico and Herder: Two Studies in The History of Ideas*, The Hogarth Press, 1976, Peter Burke; *Vico*, Oxford University Press, 1985, David Black; *Vico and Moral Perception*, Peter Lang, 1997 ve Levent Yılmaz (Ed.); *Giambattista Vico ve Yeni Bilim'in Temel Kavramları*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2004

hikayesidir. Bu nedenle tarih, hiçbir biçimde dışsal dünyayı bilme tarzına dahil edilemeyecek bir yolla, insanın biçimlendirme ve yaratma kapasitesinin sağladığı bir üstünlükle kavranılabilir. Bu, Kartezyenlerin doğayı bildikleri gibi insanı bilebileceklerine dair yanılgılarını ortadan kaldıracak bir bilme yöntemidir.³⁴⁴

Vico'nun doğa bilimleri ile insan ve kültür bilimleri arasında yaptığı bu keskin ayrım ve ortaya koyduğu yöntem farklılığı, insanın sadece kendisini bilme ve tanıma yöntemindeki farklılığa işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda nasıl bir varlık olarak tanımlanacağı problemine de ışık tutar. Vico ile başlayıp Herder'le devam edecek bu tanımlama, aslında insanın tarihsel olarak temellendirilişine işaret eder. Bu tanımlama, insanın fenomenal alandan hareketle kavranılması gerektiği yönündeki temel tezi nedeniyle Kant'ın antropolojisi ile ortak yönler taşır. Yine de tarihin ve kültürün öznesi olarak insanın yüceltilmesi ve özellikle Herder'in düşüncesi içinde insanı insan yapan niteliklerin onun sahip olduğu kapasitelerde değil, tözsellikte tanımlanması, Kant'ın düşüncelerinden belirgin bir farklılaşmayı temsil eder. Herder'in yaklaşımı içerisinde evrenselliğin yerini bir tikellik vurgusunun alması, Kant'ın evrensel temellerdeki antropolojisinden ciddi anlamda bir uzaklaşmaya işaret etmektedir.

Susan Meld Shell, Herder ve Kant'ın iki yazısı arasında yaptığı karşılaştırmaya dayanarak, bu farklılaşmayı ortaya koymaya çalışır. Shell'in incelemesi, Herder'in "İnsanlık Tarihinin Felsefesi Üzerine Düşünceler" adlı yazısı ile Kant'ın, "Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı" adlı yazısıdır. (Herder bu yazıyı Kant'ın öğrencisi olduğu yıllarda, 1760'larda okuyup incelemiştir.) Shell, bu iki yazı arasındaki tematik benzerliklere rağmen, bu yazıda Herder'in poetik bakış açısının ve insan özgürlüğünü doğanın yaratıcı gücüne referansla tanımlayan yaklaşımının hiçbir yerde olmadığı kadar açık olduğunu belirtir. Shell, bu iki benzer yazıda dahi Kant'ın farklılığının açık olduğunu öne sürer. Kant paradoksal bir biçimde doğayı hem bir kurtarıcı gibi görür

³⁴⁴ Isaiah Berlin- Henry Hardy; *The Critics of Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, Princeton University Press, 2000:8-9

hem de insan özgürlüğünü doğadan ayrılma gücünde tanımlar. Çünkü insanın doğal yanıyla akılsal yanının çatışması içinde insansal yetiler gelişmiş ve böylece insan kendisini inşa edebilmiştir. Herder için ise “Büyük doğa ana” bizim kendisinden koparak özgürleşeceğimiz bir şey değildir -ki bunu gerçekleştirmeye çalışsak bile bir şekilde daha önceden doğa tarafından içimize yerleştirilen genlerimiz bu kopuşu engeller-, aksine kendisine rasyonel farkındalığımızı borçlu olduğumuz şeydir.³⁴⁵

Diğer yandan Herder “İnsanlık Tarihinin Felsefesi Üzerine Düşünceler” adlı eserini, aslında büyük çapta bir eser olarak tasarlamış ve çalışmanın her biri beş kitabı kapsayan ilk iki bölümünü de insanın fiziksel çevresini ve örgütlenişini incelemeye ayırmıştı. Bunun için kullandığı yöntem ise insanın tarih öncesi gelişimini incelemek olmuştur. Hume’un doğal tarih anlayışını biçimlendirmesinde etkili olmuş olan bu yöntemi, Herder de insanı ve tarihi incelemek amacıyla kullanmış; fakat onu evrimci ve organizmacı tarih anlayışı ile birleştirmiştir. Herder’in tamamlayamadığı bu eserinde göze çarpan şey, yeryüzünün konumunu inceledikten sonra insanın konumunu incelemeye girişmesi ve böylece insan türünün evrimini ortaya koymaya çalışmasıdır. Bu evrimleşme süreci, insan türünün hayvandan türediğini ortaya koyan bir evrim süreci değildir. Herder için evrim, cinsleri ve türleri, insanın en tepede olduğu bir piramidin içine yerleştirmeye yarayan bir gelişim sürecidir. Herder, bu çalışmasında, insanın kendi içinde bulunan yaşamsal bir itki ile cinsler ve türler merdivenindeki yükselişini tasvir eder ve bu yükselişe paralel olarak insanın, kendisini bitmek bilmeyen bir işlevler ayrımlaşmasında bulduğunu öne sürer. Bu süreçte daha altta bulunan türler, kavramsal düşünme yeteneğine sahip özgür bir varlık olarak insanın bu yükselişine giden yolu açmak için vardırılar. İnsan, dünyaya akıllı öğrenmek ve özgürlüğü kazanmak için gelmiştir. Bu nedenle insan, başlangıçta dünyada fiziksel bir kendilik olarak bulunsa da, eksiksiz bir varlık olabilmek ve insanlığın öznesi haline

³⁴⁵ Susan Meld Shell; *The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation and Community*, University of Chicago Press, 1996: 183-184

gelebilmek için kendisindeki potansiyeli açığa çıkarmalıdır. Ancak bunun anlamı, ilkel kabilelerin hiçbir kültüre sahip olmadığını iddia etmek değildir. İnsan, örgütlenişinin ilk aşamalarında dahi, kültürü ve kendi özünün sahip olduğu güçlerini gerçekleştirmiş bir varlıktır. Kaldı ki bu halkların Aydınlanmanın sözde ayrıcalıklarını paylaşmadıkları gerekçesiyle aşağı görülmesi büyük bir saçmalaktır. Kant ve Herder arasındaki ayrılığın açıkça görüldüğü bu eserde Herder, Aydınlanmanın temel fikirlerine saldırısını, insanı insan yapan süreçlerin ve kültürün yeniden tanımlanması üzerinden gerçekleştirmektedir. Bu yeni tanımlama biçimi, bu eserin özellikle ikinci bölümünde, Herder'in Kant'ın kozmopolitan bakış açısına yönelik eleştirilerini ortaya koyarken de karşımıza çıkmaktadır.³⁴⁶

Bilindiği gibi Kant, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi” adlı denemesinde, akılsal devletin gelişimine katkıda bulunmadığı sürece ilkel toplumsal örgütlenişin evrelerini belirleyici bir unsur olarak görmemişti. Zira Kant'ın antropolojisinin temel argümanlarından birini, insanın iyiliği kendi doğasından getirmediği, buna karşın sadece kapasitelerini ve mevcut olanakları kullanarak iyiliğe ulaşabileceği fikri oluşturmaktaydı. İnsan, kendi doğası gereği doğuştan mükemmel ya da eksik değildir ve dünyaya katıldığı, yani moral ve iletişimsel bakımdan geliştiği sürece iyiliği ve adaleti tesis edebilir.³⁴⁷ Herder ise insanın “doğal iyiliği ve eksiksizliği” düşüncesinden hareket ederek, onun doğasında bulunan bu nitelikleri, toplumsal örgütlenmenin ilk aşamalarından itibaren ortaya koyduğunu göstermek amacıyla, Çin, Hint, Mısır ve Yahudi kültürlerinin incelenişi ile bunu kanıtlamaya ve her bir kültürün kendi tikelliğinde anlamlı ve değerli olduğunu, kendi içerisinde taşıdığı insansal öz'leri açığa çıkardığını ispatlamaya çalışır. Herder bunun, kültürlerin tarihsel olarak ortaya çıkmalarından çökmelerine kadar geçirdikleri evrelerin seyrine bakarak anlaşılabileceğini düşünür. Her kültürün kendi içerisinde doruk noktasına

³⁴⁶ Frederick Copleston; *A History of Philosophy Vol 6: Wolf to Kant*, MPG Limited, 1999: 173-177

³⁴⁷ Immanuel Kant; “The Conflict of Faculties”, *Kant's Political Writings*, Trans: H.B. Nisbet, Ed: Hans Reiss, Cambridge University Press, 1997:41-42

ulaştığı ve çökmeye başladığı an'lar vardır ve bu anlar aslında doğa tarafından önceden belirlenmiştir. Ancak yine de her bir kültürün kendi döngüsü olduğunu ve bu döngü içerisinde insanlığın aşamalı bir biçimde geliştiğini de görmek gerekir. O halde insanlığın ilerlemesi için, onun hayvansal evreye geri düşmemesi için kültürel ilerleme gereklidir. Ancak bu ilerleme, sonucu önceden saptanamayacak bir ilerlemedir ve son evresi de *dünya tinine* (Weltgeist)³⁴⁸ ulaşma evresidir. Herder'e göre insanlık, en üst potansiyelini kullanarak en yüksek gelişimine bu evrede ulaşır. Aydınlanmanın insanı ve kültürel olanı kendi çağına göre yargılamasını şiddetli bir biçimde eleştiren Herder için her bir kültür, kendi dinamiği içerisinde ve kendi doğal süreçlerinin sonucunda en üst gelişim evresine ulaşır ve insan da buna bağlı olarak kendi potansiyellerini gerçekleştirebilir.³⁴⁹

Frederick M. Barnard, bu noktada Kant'ın kültür kavramını, Herder'den farklı bir biçimde ve daha dar anlamıyla ele aldığına ve kültürü uygarlığın karşısına yerleştirdiğine işaret etmek gerektiğini ifade eder. Kant için kültür, evrenselci bir ide olarak uygarlıkla karşılaştırıldığında tikel bir durumu temsil eder. Bu nedenle Kant, tam da uygarlık ülküsü için kültürün barındırdığı rasyonel olmayan öğelerden özgürleşmeyi, ilerlemenin zemini olarak sunar. Oysa Herder, kültürü, onun içeriğinin ya da yerinin değerler hiyerarşisi çerçevesinde belirlenmiş olsa bile, bütün insansal yaratımların kaynağı olarak görmeye devam eder. Bu nedenle, irrasyonel olan kadar mitsel, efsanevi ya da dinsel olanı da dışlamaktan kaçınır. Herder, felsefi temellendirmeleri içerisinde antropolojik malzeme olarak gördüğü bu mitlerin,

³⁴⁸ Bu terim daha sonra Hegel tarafından geliştirilecektir.

³⁴⁹ Johann Gottfried Herder; *Reflections on the Philosophy of History of Mankind*, Translation: The University of Chicago Press, 1968. Ayrıca bkz: Hans Adler and Wulff Köpke; *A Companion to The Works of Herder*, Camden House, 2009

efsanelerin ve hatta önyargıların, otokratik ve totaliter rejimler altında insanların otonomilerini kaybetmesine neden olduğunu kabul etmek istemez.³⁵⁰

Kant, Herder'in rasyonel olmayan öğeleri insanın kendisini gerçekleştirme sürecinde varlığını sürdürecektir olan öğeler olarak görmesine karşı çıkararak, insansal yetilerin gelişiminin bu rasyonel olmayan öğelerin insansal yaşamdan ayıklanmasına yol açacağını düşünmektedir. Ona göre evrensel bilgiye ulaşma ve dolayısıyla dünya yurttaşlığını hedefleme arzuları çerçevesinde tanımlanabilecek olan insansal eylemlilik, bu rasyonel olmayan öğelerle sürekli bir çatışma içerisinde olacak ve temel yönelimi onlardan özgürleşmek olacaktır. Nitekim Kant, antropolojide evrensel bir bilgiyi ve bu bilgiyi kendi bilişsel yetileri ölçüsünde gerçekleştirdiği tecrübeleriyle kazanan bir varlığı, yani rasyonel yeteneklerini empirik dünya ile ilişkiye sokan insanı temel almıştı. Aslında, burada, antropolojiye yönelik zorluklardan birisini, yani hatalı bir biçimde özel bir mekan ve zamana ait olumsal detayların antropolojinin bilimsel merkezinin bir parçası olarak düşünülmesinin yarattığı çelişkiyi görmekteyiz. Bu zorluk, Kant'ın antropolojik bakış açısı içerisinde ortak insansal yetilere yapılan vurgu ile çözümlenmişti. Ancak Kant'ın evrensel yaklaşımı, bütünüyle bir bilgiye göndermediği gibi, insanların farklı çağ ve dönemlerdeki farklı karakteristiklerini ya da türün kültürel gelişimi içindeki farklı basamakları ve aşamaları, bu evrenselliğe ulaşmada birer araç gibi kullanmakta idi. Bu nedenle Kant'ın antropolojik gözlemlerinin çoğu, bütün insanları kapsayan bir evrensellik yönelimine işaret etmekteydi. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nden beri “deneyimin gerçekte bir şeyin ne olduğunu ve ne olmadığını” söyleyebileceğini, bu yüzden de onun bize gerçek bir evrensellik veremeyeceğini ispatlamaya çalışmıştı. *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*'de ise insanın doğumundan toplumsallaşma süreçlerine kadar deneyimlediği bütün süreçlerin, onun insan olma halini açıkladığını öne sürmektedir.

³⁵⁰ Frederick M. Barnard; *Herder on Nationality, Humanity and History*, McGill-Queen's University Press, 2003:10

Kant, bu eserde, evrensellik talebini genişletmek isterken, zaman zaman -cinsiyet ve ırk üzerine olan görüşlerinde- eleştirel felsefesinin uzağına düşüyormuş gibi görünür. Ancak onun felsefesindeki evrensellik talebi ile empirik betimlemeleri arasındaki gerilim, bir tercihi zorunlu kılıyormuş gibi görünse de Kant'ın amacı, daha önce de belirttiğimiz gibi, bu yetilerin fenomenal alanda nasıl işlediğini göstermektir. Kant'a göre empirik olan, sabit, değişmez ve özsel olanı tanımlamaz, aksine Kant'ın niyeti, bütün insanlarda ortak olan yetilerin çalışma biçimini deneyim içerisinden gösterme ve bu deneyimlerdeki ortak bağıntı ilkesini tesis etmektir. Kant'ta evrensel olanla ilişkilenecek tikellikler, saf, kapalı, değişmez ve empirik olarak gözlemlemek dışında herhangi bir bağıntı kuramayacağımız özsel tikellikler değildir. Herder'in antropolojisinde ise tikeller arası bir "bağıntı"dan hareketle evrenselliğe ulaşılamaz. Herder için tikeller arası ilişki olsa olsa bir empati biçiminde gerçekleşebilir.

Lenny Moss'a göre Herder'in antropolojisi Kantçı antropolojinin dayandığı moral evrenselciliği ve normativiteyi talep etmez. Herder'de antropolojinin alanı, aslında belirlenemeyen içselliğin alanı, yani duygu alanıdır. Dolayısıyla Herder'de duygular bir farkındalık tarzı olarak vardır. Düşünsel içerikler ise bu farkındalığa içkindir. Bu yüzden Herderci antropolojide normativiteyi sağlayan şey otantikliktir. Özgürlüğün gerçekleşmesi, insanların tasavvurlarındaki örtük imgelerin açığa çıkarılması ve bunun dil ve sanattaki ifadesi ile mümkündür. Herder'in antropolojisi evrenselci bir moraliteye dayalı kozmopolitan bir antropoloji değildir; ancak belli yönleriyle kozmopolitan çokkültürcülüğün teorik nüvesi olarak düşünülebilir. Moss'a göre Kant için ise antropoloji normatif bir projedir ve bu normativitenin kaynakları duygu ve düşüncelerin ifadesinde şekillenmiş deneyimler olamaz. Bu nedenle onun

antropolojisinin ortaya koyduğu imkanların, çağdaş politik teoriler içerisinde öznelğin ve tikelciliğin alternatifi olarak kullanıldığını görmekteyiz.³⁵¹

Allen Wood'un da belirttiği gibi, Kant'ın antropolojisinin Herder'in antropolojisinden ayrıldığı noktalar, antropoloji tarihinde ortaya çıkan ve kendisi küçük olsa da özellikle eleştirel teoride yarattığı problemler, bakış açıları ve amaçlar bakımından büyük etki yaratan bir gelişmeye dayanır. Kant'a göre bir şeyin özü onun insan olmağında yatar ve insan olmanın anlamı duygularda ifade bulan otantisite değil, gelişme ve mükemmelleşebilme yetisidir.³⁵² Van De Pitte'nin ifadesiyle: "Kant'ın felsefesi bütünüyle tek bir amaca yöneliktir: İnsan doğasının temel yasa ve ilkelerinin analizi yoluyla kusursuz bir insansal yazgıyı açığa çıkarmak ve bunu başarmak için ne yapılabileceğini göstermek."³⁵³

Ancak Pitte'nin bundan kastı, daha önce de belirttiğimiz gibi insan doğasının empirik analizleri değildir. İnsan doğası kavramı, doğanın insana hazır verdiği nitelikleri ifade etmez, bu niteliklerin kullanımına yönelik bilinç, irade ve moralite birliğini ifade eder. İnsan doğası, insanın eğitim, gelişme ve tarihsel süreçte elde ettiği diğer kazanımlar sayesinde, içine dahil olduğu doğa kavramının farkına varması ve bu doğadaki dönüştürücü gücünü keşfetmesi ile ilgilidir. Bu farkındalık insanın, aklın sınırlarını kendi sosyal gelişmişlik durumunu dönüştürerek, moral yazgısını /geleceğini tesis etmesini, yani özgürlüğü için mücadele etmesini sağlar. Bu nedenle Kant'a göre antropolojiyi benimsemek, insanın kendi geleceğine eylem, görev ve ilkelerle

³⁵¹ Lenny Moss; Human Nature, "Habermas and the Anthropological Framework of Critical Theory", Submitted to *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, Kaynak: <http://lwbooks.co.uk/journals/newformations/articles/60%20moss.pdf>

³⁵² Bkz. Allen Wood, "Kant and the Problem of Human Nature" in Jacobs, B. & Kain, P. (ed.) *Essays on Kant's Anthropology* Cambridge University, Press, 2003

³⁵³ Frederick P Van De Pitte ;*Introduction to Kant's Anthropology From a Pragmatic Point of View*, Southern Illinois University, 1996: xix. Daha ayrıntılı bilgi için aynı zamanda bkz. Frederic P. Van de Pitte; *Kant As Philosophical Anthropologist*, Martinus Nijhoff, 1971

bağlanması ve bunun kendisinin tarihsel yazgısı olduğunu düşünmektir. Oysa Herder'e göre antropolojiyi benimsemek, insanlığın farklılık ve çeşitlilik formları içinde yol aldığını ve insanın bütünlüğünün, insansal iyilere (ve daha çok *ethosa*) yönelik bir bağlanma formunu gerektirdiğini bilmek, hatta bunu yüceltmektir.

Herder'in *Volk* kavramı, dilin kültürel amaçlar için kullanımı ve biyolojinin belirlenimi içerisinde temellenmiştir. Yani *Volk* kavramı, bir taraftan biyolojinin ya da doğanın, ırkı değişmez bir biçimde tesis ettiğine dair görüşü (preformasyon teorisi) ortaya koyarken, diğer yandan biyolojik olmayan yetkinleşme ve eğitim kavramını içerir. Bu, ırk kavramının öjenistik varsayımlarla ilişkilendirilerek genetikten moral ve politik alana geçilmesine yol açmıştır. Bu düşünce tarzı içinde antropoloji, salt empirik bir disiplin olarak insansal farklılıkların ırk temelinde açıklanmasının bir yolu olmuştur. Kültür, *Bildung*'un içerdiği yetiştirme, eğitime, biçimlendirme gibi kavramları içermediğinden, kendisini toplumların, kendi tikellikleri içinde yorumlanmasındaki kavramsallaştırıcı pratiklerin ve dilsel motiflerin toplamı olarak ortaya koyar. Bu nedenle *Volk* kavramına dayalı bir antropolojide, Aydınlanmanın *logos*'unda temellenen yurttaş kavramının yerini Romantizmin *mythos*'unda temellenen kardeşlik kavramı alır. Böylece Aydınlanmanın epistemolojik ve politik zeminlerde tesis ettiği evrenselciliğe bir tepki olarak Romantizm, insansal fenomenlerin çeşitliliğini tinsel bir öz kavramı etrafında ve indirgenemez kimlikler ve tikellikler üzerinde tesis etmeye yönelmiş bir antropolojiyi geliştirir. Bu antropolojinin merkezi temaları akılsallıktan çok tarihsellik, yapma ve olumsal olandan çok doğal ve organik olan etrafında tesis edilmiştir. Bu nedenle kozmopolitanizm karşısında otantisite değer kazanmıştır. Herder'in *Volk* kavramını ve bunun etrafında inşa ettiği antropolojisini, açıkça bu evrenselciliğe ve anlamsız bir soyutlama olarak gördüğü insanlık kavramına karşı kullandığı söylenebilir.

Burada sormamız gereken soru, Herder'in kültürlere tanıdığı özerkliğin, kendi içine kapalı tikellikleri yüceltmesinin, birarada yaşamının olanağını ne kadar sağladığıdır. Herder'in insan ve kültür kavrayışını, kültürel rölativizmin mi, yoksa çoğulculuğun temsili olarak mı görmeliyiz? Aslına bakılırsa çağımızda bazı düşünürler, Herder'in

tikelliklere yaptığı vurgunun, bir çoğulculuk biçiminde de okunabileceğini düşünmektedirler. Örneğin Isaiah Berlin, Herder'in Avrupamerkezcilik eleştirisinden yararlanarak, onu çokkültürcülüğün olgunlaşmamış bir temsilcisi gibi sunmaktadır.³⁵⁴ Oysaki Robert Bernasconi'ye göre Berlin'in bu girişimi, kültürel rölativizme karşı çoğulcu bir politika geliştirme niyeti doğrultusunda Herder'in yanlış okunmasıdır. Bernasconi'ye göre Herder'in eserlerine ve *Humanitat* kavramını yapılandırma biçimine bakıldığında, özellikle göze çarpan unsur olarak, “halkların iklim ve coğrafi koşullara sağladıkları uyumu”nu, onların doğalarına özsel birtakım niteliklermiş gibi sunduğu görülür. Bernasconi'ye göre Herder'in düşünceleri içinde farklılığın temeli doğadır, fakat doğa yalnızca çoğulluğu ortaya çıkarmakla kalmaz. Herder, aynı zamanda doğanın her alanında birliğe doğru giden bir eğilim de görmüştür ve aynı şey, halkların çeşitliliği için de geçerlidir. Zira Herder, her toplumun kendi insanlık idealini geliştirdiğini ve örtük olarak kendi insanlık idealine bir iç eğilimle yaklaştığını vurgulamaktadır. Böylece Herder, insanlık kavramını, doğuştan gelen bir ideal olarak görmüş ve insanlara genetik olarak verilmiş bu ideal ile doğal tarih düşüncesinin de ötesine geçmiştir. Bernasconi'ye göre Herder, aslında kültürel rölativizmi, farklı toplulukların kendi kültürlerini Avrupaya dayatmasına ve özel olarak da ırkların birbirine karışmasına bir çözüm olarak düşünmüştür.³⁵⁵

Nitekim Kant da, Herder'in *İnsanlık Tarihi Üzerinde Üzerine Düşünceler* adlı eserine yazdığı eleştiride, Herder'in insanlık kavramının çok da masum olmadığını ortaya koymaya çalışır. Herder'in, Kant'ın kozmopolitan bakış açısını değerlendirdiği ve eleştirdiği bu eserini inceleyen Kant, onun ifadelerini ayrıntılı bir biçimde inceleyerek yeniden okumaya çalışır:

³⁵⁴ Isaiah Berlin, *Vico and Herder*, Hogarth, 1976: 208-215

³⁵⁵ Robert Bernasconi, “Herder'in Avrupamerkezcilik Eleştirisi”, *İrk Kavramını Kim İcat Etti?*, Hazırlayan: Zeynep Direk, Metis Yay., 2000: 99-112

Hünerli ve etkili bir dile sahip olan yazarımız, kendisinin zaten farkında olduğu zihninin ayırt edici niteliklerini, bu çalışmada gözler önüne sermektedir. Bu nedenle çalışma, yazarın kaleminden çıkan diğer bazı çalışmalar düşünüldüğünde, alışıldık yargı ölçütlerine belki de daha az bağlı kalmıştır. Sanki onun dehası, başkalarına iletilebilecek diğer düşüncelere eklenmek üzere sanatlar ve bilimler alanından kolayca alınmış düşünceleri bir araya getirmemiş de, bunları belirli bir (kendi deyimiyle) *özümseme* yasasıyla (gesetze der assimilation) ve kendine özgü bir şekilde, kendine özel düşünme şekline uyarlamış gibidir.³⁵⁶

Kant, daha sonraki ifadelerinde, aslında ırkların ayrımlaşma ve farklılaşmalarının, Herder'in temel sorunu olduğunu ileri sürer. Kant, Herder'in aslında, ırkların bir arada yaşamasına olanak tanıyacak bir evrensel çoğulculuğu hedeflemediğini, onun daha çok doğal tarih düşüncesi içerisinde antropolojinin empirik malzemesini sağlayan fizyolojistlerin, özellikle hayvan yapısının mekanik işlevleri üzerinde odaklanan araştırmalarının kapsamını genişletmeye çalıştığını ileri sürer:

Yazarımız, insanlığın *ırklar* şeklinde, özellikle de kalıtsal renk temelinde ayrılmasına karşı çıkar. Büyük olasılıkla bunun nedeni, ırk kavramının henüz açık bir biçimde tanımlanmadığına inanmasıdır. Böylece VII. Kitabın 3 numaralı bölümünde, insanlar arasındaki iklimsel farklılıkların nedenini, *genetik* bir güç olarak adlandırır.³⁵⁷

Kant ve Herder arasındaki tartışma, farklı boyutları ile daha genel bir tartışmanın konusu olabilir; ancak burada bizim için önemli olan iki nokta vardır: İlk olarak Kant, daha önce de serimlediğimiz gibi, Herder'in duygudaşlık, kardeşlik ve tikelliklerin kendine özgü karakteri temelindeki bakış açısını reddetmektedir. İkinci nokta ise daha temel bir soruna işaret eder. Kant, çağdaşı olan Herder tarafından eleştirildiği gibi, daha sonra çağdaş felsefede de kültürel ve tarihsel boyutu açıkta bıraktığı ve bu yolla farklılıkların üstünü örttüğü gerekçesiyle eleştirilecektir. Antropolojik açıdan bakıldığında, Kant'ın çağdaşı olan Herder'le ayrıştığı noktalar bizim için daha değerli olmakla birlikte, belirtmek gerekir ki Kant'ın felsefesini, özellikle çağdaş felsefede bu

³⁵⁶ Immanuel Kant, "Herder'in İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceleri'nin Eleştirisi", Çev: Yasemin Çına, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*, Hazırlayan: Doğan Özlem-Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yay., 2006:48

³⁵⁷ A. g. e. s:74

eleştiriler temelinde, batı metafiziğinin bir devamı olarak görenler de bulunmaktadır. Bu eleştiriler, Herder'le aynı noktadan hareket etmeseler de, hatta bazen onun düşüncesine taban tabana zıt bir perspektif içerisinde gelen eleştiriler olsalar da, temelde Herder ile ortak bir iddiayı paylaşırlar: İnsan doğasını (ve hatta bazen kapasitelerini) belirleyen şey onun kültürel mirasıdır. Herder, Kant'ta bulduğu bu eksik boyutu tamamlamaya çalışırken, Foucault gibi çağdaş düşünürler de aksine, bu boyutun tahakkümcü yönüne işaret ederek, Kant da dahil olmak üzere özne kavramı üzerinden felsefe yapanların, eninde sonunda kültürün belirlenimindeki bir insan doğası kavrayışı içinde gezindiklerini ve bu nedenle bir tür tahakkümün sürdürülmesine hizmet ettiklerini öne sürerler. Bu eleştirilerin dayandığı temel iddia, Herder'in aksine, transandantal ben kavrayışının insanı biçimlendiren kültürel pratiklerden ya da somut yaşantının biçimlendirici etkisinden muaf olmadığı görüşüdür. Buradan hareketle Kant'ı mahkum edenlerin başında Foucault gelir.

Foucault, Kant'ın antropolojisinin, insan bilimlerinin doğuşunu sağladığını öne sürer ama insan bilimlerinin doğuşunun, birtakım açmazlarla birlikte gerçekleştiğini vurgular. Bu açmazlardan en önemlisi de kendisini belli bir metodoloji ve sistematik içerisinde sunan bu bilimlerin, aslında iktidar yapılarını meşrulaştırma işlevini üstlenmesidir. Bu sorun Foucault'ya göre, Antiklerle başlayıp modernitede daha rafine bir biçimde sürdürülen ve metafizik özlerden arındırılmadıkça felsefenin içerisinde sonu gelmez bir biçimde sürdürülecek olan aşkınlığın, empirik olana kendisini dayatması problemidir. Kant'ın felsefi antropolojisi bağlamında bütün özne felsefesini ve insan idesini sorunlu bulan Foucault, daha önce de ortaya koymuş olduğumuz, öznenin merkezleştirilmesi yönündeki yapıbozumcu eleştirilerin de dayanağı olur.³⁵⁸

³⁵⁸ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için Bkz. Michel Foucault; *Introduction to Kant's Anthropology*, Translated: Nigro, Roberto and Briggs, Kate, Semiotext(e), 2008 ve Michel Foucault; *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Routledge, 2001

Herder ve çok daha sonra Foucault'nun bu eleştirileri karşısında felsefenin, Kant'ın antropolojisinde sürdürülmeye değer bulduğu kavram ve temellendirmeler yok mudur? Aslında bütün bir özne metafiziğinin eleştirisi ve bizim bu çalışma kapsamında değinmediğimiz (Hegel ile başlayıp daha sonra da devam eden) bir tarihsellik eleştirisi nedeniyle, felsefenin insan idesine ve bu idenin incelenişini konu alan antropolojiye doğrudan yönelmediği açıktır. Ancak Kant'ın felsefesinde pragmatik bir antropolojinin mümkün kıldığı kavram ve temellendirmeler, özellikle evrensel temellerde ve ortak bir akılsallığa dayalı olarak felsefe yapmayı tercih eden düşünürlerin, Kant'ın felsefesini ele alışlarında yeniden ortaya çıkmaktadır. Zira onun eleştirel felsefesini canlandırmak isteyen düşünürlerin yeniden yapılandırma çabaları içerisinde, pragmatik bakış açısının sağladığı kavram ve temellendirmeler mevcuttur. Kant'ın temellendirmelerindeki evrensel ve genelleşebilir boyutları öne çekerek buradan normatif ve politik okumalar gerçekleştiren düşünürler (Habermas ve Arendt gibi), kozmopolitan toplum ideali eşliğinde Kant'ın antropolojisinden devralınmış bazı kavramları dönüştürerek, evrensel ölçütlerdeki normların tesisini ve genel olarak da tahakküm olmaksızın bir arada yaşamının olanağını ararlar.

Postmodernizm içerisinde, tikelliklerin ve farklılıkların, insanın hiçbir ortak kritere başvuramayacağı türden radikalleştirilmesi, çağdaş felsefenin sorunlarına bütünlüklü bir biçimde çözüm geliştirilmesini engellemektedir. Bu nedenle Kant'ın eleştirel yaklaşımını referans alan filozoflar, üzerinde ortak yaşam kriterlerini yeniden tesis edebileceğimiz kavram ve temellendirmelere yönelmişlerdir. Postmodernizmin radikal özne eleştirisinden yeniden akla dönmesi ve aklın kuruculuğunu merkeze alması, çağdaş düşüncede Kant'a olan ilginin nedenidir.

Postmodern özne eleştirisi, bütüncül teoriler karşısında perspektif çokluğunu, evrensellik karşısında yerellik ve tikelliği, hakikat karşısında yorumu ve göreliliği, politika ve etik karşısında estetiği, ideoloji eleştirisi karşısında yapıbozumu, gerçeklik karşısında imgeleri, temsil karşısında benzetimi (simülasyon), zaman karşısında mekanı, çelişki karşısında farklılıkları, sınıf karşısında kimlikleri, gereklilik karşısında olumsuzluğu ve kaosu öne çıkaran, bilgiye, akılcılığa ve kurtuluş söylemlerine kuşkuyla

bakanların paylaştığı, “estetize edilmiş bir ruh hali”³⁵⁹ olarak tanımlanabilen düşünsel bir tutum haline gelmiştir. Bu düşünsel atmosfer içinde her şeyin bulanıklaştığı, sadece bilimsel-entelektüel düzlemde anlama ve açıklama çabalarının değil, politik ve toplumsal düzlemde öznenin bir fail olarak dünyayı dönüştürme kapasitesinin de göz ardı edildiği bir ana tanıklık ederiz. Böylece modernizmin mutlak olumsuzlanması yoluyla insanlık tarihi ve bu tarihi yaratan insanın bütüncül yapısı yadsınarak, aslında “söz”e olan güvenin yitirildiğini ve insanın diğeri ile bağıntısında tesis edebileceği bir ortak akılsallığın imkanının tüketildiğini görmekteyiz. Postmodern düşüncenin bu açmazlarına karşı modernizmin yeniden yapılandırılması gerektiğini düşünen filozoflar, Kant’a ve onun felsefesindeki öznelerarası boyuta, tam da tükenmiş bu olanakları yeniden canlandırmak, politikayı ve sözü yeniden kurmak için dönerler. Örneğin Habermas, modernliğin tamamlanmamış bir proje olduğunu öne sürerek, postmodern eleştirileri, modernizmin içindeki eleştiriler olarak görür. Kant’ın özne, akıl, evrensellik gibi temel kavramlarının yeniden inşası için çağrıda bulunan çağdaş düşünürler, onun eleştirel projesinin ve çağdaşları ile ihtilaf halindeki pragmatik bakış açısının olanaklarını kullanırlar.

³⁵⁹ Gülnur Savran, “Postmodernizm: Yepyeni Bir Evre mi, Bir Eğilimin Mutlaklaştırılması mı?” *Defter*, Metis Yay., Sayı:38, 1999: 158-159

III. BÖLÜM: ÇAĞDAŞ FELSEFEDE KANT'A DÖNÜŞ

20. yüzyılın ilk yarısında meydana gelen dünya savaşları, totalitarizm deneyimleri ve Yahudi soykırımı gibi olgular sonrası iyice şiddetlenmiş olan modernite ve onu temel aksını teşkil eden Aydınlanmaya yönelik eleştiriler, postmodernizmin Aydınlanmayı topyekün reddedişiyle zirveye ulaşmıştır. Totalitarizmi modernist birlik ve düzen arayışının özlü bir ifadesi olarak gören postmodernlere göre, modern ideolojilerin karakteristiği olan ve sonuçları yıkım ve felaket getiren büyük politik projeler ve toplumu büyük bütünselleştirici bir teori veya ideolojiye göre birleştirme arayışlarının artık ne hükmü ne de inandırıcılığı kalmıştır. Fakat postmodernlerin Aydınlanma projesine alternatif bir politik proje sunmak yerine, her türden rölativizme imkan verecek bir şekilde, tikeli, farklılığı ve yerel olanı yüceltmeleri ve Aydınlanmanın Aklına karşılık Akıldışılığı vurgulamaları, bu tikellikler arasında nasıl bir bağın kurulabileceğine ya da bunların nasıl uzlaşabileceğine yönelik sorunların, çağdaş politik düşüncenin merkezine yerleşmesine yol açmıştır. Politikanın, asgari tanımı gereği ortak amaç birliğini ve bu birliği tesis edecek ortak birtakım nesnel ölçütleri gerektirdiğini kabul ettiğimizde, postmodernizmin her türden felsefi temellendirmenin meşruluğuna ve ortak nesnel ölçütlere yönelik eleştirilerinin çağımız kültürüne damgasını vurmasının önemli bir sonucunun, politika yapma zemininin ortadan kaldırılması olduğuna dikkat çekilmektedir. Nitekim postmodernizmin politik sonuçlarına ilişkin sıklıkla dile getirilen bir eleştiri, farklılıkları savunma adına birarada yaşamanın imkanını görmezden gelmiş olan postmodern düşünürlerin, sadece bireysel özgürlük ve farklılaşma üzerine vurguda bulunmak suretiyle insanların gitgide daha fazla parçalanmış ortak dünyalarının yeniden tesis edilmesi yönündeki her çabayı imkansız bir hale soktuğu yönündedir.

Postmodern düşüncenin toplumsal aktörlerin çoğulluğuna karşıt, demode totaliter bir rüya olarak nitelediği evrenselciliği bütüncül bir şekilde mahkum etmesini eleştirenler, bu tutumun, modernitenin eleştirel ve özgürleşimci potansiyellerinden tamamen vazgeçmek tehlikesini beraberinde getirdiğini hatırlatmaktadırlar. Kendilerine

başvurarak düşündüğümüz, yargıladığımız tüm evrensel ya da rasyonel kriterlerin silikleşmesi, kaybolması, her şeyden önce, kendimizin bu dünyadaki durumunu ve nerede olduğumuzu bilmemizi olanaklı kılan “bilişsel haritalarımızı” kaybetmemiz anlamına gelmektedir. Zira kendimizi ve dünyayı anlamak ve değiştirebilmek için kullandığımız bilindik kategoriler ve kavramların yoğun bir şekilde eleştiriye tabi tutulmasıyla birlikte, artık bu kategoriler ve kavramların geçersizleştiğini, işe yaramaz, uygunsuz bir hale geldiğini kabul etmeye zorlanıyoruz.

Evrensel bir gönderimde bulunmayan bir politik mücadelenin kurucu ve dönüştürücü olamayacağına dikkat çeken düşünürler, hiçbir tikelin izini taşımayan bir evrensel kavramının mümkün olmadığı bir durumda dahi, evrensellik fikrinden tamamen vazgeçmememiz ve evrenseli bir idol veya mistiklik olarak görmememiz gerektiğini öne sürmektedirler. Evrenselcilik eleştirisinin, artık farklılık taleplerinin göz ardı edilemez hale geldiğine dair tespiti kabul edilebilir olsa da, söylemler çeşitliliğinin demokratik bir biçimde birarada yaşamasına ilişkin görüş ile postmodernlerin heterojenlik üzerine övgülerini bir tutmak doğru olmayacaktır. Zira postmodernizmin mutlak kıyaslanamazlık fikrinden hareketle, her türlü tutarlılık ve öncelik belirlemeyi totaliterlik olarak yaftalaması, bu söylemler arasında diyalojik bir karşılaşma imkanını da ortadan kaldırmaktadır. O halde çağdaş düşüncenin çözüm aradığı temel sorularından birisi, insanın, tikelliğini kaybetmeksizin, diğerleriyle ortak bir dünyada birlikte yaşama olanağını nasıl tesis edebileceğine yöneliktir.

Postyapısalcı ve postmodern öğretilerin radikal akıl ve özne eleştirilerinin, bir parçalanma olgusunda karakterize olmuş günümüz toplumlarının içinde bulunduğu krizi daha da derinleştirdiğini öne süren çağdaş düşünürler, farklılıkları göz ardı etmeyen bir evrenselcilik biçimine dair arayışları içerisinde, Kant’ın eleştirel felsefesine başvururlar. Modernitenin açmazlarının üstesinden, ona yönelik eleştirileri göz ardı etmeden gelmeyi amaçlayan çağdaş düşünürlerin Kant’a dönüşünün temel bir sebebi, Kant’ın düşüncesinin hem bir Aydınlanma felsefesi hem de Aydınlanma eleştirisi olarak okunabilir olmasıdır. Dolayısıyla Kant felsefesi, modernitenin sorunlarını modernite içerisinde kalarak çözmeye yönelen çağdaş düşünürlerle,

modernitenin temel kavramlarını yeniden okuma ve değerlendirme imkanı sunabilmektedir. Bu bakış açısından Kant'ın eleştirel felsefesinde yer alan Aydınlanma, otonomi, aklın mahkemesi, aklın kamusal kullanımı, öznelerarasılık, ilerleme, dünya yurttaşlığı ve ebedi barış gibi pek çok kavramı, modernitenin yıkıcı unsurları olarak yaftalayarak doğrudan reddetmek eksik ve yetersiz bir değerlendirmedir.

Kant felsefesini bu kavramlarını modernitenin özgürleşimci potansiyelini ortaya çıkarmaya yönelik olarak yeniden okumanın, çağdaş düşünceye bu potansiyelleri tesis edebilmenin eleştirel ve düzenleyici dayanaklarını sunabileceğini iddia eden çağdaş yaklaşımların ana hatları, Kant'ın antropolojisini hukuk ve politikaya dahil eden Jürgen Habermas ve Hannah Arendt'in bazı görüşlerine işaret etmek suretiyle tasvir edilebilir.

Aydınlanma projesinin problematik mirasının farkında olmasına rağmen, Aydınlanmanın insan özgürleşmesini akıl yoluyla sağlama vaadinden vazgeçmek istemeyen ve Aydınlanma projesini ilerletmenin, tamamlamanın yollarını arayan Habermas, çağımızda aklın en güçlü savunucularındandır. Habermas, Aydınlanmanın ya da modernitenin akıl kavramını tamamen reddetmek yerine akılsallığı ve aklın evrenselleştirici karakterini yeniden ele almaya yönelmiş ve bu amaçla Kant felsefesinin belli başlı kavramlarını yeniden değerlendirme yoluna gitmiştir. Göreceğimiz gibi, Habermas'ın özellikle öznelerarasında bir anlaşmanın nasıl sağlanacağı, diyalojik bir kamusalılığın nasıl tesis edilebileceğine yönelik sorgulamalarında Kant felsefesinin merkezi temaları önemli bir yer tutmaktadır. Habermas Kant'ın öznelerarasılık kavramını, dolayısıyla onun antropolojisinin olanağını, iletişimsel eylem teorisi içinde değerlendirir ve bu kavram aracılığıyla Kant felsefesinin diyalojik bir kamusalılığın kurulmasına imkan verebilecek yönlerini açığa çıkarmaya çalışır. Aslında Habermas'ın, Kantçı antropolojinin vurguladığı şeyi, yani öznelerarası iletişilebilirliğin yarattığı imkanları kendi kuramının dayandığı normativitenin zemini olarak kullandığı söylenebilir. Bir başka deyişle Habermas, Kant'ın öznelerarasılık kavrayışını, iletişim, tartışma ve anlaşmaya varma süreçleri

arasındaki ilişkilerden hareketle, normatif bir geçerlilik tesis etme yolunda kullanmıştır.

Habermas'ın bir normativite tesis etmek adına kullandığı bu öznelerarası boyut, Arendt'in düşüncesi içinde ise, ortak bir dünyanın yaratılmasına yönelik olarak, politik eylemin doğasını tanımlamak adına kullanılır. Arendt'in insanın hem aktör hem de seyirci olarak otonom bir biçimde tesis edebileceği ortak bir akılsallığın imkanını bulmaya yönelik araştırmasında Kant'ın öznelerarasılık kavramı önemli bir yer teşkil eder.

Böylece Habermas ve Arendt, çağdaş felsefede Kant'a dönüşün iki önemli figürüdür. Dolayısıyla onların düşünceleri içerisinde insanın nasıl bir varlık olarak anlam kazandığı konu edinilecek ve özellikle onların insanın yasa koyma ve eyleme kapasitelerine yönelik temellendirmeleri ele alınacaktır. Bu iki düşünürün Kant okumaları, Rabinow'un Kant felsefesinde antropolojinin yerine dikkat çekmek için kullandığı “İnsandan ne umabiliriz?” sorusu çerçevesinde ele alınabilir. Rabinow'a göre bu soru, Kant'ın bir bütün olarak felsefesinde yer alan argümanlardan çağdaş felsefeye miras kalan ve onun felsefesinin pragmatik boyutuna işaret eden önemli bir sorudur. Bu bakış açısından, Kant felsefesinin sistematik boyutunun onun Kritikler'inde, pragmatik boyutunun ise antropolojisinde ortaya konulmuş olduğu göz önünde bulundurulursa, Kant'a dönüşün, özellikle Kant'ın felsefi antropolojisini miras aldığını iddia etmek mümkün gözüktür.³⁶⁰

³⁶⁰ Paul Rabinow, “Beyond Ethnography: Anthropology as Nominalism”, *Cultural Anthropology*, Vol 3, No:4, Blackwell Publishing, 1988: 357

İletişimsel Rasyonalizasyonun Temeli Olarak Öznelerarasılık: Habermas

Habermas modernitenin “tamamlanmamış bir proje” olduğunu düşünür.³⁶¹ Ona göre modernitenin toptan bir reddi, modernist projenin Aydınlanma, özgürleşim ve toplumsallık kavramsallaştırmalarının içerdiği imkanları ve özgürleşimci potansiyeli göz ardı etmek anlamına gelir. Bu çerçevede bakıldığında Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*’nde modernliğin kökenlerini ve modern kamusal alan kavramsallaştırmalarının özgürleşimci potansiyelini açığa çıkarmaya çalışır. Bu eserde Habermas, zor kullanma ve yasa yapma güçlerini frenleyerek, özel ilgilerin söylemsel dönüşümünü, müzakereyi ve kamusal tartışma ortamını sağlayarak devlet ve toplum arasında aracılık eden bir alan sunduğunu vurguladığı burjuva kamusal alanının ortaya çıkışını takip eder. Liberal kapitalizmin toplumsal ve ekonomik koşullarında kök salan burjuva kamusal alanının doğuşuna yönelik bu çözümlemelerinde Habermas, bir yandan modernite içerisinde onsekizinci yüzyılda karşılaşılan kurumları incelerken, diğer yandan da bu kurumların başlangıçtaki karakterlerinin özgürleşimci ve toplumsal bir kamusal alanın tanımlanmasındaki katkılarını vurgular.

Dolayısıyla Habermas’ın bu erken dönem eserinde bile, onun tüm eserlerine damgasını vuracak olan, moderniteye yönelik tutumunu görmekteyiz. Habermas,

modernitenin bütün bir güzergâhını suçlayarak bütün mirasını reddetme yoluna giden teorilerin aksine, modernliği ve onun ilerici bulduğu öğelerini savunmaya ve gerçekleştirilmemiş potansiyellerini ortaya çıkarmaya yönelik çabasını, modernitenin baskıcı ve yıkıcı boyutlarını eleştirmeyi bırakmadan sürdürür³⁶².

³⁶¹ J. Habermas, “Modernity versus Postmodernity”, *New German Critique*, No: 22, Winter, 1981, pp. 3-24, s:14.

³⁶² Best Steven-Kellner Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı, 1998, s.285.

Her ne kadar Habermas modernite ve Aydınlanmaya ilişkin bir savunuyu dile getirmiş olsa da modernite projesinin belli bir anlamda bozulduğunu inkar etmez. Dahası Habermas, Aydınlanmacı rasyonalizm projesinin gözden geçirilmesi, modernitenin özne, akıl, evrensellik gibi temel kavramlarının yeniden inşası için çağrıda bulunurken, postmodern teorilerin modernite eleştirilerini de pek çok bakımdan onaylamaktadır. Aslında Habermas’a göre esas sorun, postmodernizm başlığı altında toplanabilecek bu tür teorilerin, modernitenin bozulmaları, açmazları ve patolojilerini hatalı değerlendirmeleri ve bundan dolayı hatalı bir toptan olumsuzlama tutumu içine girmeleridir.

Habermas’ın modernite eleştirisi, modernitenin özgürleşimci potansiyellerini ve modernitenin kazanımlarını koruma ve bunları yeniden değerlendirmek suretiyle bozulmamış öznelerarası iletişimsel bir rasyonalizasyon tesis etmenin imkanını hedefler. Nitekim Kant’ın “*Aydınlanma nedir?*”de Aydınlanma kavramını, Aydınlanmanın ideallerini benimsemiş bir düşünür olarak eleştirmesi gibi, Habermas da modernite içerisinde kalarak, modernist projenin temel hedeflerini benimsemiş ve modernitenin felsefi, düşünsel ve moral kaynaklarının eleştirisini yapmıştır. Habermas’ın, modernite projesini yeniden yapılandırma girişiminde Kant’ın felsefesinde bulduğu imkanlar, özellikle onun, Kant’ın öznelerarasılık kavrayışı ve kozmopolitan bakış açısına yönelik düşüncelerinde bulunur. Dolayısıyla Habermas’ın Kant’a dönüşünü anlamak için, öncelikle Kant’ın dünya yurttaşlığına dair görüşlerine bakmak gerekecektir.

Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi adlı denemesinde Kant, insanın akılsal yetilerinin ve akılyürütme kapasitelerinin yavaş ama sürekli bir biçimde geliştiğini belirtmektedir. Bu gelişme süreci, *ben*’in bir diğer *ben*’le ilişkisini, yani öznelerarası iletişim, uzlaşım ve tartışma olanağını yaratmaktadır. Bu olanağın öncelikli koşulu, aklın ve öznenin otonomisidir ve bu otonomi sayesinde insanlar, diğer öznelerle birlikte kendilerini tesis ederler. İnsanın kendisini diğerlerinden hareketle, bir diğer *ben*’den hareketle kurmasının, Kant’ın bütün eleştirel felsefesinin temel referansı haline gelmiş olduğunu çalışmamızın ikinci bölümünde tartışmıştık. Bu

durum, bütün insanların, tikel ilgilerden sıyrılarak insanlığın tümünün katılacağı evrensel iletişim maksimlerine ilgi duyacakları bir düzeye doğru gelişmelerini sağlar. Nitekim Kant, akıl sahibi varlık olarak insanın, akli kullanmaya dair yeteneklerinin, ancak tür içerisinde gelişebileceğini söylemişti.³⁶³ İnsan aklının gelişimi, aslında tikel ilgilerin ortaya çıktığı noktada başlar ve zaman içerisinde bu ilgilerin aşılmasına doğru yol alır. Bu ilgiler aşıldıkça, yani insan akli geliştikçe, daha otonom ve özgür hale gelen insan, koşulsuz, evrensel ve içeriksiz eylem ilkelerine sahip olabilir. Kant’a göre akıl, en ilkel ve gelişmemiş halinde bile diğer *ben*’lerle iletişim kuracak bir motivasyona sahiptir. *Ben*’in kendisini diğer *ben*’ler ile birlikte kurması, zaten bu iletişimin olanağına baştan sahip olduğu anlamına gelmektedir. Kant bunu, “düşünmenin kendine has karakteri” olarak tanımlamaktadır. *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*’nin “Kişilerin Karakteri Üzerine” adlı bölümünde şu ifadeleri kullanmaktadır:

Biz bir kişi hakkında ‘bir karaktere sahip’ gibi bir ifade kullandığımızda, sadece onun hakkında bir şey söylemiş olmakla kalmaz, aynı zamanda onun ender bulunan biri olduğunu ve saygıyı ve hayranlığı hak ettiğini de söylemiş oluruz. Eğer bu niteliklerin, karakter yoluyla insanları tam olarak iyi ya da kötü olarak tanımladığını düşünürsek, bu alışıldık bir biçimde bir insanın şu ya da bu karaktere sahip olduğunu söylemek anlamına gelir. Bu durumda karakter terimi, herkesin kendisine ait sağduyusu olarak anlam kazanır. Oysaki bir karaktere sahip olmak, insanın kendisini, kendi aklıyla geçersiz de kılabilceği birtakım pratik ilkelere bağlı hissetmesi anlamına gelen, iradeye sahip olmak durumu ile ilgilidir. (...) Karakter, doğanın insanı nasıl meydana getirdiği ile ilgili değildir, insanın kendisini nasıl oluşturduğu ile ilgilidir. Bütün iyi şeyler, karakterin bütün kullanışlı nitelikleri, diğerleriyle değil tokuş edilebilir bir değere sahiptir.³⁶⁴

Daha sonraki pasajlarda Kant, insanın karakterini, düşünme biçimi ve aklın kullanımı ile ilişkilendirdikten sonra, bunu, “Türlerin Karakteri Üzerine” başlıklı alt bölüm içerisinde dünya yurttaşlığı idesine şu şekilde bağlar:

³⁶³ Immanuel Kant; , “Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose” *Kant’s Political Writings*, Trans: H.B. Nisbet, Ed: Hans Reiss, Cambridge University Press, 1997:44, 45,46

³⁶⁴ Immanuel Kant, *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, Translated: Victor Lyle Dowdell, Southern Illinois University Press, 1996: 203

Türlerin karakteri, bütün çağlar boyunca ve ulusların deneyimleri içerisinde ortaya çıktığı gibi, şöyle oluşur: İnsan ırkı (insan türünün tümünde olduğu gibi) sayısız insanın bir araya gelmesini başarabilmiş, birbirini takip eden ya da eşzamanlı olarak devam eden toplumsal oluşumları kolektif bir biçimde tesis edebilmiştir. İnsanlar barış ya da karşılıklılık olmadan yaşayamazlar, bu yüzden de bir başkasıyla daimi olarak anlaşmazlık içine düşmekten kaçınırlar. Sonuç olarak onlar, doğa tarafından kendi yazgılarının, gelişmeleri yönünde belirlendiğini hissederler ve kendileri tarafından belirlenmiş olan karşılıklı zorlamanın ve yine kendileri tarafından yazılı hale getirilen yasaların, daimi olarak birtakım anlaşmazlıklar tarafından tehdit edilse bile, insanları genel olarak ilerleyen bir koalisyona, yani kozmopolitan topluma (cosmopolitanismus) doğru ilerlettiklerini bilirler. Bu kozmopolitan toplum, kendinde ulaşılmaz bir idedir fakat onun, insanların şiddetli eylemlerinin ve tepkilerinin ortasında kaldığı halde, barış ideallerini somutlaştırmış kurucu bir ilke olması beklenemez. Kozmopolitan toplum aslında, bu topluma en üst düzeyde katılımı bekleyeceğimiz regülatif bir ide ve insan ırkının yazgısı olarak, kendisini destekleyen akılcı temeller olmaksızın gerçekleşmeyecek doğal bir eğilimdir.³⁶⁵

Kant, “Türlerin Karakteri Üzerine” adlı bu alt bölümde, insan türünün belli eğilimlerini, savaşa karşı barış ve çatışmaya karşı uzlaşma eğilimini, türün kendisini diğer *ben*’lerden hareketle kurmasının bir sonucu ve daha genel olarak insansal bir güdü olarak tanımlar. Kant’a göre eğer biz insan ırkının iyi ya da kötü olup olmadığını sorguluyorsak, ortada insana dair böbürlenecek bir durum olup olmadığından da emin değiliz, demektir. Yine de insan davranışını sadece eski tarih içinde değil, yakın zaman içerisinde de değerlendiren bir kimse, insanların kendi türleri içerisinde yer alan diğerlerine karşı düşmanca yaklaşımlarının, kendileri açısından yıkıcı olduğunu fark ettiklerini görecektir.³⁶⁶

Kant’a göre, insanlarda doğuştan gelen bir arada yaşama güdüsü vardır. İnsan, tarihteki savaşların ve yıkımların sonucuna bakarak, başkalarının yok olmasının, kendisinin yok oluşu ile bağıntılı olduğunun bilincine varmıştır. Kant, *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Evrensel Bir Tarih Düşüncesi* adlı denemesinde, insandaki bu birlikte yaşama

³⁶⁵ A. g.e. s: 249

³⁶⁶ A.g.e. s: 250

eğilimini, *toplum dışı toplumsallık (ungesellige geselligkeit)* kavramı ile açıklar. “Toplum dışı toplumsallık”, insanları işbirliğine ve iletişime yönlendirir:

Yeteneklerin gelişmesini gerçekleştirmek için doğanın kullandığı araç toplumdaki antagonizmdir; öyle ki, sonunda bu antagonizm yasaya uygun bir düzenin sebebi olur. Burada antagonizm ile, insanların toplumdışı toplumsallığını, yani bir toplum olma eğilimlerini, ama bu eğilimin de toplumu hep parçalamayı tehdit eden sürekli bir dirençle bağlantısını anlıyorum. Bu yeteneğin kökünü insan doğasında bulduğu apaçıktır. İnsanda toplumlaşma eğilimi vardır, çünkü toplumsal durumda kendisinin insan olduğunu, yani doğal yeteneklerini geliştirebileceğini daha çok hisseder. Ama onda birey olarak yaşamak, kendisini başkalarından ayrı tutmak için de güçlü bir eğilim vardır; çünkü o kendisinde toplumdışı bir özellik, her şeyi kendi düşüncelerine göre yönlendirme isteği bulur. Bu yüzden insan her yönden direnç bekler, tıpkı kendisinin de başkalarına direnç gösterme eğiliminde olduğunu bilmesi gibi. İşte bu direnç insanın bütün gücünü uyandırır ve tembellik eğilimini aşmasını sağlar. Şeref, güçlülük ve mülkiyet isteği de eklenince bu direnç, insanı tahammül edemese dahi vazgeçemediği diğer insanlar arasında, bir mevki elde etmeye yöneltir. İşte o zaman barbarlıktan insanın asıl toplumsal değerini oluşturan kültüre doğru ilk gerçek adımlar atılmış olur.³⁶⁷

İnsanın toplum dışı toplumsallığı, doğanın insana verdiği ama insanın kendisini akılla donatarak kullanabileceği bir olanağı ifade etmektedir. Bu olanak, ilk defa Kant tarafından dile getirilmiş ve insanın kendi *ben*’inden vazgeçmeksizin diğer insanlarla birlikte yaşamasını ifade eden eden bir temellendirmeye ortaya konulmuştur. Kant, insanın, kendi yeteneklerini geliştirebilmesi için, uzlaşımı sağlayacak bir rasyonaliteyi de içeren bir toplumsallığa katılması gerektiğini düşünmektedir:

Doğanın insanlık için en üst amacı, bütün doğal yeteneklerin geliştirilmesidir. İnsan ise bunu ancak toplum içerisinde gerçekleştirebilir. Doğa, insandan bunu ve belirlediği bütün amaçları kendi çabasıyla geliştirmesini istemektedir. Bu amaç sadece en üst düzeyde özgürlüğe sahip ve üyeleri arasında daimi bir antagonizm bulunan toplumlarda değil, aynı zamanda bu özgürlüğün sınırlarını kesin bir biçimde belirleyip güvence altına alan ve başka toplumların özgürlüğü ile de beraber varolabilen bir toplumda gerçekleşebilir.³⁶⁸

³⁶⁷Immanuel Kant; , “Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose” *Kant’s Political Writings*, Trans: H.B. Nisbet, Ed: Hans Reiss, Cambridge University Press, 1997:45-46

³⁶⁸ A.g.e. s:46

İnsanın sahip olduğu bu antagonizmin, diğerleriyle birlikte yaşamaya dair bir motivasyona yol açmış olması, onların aynı zamanda ortak bir rasyonalitenin, yani her bir yurttaşın içine dahil olduğu bir yurttaşlık anayasasının içerisinde birarada bulunmalarını sağlar. İşte bu tür bir normatif anlayış içerisinde müzakere ve ikna süreçlerinin etkin olduğu bir hukuksal yapının temellendirilmesi açısından Kant'ın ortaya koymuş olduğu “ben” kavrayışı oldukça kullanışlı bir temel sağlamaktadır. Nitekim Kant'ın antropolojik bakış açısı içerisinde ortaya koymuş olduğu bu düşüncelerin, çağdaş felsefede, özellikle Habermas tarafından hukukun ve politikanın alanına dahil edilerek mal edildiğini görmekteyiz.

Kant, *Transandantal Yöntem Öğretisi*'nde ele aldığı, herkesin aklını özgürce kullanma hakkı ile özgür yurttaşların uzlaşımı ilkesini, “*Aydınlanma Nedir?*” adlı metninde içeriklendirerek bize bir kamusalılık anlayışı sunmuştu. İşte bu kamusalılığın felsefi temellerini Kant, *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*'deki ben kavrayışı ile temellendirmiştir. Aslında bu kamusalılığa temel oluşturan şey, onun antropolojisinde betimlediği ben'in kendisini kurmak için diğerine ihtiyaç gösterdiği düşüncesidir. Bunun politik yansımalarını kamusal alan tartışmalarına ve hukuksal temellendirmelere taşıyan Habermas, her ne kadar bir antropoloji ortaya koymak niyetinde olmasa da, Kant'ın antropolojisinin politika için elverişli olan boyutundan, yani öznelerarasılık kavramından ve bunun üzerine inşa edilmiş bir kamusalılıktan yararlanmıştır. Zira Habermas, “iletişimsel bir rasyonalitenin peşindedir ve bu nedenle Kant'tan ödünç aldığı öznelerarasılık kavrayışını iletişimsel-rasyonel terimlerle ayrıntılandırarak, özel ve kamusal hakların aynı oranda korunduğunu iddia eder”.³⁶⁹ Aklın kamusal kullanımı, bütün bireyler için, her türlü dışsal otoriteden bağımsız bir biçimde aklın otonom ve özgür bir biçimde kullanımı anlamına gelmektedir. Akıl, bu tür bir kullanım içerisinde tesis edilecek bir kamusal alanda, kendi yasasını, kendisine

³⁶⁹ Stephen K. White; “Introduction”, *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press, 1996:12

hiçbir zorlayıcı güç empoze edilmeksizin otonom ve özgür biçimde koyabilecektir. Şimdi Habermas'ın kamusal alandan neyi kastettiğine bakalım.

‘Kamusal alan’ kavramıyla, her şeyden önce, toplumsal yaşamımız içinde, kamuoyuna benzer bir şeyin oluşturulabildiği bir alanı kastederiz. Bu alana tüm yurttaşların erişmesi garanti altına alınmıştır. Özel bireylerin, kamusal bir topluluk oluşturarak toplandıkları her konuşma durumunda, kamusal alanın bir parçası varlık kazanmış olur. Bu tür bir biraradalık durumundaki bireylerin davranışları, ne iş ve meslek sahiplerinin özel işlerini görürken yaptıkları davranışlara; ne de bir devlet bürokrasisinin yasal sınırlarına tabi anayasal bir düzenin üyelerinin davranışlarına benzer. Yurttaşlar ancak, genel yarara ilişkin meseleler hakkında kısıtlanmamış bir tarzda, yani toplanma, örgütlenme, kanaatlerini ifade etme ve yayınlama özgürlükleri garantilenmiş olarak tartışabildiklerinde, kamusal bir kitle biçiminde davranmış olurlar. Bu tür bir iletişimin daha genel bir kamusal kitle içinde gerçekleşmesi, bilginin muhataplarına aktarılmasını ve onların etkilenmesini mümkün kılacak özgür araçları gerektirir. Günümüzde gazeteler, dergiler, radyo ve televizyon, kamusal alanın iletişim araçlarıdır³⁷⁰

Bu ifadeler, *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*’de Kant’ın, “kalem özgürlüğü” üzerine yazdıkları ile paralellik göstermektedir. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Kant, yazma özgürlüğünün, bireylerin kendi yargılarını oluşturabilmeleri için vazgeçilmez olduğunu belirtmişti. Bir kimsenin yargısını ya da kanaatini değerlendirebilmesinin tek koşulu, onu, diğerlerinin kanaat ve değerlendirmeleri ile dolayına sokmaktır. İnsanların yargıları, başka yargılar tarafından denetlendiği sürece geçerlilik kazanabilir; yani bir yargının kişisel duyumlardan öte bir şey olduğunun kabul edilebilmesi için, onun kamusal olarak görünüşe çıkmış olması gerekir. Bu nedenle Kant’ın ifadesiyle, “eğer bu özgürlük esirgenmişse, bunun anlamı, yargımızın doğruluğunun sınanabilirliğinden yoksun bırakıldığımız ve böylece hataya maruz bırakıldığımızdır”.³⁷¹

³⁷⁰ Jürgen Habermas, “Kamusal Alan”, Çev: Meral Özbek, *Kamusal Alan*, Ed: Meral Özbek, Hil Yay., 2004: 95

³⁷¹ Immanuel Kant, *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, Nijhoff, 1996:11-12

Habermas, Kant'ın yargıların geçerliliğini öznelerarası bir dolayım ilkesinde temellendirmesinden faydalanarak, bunu kamusal alanda söz ve eylem vasıtasıyla teşekkül edecek normatif bir geçerlilik kavrayışı içinde temellendirir. Burada Kant'ın öznelerarasılık kavramına dönen Habermas, Kant'ın sisteminden çıkan söz konusu kavramsal olanakları kullanarak, bu kavramı hukuk felsefesi içerisinde temellendirmektedir. Bu temellendirme, Kant'ın ahlak felsefesinin temel kaygısı olan evrensel, formel, saf akılsal eylem ilkesi tesis etme kaygısının göz ardı edileceği anlamına gelmemekle birlikte, onun antropolojik bakış açısının imkanları ile kurulan ahlak-hukuk-politika uyumunu ortaya koyabileceğimiz bir zemin yaratmaktadır. Kant'ın hukuk felsefesi içerisindeki özneler arasında evrensel bir müzakerenin ve kamusalılığın tesisine imkan veren kavramları öne çıkarmak, bu uyumu göstermek açısından olduğu kadar, onun antropolojisinin hukuk ve politikaya mal edilmesini kavramak bakımından da gereklidir.

Habermas, Kant'ın yasa anlayışının temelinde yatan karşılıklılık-bağlayıcılık bağıntısını ve bunun meşruiyetle olan ilişkisini şöyle ifade eder:

Kant'a göre meşru geçerlilik boyutları içerisindeki olgusalılık-geçerlilik ilişkisi, zorlayıcılık ve özgürlük arasında içsel bir bağ tesis eden yasada görünüşe çıkar. Yasa, zorlamanın yetkilendirmesi ile birlikte kurulur; ancak bu yetkilendirme, sadece özgürlüğün engellenmesini önlemek ve özgürlüğe yönelik saldırıların her birine karşı atak geliştirmek yönündeki bir niyetle meşrulaştırılmıştır. Yasanın geçerlilik iddiası onun, herkesin özgürlüğüyle uyumlu, karşılıklı evrensel ve içsel bir bağ içerisinde ifade bulmasından kaynaklanır.³⁷²

Bilindiği gibi Kant, ahlak felsefesinde, moral eylemlerin meşruiyeti problemini, formel, evrensel ve saf akılsal bir genelleşebilirlik ölçütü tesis ederek çözmeye çalışmıştır. Hans Klaus Keul bunu, "Kant'ın ahlakı, insanları, istencin ve maksimlerin evrenselleştirilebilir olup olmadığı testine yönelttiği ölçüde basit bir işlem olarak

³⁷² Jürgen Habermas; *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* Studies in Contemporary German Social Thought, Ed: Thomas McCarthy, MIT Press, 1996: 28

anlaşılabilir”³⁷³ ifadesiyle vurgulamaktadır. Kant, “ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun” ya da “her defasında, insanlığa, kendi kişisinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun”³⁷⁴ diyerek öznel ve içerikli eylem maksimlerinin evrenselleşebilirlik ölçütüne işaret etmekteydi. Ancak burada daha önemli olan, onun, maksimleri biçimlendiren öznel çıkar ve ilgilerin dolayımına olanak verecek şekilde öznelerarası bağıntıya işaret etmesidir. Kant’ın pratik akılda temellendirdiği *kategorik imperatif*’in evrensellik testi, bu formülasyonla moral özneye bir ödev sağlarken, bu sayede “seçtiğimiz maksimler ya da eylemlere bağlı olarak etkilenebilecek tüm diğer insanlara karşı yükümlülüklerimizi de belirtebilmektedir”.³⁷⁵ Kişilerin, tıpkı *Antropoloji*’de vaz edildiği gibi, öznel ilgilerini evrensel yasa formuyla “test etmesi” işlemi, “özçıkarm, farklı özneler arasındaki iletişimsel ilgiye dönüştürülmesidir. Bu, pratik öznellikten öznelerarasılığa doğru bir harekettir”³⁷⁶ ve bu hareket sayesinde evrensellik (*universalitas*) herkes için söz konusu olan bir genelliğe (*generalitas*) dönüşür. Böylece kategorik imperatif’in evrenselleştirici karakteri, öznelerarası dolayım ve uzlaşım imkanını barındırdığından, hukuk ve politika alanında tartışılan hak, mülkiyet, yasa, zor kullanma otoritesi, toplum sözleşmesi gibi kavramlara dair benzer sorgulamalara eklenilerek bu sorgulamaları ‘Nasıl uzlaşmalıyım?’ sorusuna dönüştürür. Burada artık Kant’ın felsefenin dört sorusu olarak formüle ettiği sorulara bir yenisi daha eklenmiştir: “Nasıl uzlaşmalıyım?”. Bu soru, çağdaş felsefenin normatif geçerlilik arayışı ile Kant’a dönüşünün arkasında yatan temel sorudur ve “benim” ve “senin” kavramlarının

³⁷³ Hans-Klaus Keul, “Subjectivity And Intersubjectivity: Remarks On The Concept Of Freedom In Kant And Habermas”, *The Jurnal Of Value Inquiry*, Vol: 36, 2002: 261.

³⁷⁴ Immanuel, Kant, *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*, Çev:Ioanna Kuçuradi, TFK, 1995:38, (52).

³⁷⁵ Paul Guyer, “Kant’ın Ödevler Sistemi”, *Cogito*, Yapı Kredi Yay., Sayı: 41-42, 2005:285.

³⁷⁶ Hans-Klaus, Keul, “Subjectivity And Intersubjectivity: Remarks On The Concept Of Freedom In Kant And Habermas”, *The Jurnal Of Value Inquiry*, Vol: 36, 2002:261.

yerleştirildiği diskursif bir alan olarak hukukun alanına taşındığında “Birlikte yaşamın normatif yapısı ve ilkeleri nedir?” gibi sorular ile birleşmektedir.

Kant’ın evrensel hukuk ve hak tanımı içerisinde, hem bir evrensellik ilkesinin hem de moral ilkenin aynı anda yer almış olması, Kantçı yasaların, doğa yasasının tersine özgürlüğün yasaları olmasını sağlar ve bu yasalar geçerliliklerini moral yasayla uzlaşım içerisinde olmalarından alırlar. Başka bir deyişle, Kant’ın hukuk felsefesinin normatif gerekçelendirilmesi, kategorik imperatif’in akılsal, evrensel ve formel karakteri sayesinde otonom bir biçimde eyleyen moral öznelerin, *eşiti* olan diğerlerine referans ettiği bir gerekçelendirmeyi ortaya koymaktadır. Bu gerekçelendirme, ortak yaşam ilkesini, insanların pratik koşulları içerisinde hareketle kavramsallaştırmaktadır. Bu pratik koşullar, özellikle Kant’ın “dünya yurttaşlığı” ve “ebedi barış” kavramsallaştırmalarında somutlaşır. Böylece Kant’ın hukuk felsefesi, öznelerarası bir dolayım temelinde kamu hukuku ve devletlerarası hukuk boyutuna dünya yurttaşlığı hukukunu da eklemleyerek, kozmopolitan dünyagörüşünün normatif temellerini sağlar.

Habermas, Kant’ın felsefesinin bu öznelerarası boyutundan faydalanmakta ama bu tür bir ilişki zeminin normativite dışında temellenip temellenmeyeceğini de sorgulamaktadır. Nitekim *İnsan Doğasının Geleceği* adlı eserinde öznelerarası ilişki zemininin, normatif olan dışında nasıl tesis edilebileceği sorunsalını, geleceğe dair bir tedirginlik içerisinde ortaya koyar:

Bugün kendimize şu soruyu sormamız gerekir: Gelecek nesiller, kendi hayatlarını sürdürme konusunda, kendi hayat öykülerinin bölünmez müellifleri olma durumundan vazgeçecekler mi, vazgeçeceklerse bunu nasıl yapacaklar ve bu konudan sorumlu olmaktan kurtulabilecekler mi? Onlar, ahlak ve hukukun eşitlikçi koşullarına uymayan bir kişiler arası ilişkiyle yetinecekler mi? Peki bu durumda ahlaki dil oyunlarımızın gramatik yapısı (yani konuşma ve edimde

bulunma yetisine sahip öznelerin kendilerini ‘normatif sebeplerin geçerlilik sahibi olduğu canlılar’ olarak görmeleri) tümünden değişmeyecek mi?³⁷⁷

Habermas burada, esasen gen teknolojilerinin insan hayatına ve daha da ötesi insanın anlamına dair yarattığı bunalımı tartışmaktadır. Bu tartışmanın ağırlık kazandığı söz konusu metin içerisinde Habermas’ın daimi olarak korumaya çalıştığı şey, insanlararası iletişim ve diyalogun imkanıdır. Habermas’a göre, artık doğanın yaptığı ile insanın yaptığı arasında bir ayrım kalmamıştır ve bu durumda türün sahip olduğu olanaklar ya da tür etiği olarak adlandırılabilir bir morali tesis etmenin gerekliliği kendisini açıkça göstermektedir:

Bu noktada, insan doğası açısından insanın antropolojik derinliklerinde yatan kategorik öznal-nesnel ayrımı, yani doğal olarak büyüyen ile insan eliyle yapılan arasındaki ayrımın, gen teknolojisinde yaşanan gelişmeler nedeniyle kesinliğini kaybettiği argümanı, işin içine girer. Bu sebeple, kişi-öncesi hayatın araçsallaştırılmasıyla, kendimizi gelecekte de ahlaken yargı ve edimde bulunan canlılar olarak görüp göremeyeceğimizi karara bağlayan tür-etiksel bir öz-anlayış tartışma konusu olmaktadır. Elimizin altında zorunlu ahlaki sebepler yoksa tür-etliğini rehber almamız gerekir.³⁷⁸

Habermas, gen teknolojilerinin yarattığı tehlike nedeniyle, insanın yargılama ve eylemde bulunma kapasitesinin ortadan kalkacağını ve böylece, insanın kendisine dair türsel-moral varoluş sorularının ortaya çıkacağını düşünmektedir. İnsan bu türsel-moral boyutu terk ettiği anda kendi benliğini ve hatta biyolojik bütünlüğünü kaybedecektir. Habermas, bu tür bir moral boyutun her zaman için korunması gerektiğini düşünmekle birlikte, bunun bir çeşit erdem ahlakı olmadığını altını ısrarla çizer. Nitekim Habermas’ın Kant’ta aradığı bir erdem ahlakı değil, insanın birlikte yaşadığı diğer bireylere karşı moral sorumluluğudur.

Diğer yandan belirtmek gerekir ki aslında Habermas’ın söz ettiği bu türsel-moral boyut, insanın kendi *türüne* karşı sorumluluğunu içeren bir kavramdır. Burada insan

³⁷⁷ Jürgen Habermas; *İnsan Doğasının Geleceği*, Çev: Kaan H. Ökten, Everest Yay., 2003:109

³⁷⁸ A.g.e. s:114

türünün birer örneği olduğumuza ilişkin antropolojik olguyla, kendi varoluşumuzu nasıl gerçekleştireceğimize dair değerlendirici akılyürütmelerin birbiriyle bağıntısı ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Başka bir deyişle Habermas, insanı, türün üyesi olmak bakımından kendi varoluşuna ve türün devamına, yani aslında diğerlerine karşı olan sorumluluğa, dolayısıyla bilişsel düzeyde birbirine bağlamaya çalışmaktadır:

Tür varlığı olarak insanın kimliği ise söz konusu olan, daha baştan iki yaklaşımın rekabet halinde olduğunu söylemek gerekir. Fizik, nöroloji ya da evrim biyolojisinin diliyle tarif edilen doğalcı insan görüşleri çoktan beri din ve metafiziğin klasik insan görüşleriyle rekabet halindedir” (...) Tür-etüğünün söylem evreninde –kendimizi yanıltıcı metafizik teminatlara dayandırmak istemiyorsak– sürekli fikir ayrılığının olacağını varsaymamız makuldür.³⁷⁹

Habermas burada, Kant’ın, metafizik tasarımlar içerisinde geliştirilen özne anlayışlarına dair eleştirisini ve bu eleştiri sonucunda ulaştığı pragmatik bakış açısını kullanmaktadır. Aslında daha önceki eserlerinde de takip edebileceğimiz gibi, Habermas’ın buradaki sorunu, yeni bir moral ya da antropoloji tesis etmek değildir; o daha çok Kant’ın antropolojisini politikaya mal ederek ele alacak ve onun antropolojik bakış açısı içerisinde ulaştığı sonuçları, normativitenin ve ideal konuşma durumunun tesisi için kullanacaktır. Habermas, Kant’ın antropolojisinde bulduğu imkanları, tür varlığı olarak insanın, diğerleriyle bir konuşma ve müzakere sürecine katılmasını ve birlikte insan onuruna yakışır bir ortak yaşam alanı tesis etmelerini vaz eden düşüncelerini öne sürerken kullanır:

Dinsel ve Metafiziksel dünya görüşleri geçerliliklerini kaybedip de bizler (ya da çoğumuz) hoşgörüye dayalı dünyagörüşsel çoğulculuğa geçince, ne soğuk ne sinikler ne de umarsız rölativistler olduk, çünkü doğru ve yanlış diye ayırdığımız ahlaki yargıların ikili koduna sahip çıkmayı sürdürdük ve ileride de sürdürmeyi istiyoruz. Ayrıca, dünyagörüşsel fikir ayrılıklarının ötesinde ve insan onuruna layık bir hayatın ortak temellerini sağladıkları için yaşam dünyasının ve siyasal topluluğun uygulama ve tekniklerini akılcı ahlak ve insan hakları üzerine kurduk. Öyleyse, tür-kimliğimizin muhtemel değişiminden duyduğumuz endişenin

³⁷⁹ A.g.e. s: 144,145

yarattığı duygusal direnmeyi de belki benzer saiklerle açıklamak mümkün olabilir ve bu pekala haklı gösterilebilir.³⁸⁰

Bu ifadelerden de anlaşılabilceğı gibi aslında Habermas, ortak yaşam dünyasının tesisine dair bir eleştiriyi, insanın kendisini ve kendi varoluşunu tesis eden şey ile bağıntısında kurmak gerektiğine inanmaktadır. Bugüne kadar yerleşik ahlak öğretilerinin ya da metafiziksel dünya görüşlerinin bize empoze ettiğı türden bir yaşam tarzı, ortak yaşantının tesis edilişinde başarı sağlayamamıştır. İnsan, bu ortak yaşantıyı ve onu oluşturabilecek bağıntı ilkesini kaybettiğı anda kendi varoluş koşullarını ve hatta öjenik tehlikenin* de ortaya koyduğu kendi biyolojik bütünlüğünü dahi ortadan kaldıracıecek yıkıcı bir sürecin içine girecektir. Bu nedenle bu bağıntı ilkesinin şimdiki koşullarda yeniden ve nasıl inşa edilebileceğı konusunda bir çözüm geliştirmek gereklidir.

Hatırlanacağı gibi Kant'ın antropolojisi bize, öznel tecrübeleri öznelar arasında paylaşılan ortak tecrübelerden ayırt etmeksizin, sürekli olarak ben'e atfedilebilecek bir öz-bilinç kavrayışının olmadığını göstermekte idi. Bu türden bir öz-bilinç, Kartezyen düşüncenin yaptığı gibi ancak mantıksal zorunluluktan hareketle ortaya konulabilir. İnsanı kendi yaşam dünyası içerisinde ulaştığı bir empirik gerçeklik içinde kavramanın, transandantal yöntemin bize sunduğı olanaklarla da mümkün olduğu iddia edilebilir.

Habermas bunun için, transandantal öğretinin zorunlu olana değil, mümkün olana yönelik olarak kullanılması gerektiğini iddia eder. Başka bir deyişle eylem ve söz yeterliliğinin yeniden inşasını, sadece transandantal yönteme indirgeyerek

³⁸⁰ A.g.e. s:118

* Habermas, öjenigi, kalıtsal özelliklerimizi belirleyen malzemenin korunmasına ve sürdürülmesini sağlamaya yönelik müdahaleler bütünü olarak tanımlar. Habermas, toplum sağlığı için gen teknolojilerinden yararlanılmasını yadsımaz, ancak piyasanın arz ve talep ilişkilerine göre düzenlenmiş liberal bir öjenik bilimini son derece tehlikeli bulur. Bkz: Jürgen Habermas; *İnsan Doğasının Geleceğı*, Çev: Kaan. H. Ökten, Everest Yay., 2003:v-vı

gerçekleştiremeyiz. Bu yüzden, eylem ve söz yeterliliğinin yeniden inşası için genetik epistemoloji, bilişsel psikoloji ve linguistik gibi bilimlerin sonuçlarını birleştirmek ama bu yolda empirik gerçeklikten faydalanırken bunları bilimsel sonuçlar olarak kabul etmemek gerekir. Zira bilimin sonuçlarına yönelik yanlışlanabilirlik ve yeniden gözden geçirme faaliyetlerini burada uygulamak mümkün değildir. Böyle bir şey uygulandığı takdirde empirik gerçekliği, empirik olmayan bir zorunluluğu keşfetme arzusuna indirgemiş olurduk. Sonuç olarak yeniden inşa edici bilimlerde yorumlama ve yarıştırma imkanı temel alındığında, transandantal kanıtlama yönetiminin biricikliği iddiası da terk edilmiş olacaktır. Oysa Kant’ın transandantal kanıtlarının bir yönü, Seyla Benhabib’in belirttiği gibi, “bu koşulların salt zorunlu değil, biricik olduğunu ileri süren bir iddia olmasıdır”.³⁸¹ Ama Habermas’ın, zorunlu olanın yerine mümkün olanın yerleşmesi olarak adlandırabileceğimiz bu yöntemi kullanımının, aslında, Kant’ın antropolojisinde de karşımıza çıkan, empirik olanın transandantal yöntemle kaynaştırılması sayesinde gerçekleştirdiği iddia edilebilir.

Kant, akılsal yeniden inşanın, insanın bilme yetisinin, sadece formel düzeyde belli bir mantığa göre işlediğini savunur. Örneğin uzlaşım düzeyindeki ahlak ilkelerinin geçerliliği, tikel bir toplumsal grubun otoritesinden bağımsız olarak incelenir. Burada artık toplumsal kabul ile ahlaksal geçerlilik kaynaşmış durumdadır. Oysaki Kant’ın pratik felsefesinin ve onun antropolojisinde açık bir biçimde empirik olanla ilişkisini test edebildiğimiz pragmatik bakış açısının ışığında, her bir tikelliğin kendisini katabileceği moral-hukuksal bir prosedürün imkanını tartışabilme olanağını elde ederiz. Böylece Kant’ın eleştirel felsefesinin antropolojik bakış açısı ile şekillenmiş iletişimsel boyutu üzerinden, moral-hukuksal-politik alana dair yeni tartışmaları, “ben”, “toplum” ve “dünya” kavramları ekseninde yeniden tartışabiliriz.

³⁸¹ Seyla Benhabib; *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, İletişim Yay., Çev: İsmet Tekerek, İletişim Yay., 2005: 336-338

İletişilebilirliğin bu üç temel kavramı, Kant'ın *Antropoloji*'sinde de sırasıyla ele alınıp işlenmiş ve bunlar arasındaki bağlar, insanın yaşantısı içerisinde, empirik olarak gösterilmeye çalışılmıştı. Kant'ın temel sorunlarından biri olan aklın iletişilebilirliği sorunu, onun “pratik aklın önceliği” ilkesine dayalı olarak takdim etmeye çalıştığımız eleştirel felsefesinin, çağdaş teoriler içerisinde yeniden yapılandırılmasında rol oynayan temel referans noktalarından biridir. Bu pragmatik referans noktaları, bilişsel bakımdan temellendirilmiş bir dış gerçeklik, normatif açıdan temellendirilmiş bir toplumsal gerçeklik ve bireysel olarak kurulan bir öznel alanı aynı anda içerir. Habermas bu alanların, yani öznel, toplumsal ve nesnel alanların hepsinin toplamını, fenomenolojik gelenekten ve Husserl'den ödünç alınan bir kavramla, “yaşam dünyası” (Lebenswelt) kavramıyla karşılar. Ancak yaşam dünyası, Habermas'a göre, kültürel olanı ifade edecek biçimde sosyolojik bir indirgemecilikle ele alınamaz. Yaşam dünyası, kültürel olan dışında normatif ve kişisel bileşenlerin de dahil edilmesi gereken bir anlam ufkuudur. Dolayısıyla bu kavram, öznel tecrübeleri ve normları, pratikleri ve bireysel becerileri içerir.³⁸² Bu yüzden Seyla Benhabib'in de belirttiği gibi Habermas, ancak iletişimsel bir eylem çerçevesi içinde yaşam dünyasının bu üç boyutluluğuna hakkaniyetle yaklaşılacağını düşünür ve bu nedenle bu kavrama, fenomenolojik çözümlemenin zaman-dışılığına karşı “sembolik yeniden üretimin” dinamik ve zamansal boyutunu ekler.³⁸³ Habermas'ın linguistik çözümlemelerini bu çalışmanın kapsamını aşması nedeniyle ele almayacağız; burada bizim için önemli olan nokta, onun Kant'ın felsefesinden etkilenecek kendi felsefi sistemine mal ettiği kavram ve fikirleri ortaya koyarken, pragmatik-antropolojik bakış açısının imkanlarından ne kadar yararlanmış olduğunu göstermektir. Yaşam dünyasını, bilişsel, normatif ve estetik davranışlarımızın gerçekleştiği kültür ortamı olarak tanımlayan Habermas,

³⁸² Thomas Mc Charty; “Introduction”, Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action Vol 1*, Beacon Press, 1984: xxv, xxvi

³⁸³ Seyla Benhabib; *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, İletişim Yay., Çev: İsmet Tekerek, İletişim Yay., 2005: 302

bilişselliğin nesnel dünyayı, normatifliğin sosyal dünyayı, estetik olanın da öznel dünyayı düzenlediğini öne sürer.

Habermas, iletişimsel eylem modelini geliştirirken “bilinç felsefesi” geleneğinden kopmak niyetindedir. Kartezyen gelenekten Husserl’e ve Feuerbach’tan Adorno’ya kadar bütün felsefi geleneğin kendisini iki tür “ben” modeli üzerinde inşa ettiğini öne süren Habermas, bu *ben*’lerden birinin düşünen, bilen ben; diğerinin ise eyleyen, yani doğayı dönüştürüp mal eden bir *ben* olduğunu ifade eder. Habermas, bir nesne üzerine düşünen ile dünyayı şekillendiren, biçimlendiren *ben* olarak da ayrılabilen bu “iki *ben* anlayışının”, bütün modern felsefenin çabasına rağmen halen ancak kendi bilincinden hareketle diğer *ben*’lere ulaşmaya çalışan bir *ben* anlayışını sürdürdüğünü iddia etmektedir. Habermas, G.H. Mead’ın teorisinden yararlanarak³⁸⁴, bireyin, birey-oluş bakımından öteki *ben*’lerle etkileşerek bir *ben*’e dönüşebileceğini ortaya koymaya çalışır. Böylece Habermas’ın iletişimsel eylem teorisi içerisinde insan, kendi eyleminin hem içeriğini, hem de niyetini dilsel terimlerle formüle eden bir aktör haline gelir. Bu durumda diğer bireyler için de geçerli olan bu dilsel dolayım, çoğulluğun ve iletişimselliğin somutlaştığı kurucu bir boyutu da içinde taşıyan bir kendini gerçekleştirme modeli sunar. İletişimsel eylem modeli, “öteki” olanı, sadece ve sadece “toplumsal bir öteki” olarak kavrar ve böylece, *öteki* ile diyalogun ve uzlaşımın koşulunu, yeniden yorumlanmaya daima hazır bir karşılıklı anlaşma (Verständigung) formunda tesis eder. *Ego* ve *alter*, kendi *ben*’lerini, kültürleri, toplumsal normları, gelenekleri ve öznel tecrübeleri ölçüsünde anlaşmaya vararak tesis edebilecekleri bu diyalojik ilişkiselliği, eylemlerinin yönlendirici ilkesi haline getirerek, “öteki” ile ilişkide yaşanan kopukluğu aşabilirler. Böylece *ben* (ego) ve *diğeri* (alter) arasındaki ilişki problemi de çözülmüş olacaktır. Zira bu süreçler içerisinde *ben*, kendisini diğer *ben*’ler ile beraber tesis etmiş olduğunu anlayacaktır:

³⁸⁴ Bu konuda daha fazla bilgi için Bkz. Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action Vol 2*, Translated: Thomas Mc Carty, Beacon Press, 1985:3-43

Ben (ego), ortak sosyal dünyanın meşru öğeleri olarak gördüğü belli olguları ya da belli normatif beklentilerini, bir başkasının perspektifinden, yani başkasının öznel dünyasının öğelerinden aldığını düşünebilir. Daha da ötesi ben (ego), kendi perspektifini oluştururken, yani ele aldığı meseleleri ve kendi geçerli normlarının varoluş koşulunu oluştururken, bunları, hesaba katmış olduğu diğeri (alter)'in ve onun subjektif dünyasının bir bileşeni olarak tesis ettiğini görecektir.³⁸⁵

Peki *ben*'in bu farkındalığı nasıl gerçekleşecektir? Ortak bir rasyonalitenin, tahakküm formlarını içermeksizin tesisi nasıl mümkün olacaktır? Öncelikle stratejik eylem sistemlerinin rasyonalizasyonu ile iletişimsel eylemin rasyonalizasyonunun, yani yaşam dünyasının rasyonalizasyonunun birbirlerinden ayırt edilmesi gerekir. Birinci tür rasyonalizasyon, karmaşaya düzen kazandırma ve krizlere uyum sağlayabilme anlamına gelirken, ikinci tür rasyonalizasyon, yani iletişimsel eylemin rasyonalizasyonu, dünya görüşünün tek merkezliliğinden kurtulmuş, ilgilerin ve eylem yönelimlerinin genelleşmesi sayesinde ortaya çıkan bir rasyonaliteye karşılık gelir.³⁸⁶ Habermas'ın bu metodolojik açıklamalarının empirik yönleri, aslında erken döneminde yazmış olduğu *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim* adlı kitabında da bulunmaktadır.³⁸⁷ Söz konusu makalede Habermas, Weber'in ve onu izleyen Frankfurt Okulu teorisyenlerinin iki tip akılsallaşmayı kaynaştırmış olmalarını hatalı bulur: Eylem sistemlerinin rasyonalizasyonu, yaşam dünyasının rasyonalizasyonundan farklılaştırılmalıdır. Bu ayrımın arkasındaki itki, Seyla Benhabib'in de belirttiği gibi “normatif gizilgücünü henüz tüketmediğimiz süreç ve kazanımların yaşam dünyasının

³⁸⁵ Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Translated: Thomas Mc Carty, Vol 1, Beacon Press, 1984: 110

³⁸⁶ Bkz. Seyla Benhabib; *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, İletişim Yay., Çev: İsmet Tekerek, İletişim Yay., 2005:314-316

³⁸⁷ Bu makalesinde Habermas, eylem kuramına dayanarak, ekonomi ve devlete ait eylem sistemlerini tanımlar. Söz konusu çalışmada Habermas, başarıya odaklanmış araçsal-kurumsal bir rasyonalite ile gündelik hayat pratiklerindeki iletişimsel eylemleri ve bu pratiklerdeki rasyonaliteyi birbirinden ayırmaktadır. Daha sonra bu çözümlemenin yetersiz kaldığını düşünerek *Meşruiyet Krizi*'nde, sistemlerin kapitalizm tarafından giderek ayrıştırıldığını belirterek insansal değerleri ve iletişimsel rasyonaliteyi “yaşam dünyası”nın içinden tesis etmeyi hedefler. Bu konuda ayrıntılı bilgi için Bkz. Jürgen Habermas; *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, Çev: M.Tüzel, YKY, 1993 ve Jürgen Habermas; *Legitimation Crisis*, Translated: Thomas Mc Carty, Beacon Press, 1975.

rasyonalizasyonu tarafından içerildiğini”³⁸⁸ ifade etmektedir. Weber’in *demir kafes* benzetmesinden hareketle Habermas, eylem alanlarının yaşam dünyasından kopuk rasyonalizasyonunun yarattığı bozulmayı, sistemlerin yaşam dünyalarını sömürgeleştirmesi ve böylelikle ortaya çıkan “anlam” ve “özgürlük” kaybı olarak tasvir eder. Weber’in modernitenin krizi olarak teşhis ettiği bilimsel, dinsel ve estetik alanların birbirinden ayrılması sorunu, Habermas için de temel sorundur. Ancak Habermas’a göre eylem dünyasının rasyonalizasyonunun yarattığı kurumsal ve bürokratik baskıların, yaşam dünyasına egemen olması engellenebildiğinde, modernitenin demir kafesinin o kadar da dayanıklı olmadığı görülecektir. Bu nedenle yaşam dünyasının iletişimsel yapıları, bireylerin, müzakere süreçleri içerisinde, kendi özgürlüklerini otonom bir biçimde kullanabilecekleri bir akılsallığı geliştirecek yönde kullanılmalıdır.

Habermas Kantçı antropolojide tam da modernitede ortaya çıkan bu anlam ve özgürlük kaybına çare olabilecek bir imkan bulur: Kant *Antropoloji*’de, insanın iyi yaşam idealinin dışsal belirlenimlerce kuşatılamayacak bir ideal olduğunu göstermiştir. Andrea Borsari, felsefi antropolojinin yirminci yüzyıldaki paradoksal durumu ve *decadence* felsefesinin yarattığı etkiler ile birlikte düşünüldüğünde, Habermas’ın ortaya koyduğu tartışmalar içerisinde insana dair temellendirmelerin yeniden ele alındığını ileri sürer. Bu düşünceye göre Habermas, postmetafizik bir düşünce söylemi içerisinde, “orijinal felsefi sorunun “iyi yaşam” ile ilgili olduğunu gündeme getirerek, moral sorunların en mükemmel çözümünü, antropolojinin evrensel şeması içerisinde sürdürmekte ve bu anlamda antropolojinin araçlarını kullanmaktadır.³⁸⁹ Teknoloji ve gelişen biyoloji bilimi sayesinde insan artık belli bir tür organik canlı değil, müdahalelere ve manipülasyonlara açık bir canlı haline gelmiştir. Bu durum,

³⁸⁸Seyla Benhabib; *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, İletişim Yay., Çev: İsmet Tekerek, İletişim Yay., 1986: 322

³⁸⁹ Andrea Borsari, “Notes on Philosophical Anthropology in Germany: An Introduction”, *Iris* Vol I No: I, Firenze University Press, 2009:114

Plessner'in "beden olmak" ile "bedene sahip olmak" arasında yaptığı fenomenolojik ayrımı şaşırtıcı bir biçimde geçerli kılar. Borsari'ye göre Habermas, kariyerinin ilk yıllarında antropolojiye mesafe almış olmasına ve bunu ilan etmesine karşın, onun bu tepkisi aslında belli bir tür antropolojiye yöneliktir. Habermas, Erich Rothacker'ın öğrencisi olduğu yıllarda Gehlen'in antropolojisini tanımış ve modern toplumlarda ortaya çıkan ritüel ifade biçimleri ile sembolik temsil biçimlerinin ayrıştırılması konusunda, bu tanışıklığın etkisi olmuştur.³⁹⁰ Gehlen'e göre *homo sapiens* tanımlı bir varlık değil, kültür yoluyla kendisini tamamlamaya çalışan bir eksiklikler varlığıdır. Böylece insan kendine verili tanımları, kültürel yaratım etkinlikleriyle aşmış olmaktadır. İnsanın toplum içinde kendini tanımlayan ve tamamlayan bir varlık olduğu görüşünün hakim olduğu bir paradigmayı yakından tanıma fırsatı bulan Habermas, aynı zamanda bu görüşler vasıtasıyla, kendisini ilk felsefeye karşı konumlandırmış olan felsefi antropolojiyi karakterize eden fundamental veçheleri tespit eder. Bununla birlikte Habermas, insanın geleneksel "ben" imajının, ben'in krizi sonrasında, yani modern çağ sonrasında çözüldüğünü ve antropolojinin, insanın kendisini metafizikten olduğu kadar bilimlerden de ayırdığı, kısacası kendisini belirleyen her türlü tanıma karşı durduğu bir bakış açısını temsil ettiğini de görür. Bu yönüyle antropoloji, "Ben neyim?" sorusunu "Ben kimim?" sorusuna dönüştürmüştür. Scheler, Gehlen, Plessner ve onların çağdaşı olan düşünürlerin felsefi antropolojileri içinde önem kazanan şey, felsefenin geleneksel "ben" imajının çözülmesi sonucunda bu soruyu antropolojiyi karakterize eden temel soru olarak düşünmüş olmalarıdır. Böylece felsefi antropolojinin görevi, insana dair yorumlayıcı (interpretive), anlam tesis edici (meaning establishing) ve kimliği koruyucu (identity-securing) empirik bir inceleme alanı olmaktır.

Diğer yandan bu sorunun ontolojik bir temelde konumlandırılmasına ve "Ben kimim?" sorusunun antropolojik değişmezler (anthropological constants) temelinde ele

³⁹⁰ A..g. e. s:115

alınmasına itiraz eden Habermas, Gehlen'in yanılıgına karşı Rothacker'ın, antropolojinin, kültürel çoğulluğa yönelik karşılaştırmalı bir insan bilimi olması yönündeki görüşünü önerir. Zira Habermas, tarihsel kategorilerin, antropolojik bakış açısından hareketle “zorunlu” bir biçimde belirlenmesine itiraz eder. Böylece antropolojiyi bir toplum teorisine dönüştüren Habermas, antropolojinin betimsel ve normatif yönü arasındaki çelişkiyi de ortaya koymuş olur.³⁹¹

Buradan hareketle Habermas, insanı ele alırken, antropolojiyi sosyal teoriye dönüştüren bir tutumu ortaya koyar ve insanın toplumsallık boyutunun, öznelarası zemindeki işleyişini açığa çıkarmaya çalışır. Seyla Benhabib, Habermas'ın bu görüşlerinin temelinde, onun tür olarak insanı konu edinmesinin ve eleştirel okulun, özellikle Horkheimer'ın özne kavrayışını eleştirmesinin bulunduğunu belirtir. Benhabib'e göre Habermas, eleştirel teorisinin özneyi, kendi praksişiyle nesnel dünyayı yaratmış empirik insan türü olarak görmesine ve aynı zamanda bu öznenin mirasının, şimdi'deki insanlığın normatif gücünü oluşturabileceğine dair inancına kuşkuyla yaklaşır. Zira bu çözümde Habermas, öznenin edimleriyle tarihsel olarak inşa edilmiş belli bir özgül grubun öznel tecrübelerinin kaynaştırıldığını düşünmektedir. Benhabib'e göre Habermas'ın bu düşüncesi, onun yeniden özne felsefesine döndüğünün bir göstergesidir:

Habermas-insanlık suretinde- anonim öznenin türsel ehliyetlerinin yeniden inşası, salt empirik bakımdan üretken bir araştırma hipotezi olarak kalmayıp da tarih öznesinin şekillendirici tarihine dair *felsefi anlatı* rolünü üstlendiğinde, özne felsefesi söylemine dönüş yapar. Hegel'in *Görüngübilimi*'ni hatırlatırcasına, yeniden inşalar, kurgusal kolektif bir “biz” adına, tarihin hikayesini bu “biz”in bakış açısından anlatarak konuşmaya başlar. Bu kurgusal özne, hem geçmişin, hem de geleceğin öznesi olarak görünür; aynı zamanda empirik ve normatiftir. Habermas'ın, açıklamasında da, öğrenme sürecinde, modernitenin kültürel evrimi olarak ortaya çıkan empirik özne(ler)nin statüsü kayar ve bu süreç, şimdi'nin

³⁹¹ A.g.e. s: 121

özneleri, “bizlerin”, kendimizi içinde keşfettiğimiz temsili bir hikayeye dönüşür.³⁹²

Benhabib, buradaki “biz”in, kurgusal bir özne olarak, hem geçmişin hem de geleceğin öznesi olarak görüldüğünü ve aynı zamanda hem empirik hem de normatif olduğunu belirtir. Benhabib’e göre burada sorunlu olan şey, Habermas’ın, kolektifliği teorik çerçevede kurulabilecek olan bir şeymiş gibi görmesidir. Oysaki kolektiflik, teorik olarak değil, savaşılan aktörlerin ahlaki ve politik mücadeleleri ile kurulur.

Benhabib’in bu eleştirisi temelde, Habermas’ın Kant’ın öznelerarasılık kavramını mal edişi ile ilgilidir. Hegel’in Kant eleştirisine benzer bir biçimde Habermas’ı tarihsel süreçlerin üzerinde bir insanlık idesini varsaymakla itham eden Benhabib, Habermas’ın felsefesindeki Kantçı unsurlara ve özgül olarak da antropolojinin mal edilişinin yarattığı bir düşünme biçimine itiraz etmektedir.

Burada bizim için önemli olan, Benhabib’in eleştirisinden ziyade, Habermas’ın, öznelerarasılık kavramını, insanlığı tanımlayan temel kavramlardan biri olarak ele almasının ve Benhabib’in ifadesiyle “anonim bir özne” yaratmasının Kantçı anlamı ile birlikte değerlendirilmesi ve hem tümelin tahakkümüne hem de salt tikelliğin bağıntısız varoluşuna terk edilmeyen bir özne kavrayışının, politik açıdan ifade ettiği anlamın üzerine düşünmektir. Habermas, *Theory and Practice*’de Kant’ın felsefesinde bulduğu bu boyutu şöyle ifade eder:

Politika şimdiye kadar etiğin bir devamı olan iyi ve adil yaşam öğretisi ile özdeş görülmüştür. Aristoteles, yasalar (nomoi) içinde tesis edilmiş bir yapı ile sivil yaşamın ethosu içinde tesis edilmiş bir yapı arasında bir karşıtlık görmez, aksine eylemin etik karakteri geleneklerden (custom) ve yasalardan ayrılamaz. Bir yurttaşı iyi bir yaşama muktedir kılan şey, sadece *politeia*’dır ve bu yurttaş, aynı zamanda, bütün diğer insanlarla birlikte şehre, yani *polis*’e, kendi doğasını gerçekleştirebilmek için bağımlı olan *zoon politikon*’dur. Buna karşın Kant’ta, bireylerin etik davranışları, kendilerine dışsal olan eylemlerin yasal geçerliliğinden (legality) açık bir biçimde ayrılmıştır.³⁹³

³⁹² Seyla Benhabib, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, Çev: İsmet Tekerek, İletişim Yay., 2005: 414

³⁹³ Jürgen Habermas, *Theory and Practice*, Trans: John Viertel, Polity Press, 1988:42

Kant'ın insan eylemliliğine atfettiği moral amaçlılık idesini kuramının merkezine yerleştirerek Habermas, bu amaçlılığın gerçekleşmesini engelleyecek dışsal belirlenimlerden kurtularak özgürleşmenin imkanını da, aklın yönelimi olarak tanımlayacaktır. Aklın özgürleştiriciliğinin kaybolmasına yol açan şey, modernitenin insanın moral varoluşunu kuşatan dışsal belirlenimleri güçlendirmesidir. Habermas, modernitede farklılaşan bilimsel, etik ve estetik alanların, kurumsallaşarak kendi tözsel akılsallıklarını inşa ettiklerini ve giderek öznelleşen inanç sistemlerini doğurarak, anlamsız bir nesnellik alanı yarattıklarını öne sürer. Ancak Habermas'a göre akıl birliğinin yıkılması, akılsallığın yıkılması demek değildir ve akılsallığın bu yeni paradigmasını, söylemsel bir tarzda ele aldığımızda, hakikatin yerine prosedürel ve söylemsel olanı yerleştirebilir; böylece herhangi bir norma ya da yargıya dair geçerlilik iddialarını da tartışma prosedürlerinin içeriğinden değil, formundan hareketle ve genelleşebilir bir boyutta tesis edebiliriz. Modernlerin bilişsel mirasını, değer alanlarının farklılaşması ve merkezsizleşmiş dünyagörüşleri üzerinden yeniden yapılandırmaya çalışan Habermas için iletişimsellik, bu akılsallığı tesis edecek olan zemindir. Kant'ın öznelerarasılık kavrayışı çerçevesinde düşünülebilecek olan bu iletişimsellik, Habermas ve Arendt gibi düşünürlerin, Kant'ın felsefesinde değerli buldukları ve normatif veya politik amaçlar adına Kantçı bakış açısını yeniden yapılandırdıkları bir başvuru noktasıdır.

Kant, aklın iletişilebilirliğini, anlama yetisinin kavramlarından ziyade, tikeller arası ilişki zeminini sağlayan yargıgücü ile ortaya koymaya çalışmıştı. Akıl, evrensel olandan hareketle düşünür; oysaki yargıgücü evrenseli tikellerden hareketle kavrar. Aklın içinde buna olanak tanıyan bir kapasite olarak hayalgücü, Birinci Kritikte şematize edilir, Üçüncü Kritikte ise temsil yetisine dönüşür. Tikeller arası ilişkilenmenin öncelikle tikellerin otonomisine, ardından da bu tikellerin birbirleriyle iletişim ve bağıntı içerisinde karşılaşabilecekleri bir ortak zemine ihtiyaç duyduğu açıktır.

Kant, aklın otonom bir biçimde dönüştürülmesi yoluyla yapılandırılmasını sağlarken, bunu aynı zamanda aklın yetilerinin dönüştürülmesi sayesinde gerçekleştirmişti.

Aslında Kant'ın akla dair bütün temellendirmeleri, otonomi ve bu otonominin kullanımı, yani özgürlük idesi üzerinden ilerlemektedir. Aklın işleyişinin özgürlüğü, onun içeriksiz olmasından gelmektedir. Akıl içeriksiz olduğu için özgürdür. Söz konusu bu özgürlük, hem negatif hem de pozitif özgürlüğü içerir ve akıl gücünü bu iki özgürlüğün birleşiminden alır. Bu kadar özgür bir şeyin kendisine ilke olarak vaaz ettiği şey, “ben”(ego), yani öz-bilincine ulaşmak için aklını bir dolayım içerisine sokması gereken özne'dir. Böylece Kant'ın felsefi sistemi içerisinde özgürlük, aklını otonom bir biçimde kullanabilen öznelerin diğer akılsallıkları da hesaba katarak kendisini keşfetme sürecini içerir.³⁹⁴

Kendini keşfetme ve merkeze yerleştirme meselesi, aslında Kant'ın modernitenin açmazı olarak gördüğü şeydir. Her bir *ben*'in kendi tikelliğine gömülerek solipsizme düşmesi, fenomenal olandan kopuşu, aslında dünyadan bir kopuşu sergilemekteydi. Kant'ın pragmatik antropolojisi içerisinde artık *ben*'in, diğer *ben*'lerle ve fenomenal yaşantı formları ile birlikte düşünüldüğünden dolayı ilişkisel olduğunu, *ben*'in diğer *ben*'lerle baştan itibaren bir “bağıntı” içerisinde olduğunu söylemiştik. Böylece Kant'ta özne, kendisini ancak fenomenal olarak biliyor, yani kendi gelişimini, kendi farkındalığı sayesinde kavrayabiliyordu. Bu, aslında bizim felsefe tarihinde Sokrates'ten beri bildiğimiz ve çalışmanın daha önceki bölümlerinde de açıkladığımız gibi, insanın kendisini, kendi yetilerinin nesnelleşmesi yoluyla bilmesi anlamına gelmektedir. Bu durumda artık özne, dış dünyadan hareketle kurulmaktadır. Dünya ise insan için gerekli ama insanın hizmetinde değil, insanın da içine dahil olduğu bir kurma faaliyetinin gerçekleşmesi için gerekli ortamı sağlamaktadır. Bunu, yetilerin birliği bağlamında ayırttığımızda, anlama yetisinin doğayla, aklın ise diğer

³⁹⁴ Bu konuda Foucault, Kant'ı ve onun mirasını paylaşan çağdaşlarını, modernitenin kendini doğrulama hastalığını sürdürdükleri gerekçesiyle eleştirir. Bu eleştiriye Habermas'ın cevabı ise, Foucault'nın, *Zeitgeist*'in etkisinde kalarak, olumsuzluğun gücünü Stoik bir perspektiften ele aldığı ve indirgeyici davrandığı biçiminde olmuştur. Zira Habermas için olumsuzluk, Kant'ın felsefesinde de açığa çıkan potansiyel bir insansal gücü de içermektedir. Daha fazla bilgi için Bkz. Jurgen Habermas, “Foucault's Lectures on Kant”, *Thesis Eleven Vol 14*, Sage Publications, 1986: 4-8

öznelerle kurduğu ilişki sayesinde bu ortamı tesis edebildiklerini görmekteyiz. Bilindiği gibi Kant'ın epistemolojisinde algıyı *tamalgıya* dönüştüren şey, bir transandantal birliktir. Aklın serbest spekülasyonlardan kurtulması, öznelerle iletişime geçmesi ise, kendi bilgi iddiasını denetlemesi ile mümkündür. Artık burada aklın serbest spekülasyonlarına atfedilerek temellendirilen bir özgürlük anlayışının, Kant'ta, Aydınlanmanın otonom öznesinin özgürlüğü ile yer değiştirdiğini görmekteyiz. Spekülatif yeti, kendi başına işlediğinde bir *koşulsuz ben* ve bunun sonucu olarak da çatışma yaratmaktadır. Aklın yanlış kullanımından ve kendi ilgilerinden sıyrılıp meşru bir kullanıma sokulabilmesi için özne-özne ilişkiselliğini temel alması gerekir. Artık aklın *spekülatif* değil, *regülatif* kullanımından söz etmekteyiz ve bu da aklın kamusal kullanımı anlamına gelmektedir. Kamusalılık, akla geçerlilik kazandıracak şeydir ve bu geçerlilik pratik alanda da tıpkı epistemolojik alanda olduğu gibi dolayım ilkesi sayesinde mümkün kılınır.

Kant ile birlikte aklın tarihinde gelinen bu yeni aşama, aklın kendisini, fenomenal geçerliliği olmayan şeylerde sınırlandırması ve kendi yetileri üzerine yaptığı refleksiyondan hareketle kurmasını sağlamıştı. Aklın öz-disiplini olarak adlandırılan bu durum, iletişimsel-diyalojik bakış açılarının tesis edildiği noktayı teşkil eder. Aklın hesaplayıcı (calculative) sınırlayıcılığından ve tikel ilgilerinden kurtularak otonom bir biçimde kendisini denetlemesi, insanın diğerlerine ve dünyaya yönelik bir farkındalık kazanmasına neden olmakta ve Aydınlanmanın büyük iddiasının, yani aklın otonomisinin gerçekleşmesini sağlamaktadır. Aklın otonomisi sayesinde özne, diğerine yöneldiği bir ilişki modalitesi içerisinde, Rousseau'daki ilişkiselliğin aksine, her bir tikelin ayrışık bir kategori olarak kendisini katabildiği bir ortak konuşma zemininde müzakere süreçlerine girebilmektedir.

Bu konuşma ve anlaşma zemini, ahlak, hukuk ve politika alanları arasındaki birliği tesis etmeye çalışan Kant'ın bakış açısı içerisinde, konuşma, tartışma, dayanışma ve daha genel olarak kolektif tecrübeye atfedilen önemi göstermesi nedeniyle Habermas tarafından önemsenir. Habermas, Kant'a başvurarak yeniden yapılandığı bu temel kavramlar üzerinde inşa edilmiş bir kamusalılığın, herkes için geçerli bir normatif

yapının olanağını yarattığını düşünür. Böylece Kant'ın felsefesinin en özgün taraflarından birini oluşturan ve çağdaş felsefede Kant'a dönüşün en merkezi temalarından birini teşkil eden tikeller arası bağıntı meselesi, Habermas tarafından evrensel ölçütlerde geçerli bir normativite tesis etmek adına hukuksal alana taşınır. Robert V. R. Allen'in da belirttiği gibi Habermas, aslında Kant'ın "İnsan için özgürlük nasıl olanaklı hale gelebilir?" sorusunun peşindeydi. Bu nedenle onun özgürlük ile insan için merkezi olan ilgiler arasında yaptığı ayırımına yöneldi.³⁹⁵

Habermas, modernliğin tamamlanmamış bir proje olduğu görüşünden hareketle, Aydınlanmanın yıkıcı ve patolojik yanlarının terk edilip, bilişsel ve özgürleşimci boyutlarının yeniden yapılandırılması gerektiğini düşünür. Habermas'a göre bunun yolu, modernliğin sadece toplumsal alanların farklılaşması ve bağımsız değer alanlarının oluşturulması olarak değil, aynı zamanda bağımsız bir kamusal alanın ortaya çıkışı olarak da okunmasından geçer. Bu nedenle insansal özgürleşmeyi sağlayacak olan kamusal alanı, bir onay merciine dönüştüren manipülasyonlardan arındırıp, kamusal ilkesinden kaynaklanan iletişim normlarını geliştirerek kamusal ilkesi ile gerçeklik arasındaki boşluğu kapatmak gerekmektedir.³⁹⁶

Habermas'a göre kamusal ilkesi, yaşam dünyasında oluşturulan çoğulculuğa, pratik akla, diyalog ve etkileşime dayalı kamu görüşünü biçimlendirecek bir ilkedir. Bunun için modernitenin olanaklarını yeniden değerlendiren Habermas, Kant dolayımı ile kamusalı aramaktadır. Kant'ın "ben" kavrayışı üzerinde tesis edilen bir kamusal alan kavrayışı, politik gözle bakıldığında, *özgürlük ve adalet mücadelesinin*; hukuksal gözle bakıldığında ise kısıtlanmamış bir tartışma ve katılım olanağını daimi bir biçimde sağlamaya dönük bir *yasallık arayışının* ifadesi haline gelmektedir.

³⁹⁵ Robert Van Rodden Allen; "Emancipation and Subjectivity: A Projected Kant-Habermas Confrontation", *Philosophy and Social Criticism*, Sage Publications, 1982: 209

³⁹⁶ Meral Özbek; "Kamusal Alanın Sınırları", *Kamusal Alan*, Ed: Meral Özbek, Hil Yay., 2004: 60-62

Habermas için bu türden bir yasallık, kamu hukuku, devletler hukuku ve dünya yurttaşlığı hukuku çerçevesinde bir bütün olarak düşünülmesi gereken bir meseledir. Kant'ın evrensel bir hukukun ve gerçek bir adaletin ilk koşulu olarak gördüğü “aleniyet” ilkesi, insanlara sözünü ettiğimiz bu iletişimi ve diyalogu somutlaştırmaları için bir olanak sunmaktadır. Çalışmamızın ikinci bölümünde de serimlediğimiz gibi Kant, *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*'de ben'in kendi farkındalığına, insanın kendisini diğerlerinden ayıran “ben” zamirini kullanmaya başlaması ile vardığını ortaya koymuştu. Ben zamiri, bir başkasını ifade eden “sen” ya da “o” zamirleriyle anlam kazanan bir ifadedir. Diğer yandan “ben”, kendisiyle birlikte aynı anda farkındalığına ulaştığı diğerlerini, ancak dilde ve dilin olanaklarını kullanarak ifade edebilir. Böylece kendisine ait farkındalığını dışsallaştırması için, diğerleriyle dilsel bir dolayım içerisine de girmesi gerekir. Bu dolayımı sağlayacak olan şey, yine Kant'ın *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*'sinde ve *ebedi barış* idesinde karşımıza çıkan düşünceyi ifade etme özgürlüğüdür. Hukuksal planda bakıldığında bu ilke, “aleniyet” ilkesine denk düşmektedir. Bu ilke, Kant'ın deyimiyle, bütün talep ve iddiaları “kamuoyu önünde açık açık dile getirme;”³⁹⁷ yani diğerleriyle konuşma zemininde tesis edilen bir karşılaşmadır. Kant için ifade ve eylemin aleniyeti, insanların akıllarını bireysel ilgileriyle sınırlamayıp geniş bir alana yönelik düşünme, konuşma ve eyleme olanağını verecek şekilde kullanmaları anlamına gelmektedir. Böylece eylemlerin evrenselliğinin ölçütünü ve aynı zamanda normların geçerlilik koşulunu inşa etme çabası gerçekleşebilecektir. Evrensellik, öznelerarasılık, kamusalılık ve iletişim, insanların düşüncelerinin karşılıklı ifade, konuşma ve tartışma prosedürleri içerisinde genelleşebildiği ölçüde kurulabilecektir. İnsanların birbirlerini etkileyecek eylem ilkelerini açıkça ifade etmeleri, yani *aleniyet ilkesi*, onlara eylemlerini ve hukuksal her türlü iddialarını yargılamalarının a priori akılsal ölçütünü vermektedir³⁹⁸ Böylece

³⁹⁷ Immanuel Kant, “Sürekli (Ebedi) Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme”, *Seçilmiş Yazılar*, Çev: Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, 1984: 261

³⁹⁸ A.g.e. s: 261

insanlar, bir eylemin veya iddianın haklılığını ya da bireysel ilgi ve içeriklerden sıyrılıp sıyrılmadığını, evrensel bir nitelik taşıyıp taşımadığını; kısacası hukuksal, ahlaksal ve adil olup olmadığını, bu konuşma ve tartışma edimleri içerisinde test edebileceklerdir. Zira Kant'ın da belirttiği gibi, “başka insanların haklarıyla ilgili olan ve dayandığı genel kurallar apaçıklıkla (aleniyet) uzlaşmayan bütün eylem ve davranışlar hak ve adalete aykırıdır”.³⁹⁹

Böylece rasyonel hukuk ve adalet ilkesi olarak tesis edilen *aleniyet ilkesi*, kamu hukuku, devletler hukuku ve dünya yurttaşlığı hukukunun dayandığı temel ilke haline gelir. Hukukun ve yasal olanın, bütün yurttaşların katılımını vaz eden bir yasallık anlayışı içerisinde inşa edilmesi, yurttaşların tikel eylem ve düşüncelerini, açık şekilde ifşa edilebilecekleri ve birbirleri üzerinde tahakküm kuramayacakları bir dünya yurttaşlığı hukukuna, devletler federasyonuna ve ahlak-politika-hukuk uyumunu da içine alacak bir bütünsel kavrayışa temel oluşturur.⁴⁰⁰ Yurttaşların söz konusu hukuksal alanı tesis edecek iletişimsel ve kamusal yeterlilik düzeyine gelmeleri ise, kuşkusuz ki kendisini öznelerarası bir zemin içinde tanımak, diğerlerine saygı duymak ve başkasının yerine düşünmek maksimleri gibi iletişimsel maksimlere göre eylemlerini ve düşüncelerini gerektirmektedir. İnsanlık, gerçekleşmesi zor olsa da, bu eylem ve düşüncelerin, “*ebedi barış idealine* doğru genişletildiği bir umudu içinde taşınmalıdır”.⁴⁰¹

³⁹⁹ A.g.e. s: 261

⁴⁰⁰ Burada dikkat edilmesi gereken nokta, geçerlilik iddialarına yönelmiş söylemin verili norm-önergelerinin, pragmatik bir anlamda temellendirilmiş olduğudur. Bu önergeler asla bir anlaşmanın ya da anlaşmazlığın tesisi için önkoşul olamazlar, bu konudaki yeterliliklerinin tanınabilmesi için onların iletişimsel bir rasyonalite içerisinde türetilmiş olması gerekir. Dolayısıyla iletişimsel rasyonalitenin işleyişini anlayabilmek için onun tamamen formel bir yapıda kavranılması gerektiğini akılda tutmak gerekir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Stale. R. S. Finke; “Habermas and Kant: Judgement and Communicative Experience”, *Philosophy and Social Criticism*, 2000: 11

⁴⁰¹ A.g.e. s: 266.

Bu umudu içinde taşıyarak kamusal alanda aklını kullanan insan, tıpkı “ben”in dışsallaşma sürecinde diğerlerini muhatap almasının zorunlu olması gibi, konuşmaya katılması muhtemel diğer insanları da muhatap almak durumundadır ve kendi eylem ve adalet taleplerini, diğer insanların eylem, hak ve özgürlüklerini de varsaymayı öngören bir iletişimselliğin ve öznelerarasılığın kurulması sayesinde dile getirebilmektedir. Bu bağlamda, ebedi barış düşüncesi Kant’ın felsefesinde, geleceğe yönelik bir ufuk, tam olarak gerçekleştirmeye muktedir olmasalar da, insanlara bir amaç ve görev yükleyen bir idedir.⁴⁰²

Kant’ın antropolojik bakış açısının politik tezahürleri olarak moral-hukuksal-politik planda karşımıza çıkan bu kavram ve temellendirmeler, bir gelecek tasavvurunu ve bu tasavvurla birlikte, eleştirilebilir geçerlilik iddialarının öznelerarası açıdan tanınmasını sağlayan bir politik zeminin imkanını sunmaktadır. İşte Habermas’ın Kant’ta önemseydiği ve öznellik ve tahakküm alanından muaf bir politik-hukuksal model yaratmak bakımından kullanışlı bulduğu bu düşünceler, onun hukuksal ve politik tahlilleri içerisinde yeniden yapılandığı bir gelecek tahayyülünü canlandırmak adına kullandığı düşünceler olmuştur.

Yargıgücünün Kamusal Karakteri ve Öznelerarasılık: Arendt

Habermas, Kant’ın öznelerarasılık kavrayışını, iletişim, tartışma ve anlaşmaya varma süreçleri arasındaki kavramsal ilişkinin nedenlerinden hareketle, normatif bir geçerlilik tesis etme amacıyla kullanmıştı. Habermas’ın bir normativite tesis etmek adına kullandığı bu öznelerarası boyut, Arendt’in düşüncesi içinde, ortak bir dünyanın yaratılmasına yönelik olarak politik eylemin doğasını tanımlamak adına kullanılır. Kant’ın felsefesinin ve antropolojik bakış açısının, yasa altında bir özgürlüğün nasıl mümkün olacağını göstermesi, “kendinde amaç olarak” insanın sağlayabileceği adalet

⁴⁰² Jörg Fisch, “When Will Kant’s Perpetual Peace Be Definitive?”, *Journal Of The History Of International Law*, Vol: 2, 2000:18

ilkelerinin ne olabileceğini sorgulaması, hukuksal ve politik tahliller açısından kullanışlı bir zemin sağlamaktadır. Patric Riley’in deyimiyle, Kant’ın pragmatik bakış açısı içerisinde, kamusal bir adaletin önemi bir kez daha ortaya konulur. Böylece politika ve hukuk, Kant’ın felsefesinin en yüksek amaçları haline gelir; zira onlar, kendinde amaç olarak insana ve insan onuruna saygının garantörleridirler.⁴⁰³ Aslında Habermas ile Arendt’in Kant’ın antropolojisinde buldukları temel ortak nokta, insanın kendi yasasını koyan bir varlık olmasıdır. İnsanın kendisine yasa koyan bir varlık olarak tanımlanması, Arendt’in Kant okumasının merkezine yerleşecektir. Ancak Arendt insanın bu niteliğini yasama değil, yargılama etkinliğinde yeniden düşünecek ve insanların kolektif edimlerinde açığa çıkan bir yeti olarak yargılama yetisini sunacaktır. Çünkü Arendt için insan, kolektif edimde bulunan bir aktör ya da eylemleri aracılığıyla tikel sosyal bağıntıları aşan, dolayısıyla da eyleminin temel referansı insanlık olan bir öznedir.⁴⁰⁴

Arendt, *Kant’ın Politika Felsefesi Üzerine Notlar* adlı eserinde, Kant felsefesinin “Ne bilebilirim, ne yapabilirim, ne umabilirim ve insan nedir?” şeklinde formüle ettiği dört soruyu hatırlatarak, “İnsan nedir?” sorusunun diğer üç sorunun dayandığı temel soru olduğunu vurgular. Arendt’e göre bu dördüncü soru, aslında Leibniz’in, Schelling’in ve Heidegger’in sorduğu soruyla da alakalıdır: “İnsan niçin hiçlikten daha fazlasını, herhangi bir şeyi düşünmek ister?” Leibniz, insanın kendisini ilerletmek ve geliştirmek için bu soruyu sormaya hakkı olduğunu düşünür ve ekler: Çünkü “Hiçliği düşünmek herhangi birşeyi düşünmekten daha yalın ve daha kolaydır.”⁴⁰⁵ Arendt’e göre Kant bu kafa karıştırıcı soruya kendi cevabını *Yargıgücünün Eleştirisi*’nin ikinci bölümünde vermiştir:

⁴⁰³ Patric Riley; On Susan Shell’s “Kant’s Theory of Property”, *Political Theory*, Vol 6, No:1, 1978: 97

⁴⁰⁴ Arne Johan Vetlesen; “Hannah Arendt, Habermas and The Republican Tradition”, *Philosophy Social Criticism*, Sage Publications, 1995: 8-10

⁴⁰⁵ Gottfried von Leibniz; “Principes de la Nature et de la Grace Fondés en Raison, Aktaran: Hannah Arendt; *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, Edited: Ronald Beiner, The University of Chicago Press, 1992:12

Kant’a göre insan, kendisine “doğanın amacı nedir?” türünden sorular sorar; çünkü daimi olarak doğaya, niyetler kadar amaçlar ve erekler de koyar ve bunlara bağlanır. Tıpkı, “Dünyanın ya da evrenin başlangıcı nedir, sonsuzluktan gelip sonsuzluğa giden Tanrı’nın bu sonlu evrende yeri var mıdır?” gibi cevap verilemez soruları sorduğu gibi, doğanın amaçlılığına dair soruları da sorar.⁴⁰⁶

Arendt, Leibniz’in ya da Kant’ın çözümlerinde, “neden” kelimesiyle başlayan her sorunun, “çünkü” ile başlayan bir cevabı vermeye dönük olarak kurulduğunu düşünür. Başka bir deyişle insan, her zaman için doğada varolanların bilgisinin ötesine geçeni, doğadaki nedenleri aramaya eğilimlidir ancak bu soruların yanıtını varolanların dünyasında bulmak zorundadır. Varolanın ötesine dair her sorunun varolanda bulunabileceği bilgisi, bizzat varlığın bilinmek için var olması gerektiğini gösterir. Arendt, Heidegger’in “insan varlığın gardiyanı yahut çobanıdır” sözünü hatırlatarak, varlığın, kendisini görünüşe çıkaracak olan insana ihtiyaç duyduğunu belirtir. Oysaki bu yeterli değildir. Varlığın ifade bulması için, insana gereksinim duyduğu doğrudur; ancak, insanın da kendi varoluşunu gerçekleştirebilmek için sadece varlığa değil, -diğer varlıklardan farklı olan- kendi varlığına ve bunun bilgisine de ihtiyacı vardır. Arendt’e göre Kant’ın bu sorulara yönelik çözümü, *Yargıgücünün Eleştirisi*’nde bulunmaktadır. Çünkü bu eserde Kant, hem insanın kendisini dışsallaştırarak kendi tanımını diğerlerinin onaylarından alması sürecini ele almakta hem de diğerlerine duyulan ihtiyacın ne türden bir insansal bağıntı kipi tesis ettiğini ortaya koymaktadır.

Kant, *Yargıgücünün Eleştirisi*’nin her iki bölümünde de insanı bilişsel bir varlık olarak tanımlamaz. Birinci bölümde insan, “toplumda yaşayan bir varlık”, ikinci bölümde ise “tür olarak varlık” olması itibariyle incelenir ve aslında her iki bölümde de insan, *çoğulluk* içerisinde anlam kazanan bir varlık olarak tanımlanır. Arendt’e göre Kant, *Yargıgücünün Eleştirisi*’ni yazarken hiçbir Kritikte olmadığı ölçüde politiktir ve bu kitabını *Pratik Aklın Eleştirisi*’nden farklı bir biçimde organize etmiştir: *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde moral yasa, bütün akıllı varlıklar için geçerlilik taşıyan birşey

⁴⁰⁶ Hannah Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, Ed: Ronald Beiner, University of Chicago Press, 1992:13

olarak görülürken, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde insanların tabi olacakları kurallar, moral yasalar ile değil, yeryüzündeki insanların kendilerini kesin bir biçimde sınırlandırmaları ile tesis edilir. Bu sınırlandırma, yargıgücünün tikellerle ilgili olmasından ve dahası, tikeller alanının olumsal alan olmasından kaynaklanır.⁴⁰⁷ Olumsal alan, bir yasa tarafından düzenlenmemiş alan olduğu için, bu alanın yasallığı tikellerin aralarında kuracakları bağıntıyla tesis edilebilir. Böylece her bir tikel, yani her bir birey, topluluk içinde yaşadığını ve kendi yargısının ancak diğerlerinin yargıları sayesinde geçerli olduğunu bilir. İnsan, çoğulluk içerisinde, yani başkalarını hesaba katan yargıgücünün kamusal niteliği sayesinde kendisini diğerlerinin bakış açısı ile sınırlandırır. Arendt'in *Yargıgücünün Eleştirisi*'ni diğer Kritikler'den ayırmasının nedeni "insan" (man) ve "insanlar" (men) arasındaki ayrımı, kendi politik bakış açısının temeline yerleştirmek istemesidir:

İnsan (man), kendisini "otonom" ve "kendinde amaç olarak" tesis eden pratik aklın yasalarına, yani *Geisterreich*'a (zihinsel evrene) bağlı akılsal varlıktır. Bu kavranılabilir varlığın alanı, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Saf Aklın Eleştirisi*'dir. İnsanlar (men) ortak duyu (sensus communis) ile donatılmış, topluluk içinde yaşayan; sadece otonom değil, kendi düşünceleriyle beraber başka toplulukların düşüncelerine de (kalem özgürlüğüne) ihtiyaç duyan, dünyevi yaratıklardır. Bu varlıkların alanı ise *Yargıgücünün Eleştirisi*'sinin ilk bölümü, yani estetik yargı gücüdür.⁴⁰⁸

Bilindiği gibi Kant, yargıgücünü *Saf Aklın Eleştirisi*'nde de ele almış ve burada yargıgücünü, aklın yetilerini ayrıştırırken ayrı bir yeti olarak konumlandırmıştı. Daha sonra ise Kant, eleştirel projenin tamamlayıcısı olarak gördüğü *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin önsözünde, bu yetinin ilk Kritik'teki kullanımından farklı boyutlarını ortaya koyar: "Yargıgücü, evrenselin içerdiği tikeli düşünme yetisidir".⁴⁰⁹ Birinci Kritik'te yargıgücü, kavramları, anlama yetisinin altına yerleştirme görevini

⁴⁰⁷ A.g.e.:13

⁴⁰⁸ A.g.e.: 27

⁴⁰⁹ Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, Translated: James Creed Meredith, Oxford University Press, 1980:18

üstlenmişken, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde Kant, yargılama yetisinin işlevinin bununla sınırlı olmadığını belirterek, yargıgücünü, *belirleyici* yargıgücü ve *düşünümsel* yargıgücü olmak üzere ikiye ayırır. *Belirleyici* yargıgücünün, tikeli tümel altına yerleştirmede bir yasa aramasına gerek yoktur. *Düşünümlü* yargıgücü ise, nesnenin tasarımı üzerine olan refleksiyonunu, bu tasarımı, hayalgücündeki diğer tasarımlarla karşılaştırarak gerçekleştirir. Bu noktada düşünümlü yargıgücüne tasarımları veren yeti hayalgücü olduğundan, yargıgücüne öncelikle *hayalgücü* eşlik eder. Hayalgücü, somut tikelin tasarımı yansıtan yeti olması nedeniyle yargıgücünden ayrılamaz.⁴¹⁰ Bu eserde Kant, estetiği belirlenimlerden ve aklın vesayetinden kurtarmak için ona özerk bir alan açmıştır. Böylece yargıgücü, anlama yetisinin baskısından kurtulur ve anlama yetisinin kavramları ile değil, bizatihi dış dünyadan gelen tikellerin tasarımlarının yansıtılmasından elde edilen kavramların oluşturulmasıyla iş görür. Felicitias Munzel'in de belirttiği gibi aslında Yargıgücünün "gücü", anlama yetisi ile akıl arasından bir "orta terim" olmasından kaynaklanmaktadır.⁴¹¹ Yasa koyucu akıl ile tikeli düşünme yetisi olan yargıgücü arasındaki ilişkiyi Kant, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde çözümlemeye çalışmış ve insanın her iki yetiye de sahip bir varlık olarak otonomisini kaybetmeksizin, diğer insanlarla bir öznelerarası bir bağıntı ilkesi içerisinde düşünmesinin ve eylemesinin koşulunu tesis etmiştir. Arendt, Kant'ın insanı, hem yasa koyan, hem de yargılayan bir varlık olarak tanımlamasının sunduğu imkanı, politika felsefesinin problemlerini yeniden ele almada ve daha çok, geleneksel felsefe yapma tarzına bağlı politika kavrayışını eleştirmede kullanır. Philip Hansen, Arendt'in Kant'a başvurma nedenini şu şekilde izah eder:

Arendt, ölümünden sonra basılan eseri "Kant'ın Politika Felsefesi Üstüne Notlar" da, Kant'ın genellikle yazmadığı fakat dolaylı olarak ima ettiği şeye; Kant'ın politika felsefesinin, onun moral felsefesi ile yani pratik aklın gerekleriyle nasıl uzlaşacağı problemine dikkat çeker. Bu konuyla ilgili olarak

⁴¹⁰ A.g.e.:39

⁴¹¹ Felicitias Munzel; *The Critical Link of Morality, Anthropology and Reflective Judgement*, The University of Chicago Press, 1999:126

Kant şaşırtıcı bir keşifte bulunur: Ortaya koyduğu ahlak felsefesi artık işe yaramamaktadır. (...) Arendt, Kant'ın politik yazılarında, onun Fransız devrimine hayranlığına değinmeksizin, politika felsefesine ilişkin olarak, kamusal alanının onurunu tesis edebilecek ve moral felsefesinin talep eder görüldüğü alternatif bir temeli aradı. O, bunu Kant'ın yargıgücü kavramında ve bu kavramın insan dayanışmasının gerçekliği ışığında ben (self) ile dünyayı bir araya getirme kapasitesinde bulduğunu düşündü.⁴¹²

Bunu yaparken Arendt'in arzusu, felsefenin politikayla, yani teorinin pratikle ilişkisini sorgulayan politik düşüncesi üzerinde derin bir etki bırakmış bir düşünürün yazılarından tutarlı ve doyurucu bir politik felsefeyi çekip çıkarmaktır.⁴¹³ İşte bu çözümlemelerin ışığında Arendt'in Kant'a dönüşünün sebebini, tikeller arası bir bağıntı ilkesini tesis etmek, politik terimlerle ifade edersek, öznelerarası iletişimin olanağını tesis edebileceğimiz noktaları çekip çıkarmak olarak tanımlayabiliriz. Bu bağlamda yargıgücü Arendt için önemlidir; zira yargılama, görünüşler dünyası içerisinde düşünmeye işaret etmesi nedeniyle, akılsal yetilerimizin en açık bir şekilde politik halini temsil etmektedir. Şimdi bu çerçevede Arendt'in Kant'tan alıp dönüştürdüğü kavramların, onun düşüncesi üzerindeki etkilerini ve Kant'ın antropolojisinin sağladığı imkanlardan ne şekilde yararlandığını görelim; daha doğru bir ifade ile bu antropolojik imkanları politik zeminde nasıl dönüştürdüğüne bakalım.

Yukarıda da işaret etmiş olduğumuz gibi Arendt, Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde ortaya koymuş olduğu düşüncelere özel bir yer verir. Kant'ın da ortaya koymuş olduğu gibi yargıgücü, dünyada herhangi bir şeyin tikelliği içerisinde ele alınmasını sağlayan özel insansal bir yetidir. Diğer yandan yargıgücü, tasarıma konu olan nesnenin kavramı ile hakikat modelinin (Arendt'in de eleştirdiği eski felsefi paradigmlar) bir tür orijinallik atfettiği kavramsallık perspektifi arasında ayrım yapılmasını gerektirir. Kant, metafizik temellerdeki epistemolojinin hakikat kavrayışını çürütecek argümanları *Saf Aklın Eleştirisi*'sinde ortaya koymuştu. Şimdi ise estetiğin, anlama

⁴¹² Phillip Hansen, "What is Thinking Politically?", *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*, Polity Press, 1993:195

⁴¹³ A.g.e. s: 196

yetisinin kavramlarına tabi olmayan otonom niteliğini tesis etmeye çalışırken, onu “duyu dünyasındaki tecrübenin aşkın varsayımı” olarak tanımlamanın yetersizliğine dikkat çekerek, “beğenin ve güzel sanatların teorisi” olarak takdim etmektedir.⁴¹⁴

Bu durumda yargıgücü, estetik nitelemede bulunulan nesne üzerine bir kavramı önceden yerleştirmede, sadece tasarımları karşılaştırmak yoluyla kavramlara ulaşır. Bir nesneye dair estetik yargımız böylece, doğrudan nesneye bağlı bir duygu değil, nesnenin tasarımı ile özne arasında ortaya çıkan bir duygu olmaktadır. İnsanların bir şeye “güzel” demesinin dayanağı hoşlanma ya da hoşlanmama duygusudur. Bir şeye güzel diyebilmek için ise bizim yargımızın diğerlerinin yargılarıyla karşılaşmış ve dolayımlanmış olması gerekmektedir. Güzele yönelik beğeni yargısı, yüce karşısında hissettiğimiz duygudan farklıdır. Güzel yargısı bir nesnenin formuna işaret eder. Nesnenin formu, o nesnenin sınırlı, yani sonlu olduğu anlamına gelir ve biz güzel karşısında ancak bir beğeni yargısına *ulaşabiliriz*. Oysaki yücenin sonsuzluğu karşısında biz nesnenin formuna değil, yücedeki bu hayret ve korku uyandıran sonsuzluğa *bağlanı*ız. Güzele konu olan nesnenin formu, bize bir *bütünselliği* vaz ederken, yüceye ilişkin duygumuz bu bütünselliğin ötesine geçip *sınırsızlığa* bağlanmamıza yol açar. Yüce karşısında yargılarımızın öznelliğinden söz ederken, güzele ilişkin yargımız bizi, diğerlerinin yargıları ile bir karşılaşmaya, diğer yargıların dolayımından geçmiş öznelerarası bir yargılama faaliyetinin öznesi olmaya götürür. Güzel konusunda konuşurken yargımız sanki bir mantık yargısıymış gibi görünebilir; ama aslında bir şeye güzel demenin içerdiği evrensellik iddiası bizi bir kavrama değil, niceliksel olarak iletilen bir şeyin varlığına götürür. Beğeni yargısının iletililebilir olması sayesinde nesnelleşebilir yargılara ulaşırız ve burada artık evrenelleşebilir olanın, öznel yargıların birbiriyle karşılaşmasından doğan bir şey olarak, gerek ahlak

⁴¹⁴ Bkz. Immanuel Kant; *Critique of Judgement*, Translated: James Creed Meredith, Oxford University Press, 1980: 8-41 ve Douglas Burnham; *An Introduction to Kant's Critique of Judgement*, Edinburgh University Press, 2002:1-37, Ayrıca Kant'ın yargı gücü kavramsallaştırmasının fenomenolojik geleneğe etkileri için Bkz: Edward Eugene Kleist; *Judging Appearances: A Phenomenological Study of the Kantian Sensus Communis*, Kluwer Academic Publishers, 2000:9-47

yasasının baskıcılığından, gerekse ilgilerin rölativizminden bağımsız bir biçimde tesis edildiğini görürüz. Başka bir deyişle tümelliğin yerini almış bir genelliğin, evrensel ölçütleri sağladığını ve tümele gömülmüş bir tikelliğin değil, kendi özgür yargısını diğerlerinin yargılarına bağlayarak ortak bir dünyanın kurulmasına katılan bir tikellik kavrayışının tesis edildiğini görürüz. Bu da Kant'ın ifade ettiği gibi insanın kendi türünün içerisinde ortaklaşabilir olanı tesis etmesini sağlamaktadır:

İnsanların yargılarını oluşturmada iki etken söz konusudur. Birincisi, bir bireysel sezgi olarak olağan estetik ide, yani hayalgücünün sağladığı estetik idedir. Bu, insanın, özel bir hayvansal türün üyesi olarak verdiği yargılardan oluşturduğu normu tesis eder. İkincisi ise rasyonel bir idedir. Bu da duyulur temsillerden kaynaklandığı sürece, insanlığın amaçları ile ilgili olan ve fenomenal etkiler içinde görünüşe çıkan bu amaçları, yine bu amaçları kullanarak, yani onlara değer biçmek yoluyla bir ilkeye dönüştüren idedir.⁴¹⁵

Böylece evrensel olarak geçerlilik talep eden rasyonel yargıları biz, duyulardan gelen temsillerimizin yardımıyla ve bu yargılara dikte edilmiş bir evrensel rasyonaliteden değil, tikel olarak duyumsadığımız, zihnimizde tasarım haline geldikten sonra diğer tasarımlarla karşılaşarak genelleşmiş yargılardan çıkartırız. Bu temsiller, öznelarası bir dolayım içerisinde rasyonel ideleri tesis edecek olan şeydir. David Carr'ın da ifade ettiği gibi Kant, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde temsil terimini, Locke ve diğer modern filozoflar tarafından kullanılan ide terimine tekabül edecek biçimde kullanmıştır. Carr'a göre Kant bunu özellikle yapmaktadır; zira *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin yapısı diğer Kritikler'den farklıdır.⁴¹⁶

Arendt'in *Yargıgücünün Eleştirisi*'ni merkeze alarak bir Kant okumasına girişmesinin nedeni yukarıdaki serimlemeyle sınırlı değildir. Arendt bu eserin ikinci bölümünü oluşturan *Teleolojik Yargıgücünün Kritiği*'ni, yaşamı bir bütün olarak alınan insan

⁴¹⁵ Immanuel Kant; *Critique of Judgement*, Translated: James Creed Meredith, Oxford University Press, 1980 :77

⁴¹⁶ David Carr; "The Question of The Subject: Heidegger and Transcendental Tradition", *Human Studies*, 1995: 403

türünün genel karakteristikleri açısından tahlil eder ve bu noktada Kant'ın antropolojisinin insanı eylemlerinin faili olarak kavramsallaştıran bakış açısını politikaya mal eder. Eserin bu bölümünde, insanlığın türe ait saldırgan içgüdüleri tarafından güdülendiği kabul edilir ancak; aynı zamanda insanlar arasındaki etkileşimleri yönlendiren gizli bir amaç ya da telosun varlığından da söz edilir. Bu, bizim daha önce de üzerinde durduğumuz ve ebedi barış idesinde de karşımıza çıkan, insanlığın barışçıl bir yönde gelişmesini sağlayacak araçların doğa tarafından kullanılmasını ifade eden bir amaçlılıktır. Doğadaki bu amaçlılık, aslında Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde moralitenin a priori ögesi olarak takdim ettiği ve insanlar arası bağıntıyı “saygı” olarak tesis eden ilkedir. Şimdi ise teleolojik yargıgücü kavramı ile Kant, yargıgücü yetisi için yeni bir a priori tesis etmiş olmaktadır: *A priori amaçlılık*. Ancak bu amaçlılığı tesis eden şey doğa değildir. Burada söz konusu olan amaçsız amaçlılıktır. Daha önce de açıkladığımız gibi buradaki amaçlılık, doğanın, herhangi içerikli bir ideye doğru insanlığı yönlendirdiği türden bir amaçlılık değildir. Buradaki amaçlılık kavramsız ama evrensel bir amaçlılıktır. Kavramsız ama evrensel iddiaya sahip bir amaçlılık çelişik görünse de Kant bu amaçlılığı, doğanın insana verdiği ve insanın kendi doğasındaki çatışma ve eğilimleri aşmasında bir olanak olarak, yani zorunlu olanı aşip kendi özgürlüğünü gerçekleştirecek bir ide olarak tasarlamıştır. Amaçlılık sayesinde insanlar ve toplumlar, birbirleriyle iletişebilecekleri bir zeminde buluşacaklar ve doğanın kendilerine ilgiler ve güdüler yoluyla dayattığı zorunluluğu aşma fırsatını yakalayacaklardır:

Doğa, her devletin gerek hile, gerekse zor kullanarak, hatta devletler hukuku ilkelerine uygun olarak, bir araya toplamak istediği ulusları, bilge bir davranışla, birbirinden ayırmak istese de, aynı biçimde dünya vatandaşlığı hakkı kavramının yalnız başına kıyım ve savaştan yeterince koruyamayacağı bu ulusları, aralarındaki çıkar ortaklığı aracılığıyla yine birleştirmektedir. (...) İşte doğa, sürekli (ebedi) barışı, insanların doğal eğilimlerinin kendisine özgü mekanizmasıyla böylece güvence altına alır; bu güvence her ne kadar sürekli barışın ileride kurulabileceği hakkında teorik kehanetlerde bulunmaya, olabilecekleri bilmeye elverişli değilse de, pratik bakımdan böyle bir kehanette bulunmaya, yani

geleceği bilmeye elverişlidir; ayrıca bu güvence, yalnız hayal ürünü olmayan bu amaç uğrunda elimizden geleni yapmayı bizim için bir yükümlülük haline getirir.⁴¹⁷

Kuşkusuz ki burada, bir kamusalılık ve öznelerarası bir diyalogun imkanı aranmaktadır. Kant'ın *Yargıgücü'nün Eleştirisi*'ne kadar diğer Kritikler içerisinde tam olarak açıklamadığı bu temellendirmelerin bizim için önemi, insanın, yasa koyan bir varlık olarak, doğanın amaçlılığı gereği diğerlerine yönelmesini gerektiren bir yanının olmasıdır. Bu durum Allen Wood'un da belirttiği gibi, Kant'ın insan iradesinin özgürlüğünü fenomenal alanda tesis etmek istemesinden kaynaklanır. Wood, burada “insan davranışının, bilinen doğa yasalarından hareketle kavranamayacağı düşüncesinin hakim olduğunu ve bu düşüncenin Kant'ın antropolojisindeki pragmatik bakış açısı ile de uyumlu olduğunu”⁴¹⁸ belirtir. İnsan davranışı ve bu davranış içerisindeki yargılar, belirli bir “insan doğası” gereğince değil, diğerleriyle birlikte yaşamının getirdiği ilişkisellik gereğince anlam kazanır.

Böylece insan bu dünyaya, kendi yetilerini gerçekleştirdiği oranda katılır ve insanların doğası ya da ne oldukları değil, “kim” oldukları önem kazanır. Bu noktada Arendt, insan olmayı, insanın kendisini düşünmesinde (cogito) değil, kendisini görünür kılma etkinliklerinde (söz ve eylemde) tanımlar ve dolayısıyla bu etkinliklerin durağan yahut kapalı değil, kazanılan, değişken, dinamik bir niteliğe sahip olduklarına işaret eder. Arendt, bu tür bir düşüncenin, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde bulunduğunu düşünür ve bu yüzden Kant'ı özellikle bu eserinden hareketle okumayı tercih eder.

Arendt'e göre Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'sindeki temel problemi, fenomenler dünyasındaki nesnelerin bilinebilirliğidir. Bu, açık bir şekilde, politik olmayan bir perspektiftir; zira Arendt'e göre politika olumsuzluklar alanıdır. Arendt'e göre, eğer

⁴¹⁷ Immanuel Kant, “Sürekli (Ebedi) Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme”, *Seçilmiş Yazılar*, Çev: Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, 1984: 248

⁴¹⁸ Allen Wood; *Kant*, Çev: Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi, 2005:149

politika Platon'da olduğu gibi bilmenin konusu olursa, bir yönetim etkinliğine dönüşür. Aynı şekilde, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde de insan "kendi aklının kapasiteleri ile kendi yasalarını üreten otonom bir varlık" olarak tanımlanır; bu yüzden tüm insanların ortak bileşeni akıldır. Ancak burada da insanların çoğulluğu, insanlar arası tikel farklılıklar göz ardı edilmekte ve moralin baskısı altına alınmaktadır.

Yargıgücünün Eleştirisi'nde Arendt'in önemseydiği şey, Kant'ın, akla/akılsallığa, hem yargılamak hem de düşünmek için diğerlerinin eşlik etmesini zorunlu kılacak tarzda toplumsal bir boyut katmasıdır. Bu perspektifi politik kılan şey, insansal çoğulluğun merkeze alınmasıdır. Arendt'e göre, insanı insan kılan etkinliğinin eylem oluşunu, eylemin ise insan çoğulluğunu gerektirdiğini belirtmiştik. Ona göre, yaşamak insanın sadece biyolojik varlığını devam ettirmesinden ibaret bir şey değildir. Bu şekilde yaşayan insan sadece tür olarak insandır ve ancak biyolojik varoluşunu devam ettirebilmektedir. Arendt'e göre insanların yaşama biçimini tanımlayan şey çoğulluktur. Zira "yeryüzünde insan değil, insanlar yaşamaktadır".⁴¹⁹ Bu yüzden, Arendtçi bakış açısı içerisinde insan, "yeryüzünde diğerleriyle birlikte yaşayan bir varlık" olarak temellendirilir. İnsanın politik varoluşu, onların aktiviteleri ve kapasiteleriyle oluşturdukları ve bir arada yaşadıkları *dünyada* anlamını bulur. Yeryüzündeki insanların kendilerini doğal süreçlerden korumak ve ölümlü hayatları için dayanıklı bir ortam sağlamak amacıyla bu tür bir yaşantıya ihtiyaçları vardır. Bu tür bir yaşamın içinde gerçekleşeceği, yani insanların ortak deneyimlerini paylaşacakları bir dünya, insanları hem birbirlerinden ayıran hem de birbirlerine bağlayan bir *masa* gibidir:

Kamu terimi, içinde özel olarak bize ait olandan ayrı, hepimiz için ortak olan bir dünyayı ifade eder. Ancak bu dünya, insanların üzerinde hareket ettikleri sınırlı bir mekan ve organik yaşamın genel durumunu oluşturan yeryüzü ya da doğayla aynı değildir. Daha çok, insan eseri bir dünyada birlikte yaşayanlar arasında olup biten meselelerle olduğu kadar, insan elinden çıkan şeylerle, insansal yapıntıyla

⁴¹⁹ Hannah Arendt; İnsanlık Durumu, Çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., 2000:15

ilintilidir. Bu dünyada bir arada yaşamak özünde şu anlama gelir; şeylerden oluşma bir dünya, çevresinde oturmakta olanlar tarafından ortak sahiplenilmekte olan bir masa gibidir, arada olan her şey gibi bu dünya da insanları hem birbirlerine hem bağlar hem de ayırır.⁴²⁰

Arendt, masa metaforunu, insanların ortak bir dünyayı, tikelliklerini kaybetmeksizin ama tikelliklerine de gömülmeksizin tesis etmelerini sağlayan bir müşterek yaşam formunun sembolü olarak kullanır. Masa, insanların hem bir arada bulundukları ortak paylaşılan bir ortamı hem de insanı diğerlerinden ayıran sınırı teşkil eder. Etrafında konuşacağımız bir masa yoksa, yani bir araya gelmemizi sağlayan, ortak bir dünyayı kuracak kamusal alan yoksa, deyim yerindeyse, birbirimizin üzerine devriliriz. Kamu alanı, insanları birbirlerinin üzerlerine yıkılmaktan ve birbirlerinin dünyalarını yok etmekten korur. Kitle toplumunu katlanılmaz kılan şey, insanların birbirleriyle, tıpkı bir masanın etrafında ruh çağırdıkları anda, aralarındaki masanın aniden kaybolmasında olduğu gibi, kendi aralarında bir ilişkiyi mümkün kılacak araçlardan yoksun ve bağıntısız kalmış olmalarıdır. Aradaki masa kaybolmuşsa, iki insan birbirinden ayrı değil, tamamen ilişkisiz kalmıştır. Herhangi bir ilişkiyi ya da ortak bir konuşma zeminini tesis edemeyen insanlar, kendi tekilik ve öznelliklerine mahkumdurlar. Arendt'e göre böylesi bir kamusal alan dışında, bu ortak bağı yitiren insanları bir arada tutacak ve kendi kimliklerini yitirmeksizin bir ortak yaşantı içerisine dahil edecek başka bir çözüm yoktur. İnsanlar bu dünya içerisinde birbirlerine bağlanacak ilkelerden yoksun iseler, onları bir arada tutacak olan şey bir cemaat yaşantısı içerisinde, ilkeleri dışarıdan verilmiş bir birliğe katılmaktır. Oysaki bu çözüm, insanın bu dünyanın aktörü olarak kendi yaşantısını tesis edebileceği, bu süreçte kendi yetilerini geliştirip bu yaşantıya dahil edebileceği, yani aslında onu insan kılan nitelikleri sergileyebileceği bir model yaratmaktan uzaktır:

Ortak dünyaya olan ilgilerini yitirmiş ve artık aralarında birleştirici ve ayırıcı olacak böyle bir dünyanın bulunmadığını düşünen insanları ebediyen bir arada tutmak üzere düşünülmüş, tarihsel olarak bildiğimiz tek bir ilke vardır. Erken

⁴²⁰ A.g.e. s: 94

dönem Hristiyan felsefesinin asli görevi, insanlar arasında bu dünyanın yerini dolduracak güçte bir bağ bulmaktır. Augustinus'un yalnızca Hristiyan 'kardeşlik'ini değil, bütün insan ilişkilerini şefkat üzerine kurmayı önermesi, bununla ilgilidir. Dünya dışılığıyla bu şefkatin genel insansal sevgi deneyimine karşılık geldiği açıktır ama insanlar arası bir şey olmak bakımından (dünya gibi) ondan ayrıldığı da kesindir. (...) Hristiyan cemaatin siyaset dışı, kamu dışı karakteri, kendisini önce mensuplarının birbirlerine aynı ailenin kardeşleri gibi davranacakları bir corpus, bir 'teşekkül' olma talebinde dışavurmuştur. Siyaset dışı ve hatta siyaset karşıtı olarak bilindiklerinden, aile yaşamı içindeki ilişkiler, cemaat yaşamına örnek alınmıştır.⁴²¹

Arendt'e göre dünyadışılığın politik bir görüngü olabilmesi, sadece dünyanın ezeli olmadığı varsayımıyla olanaklıdır. Bu nedenle, ortak bir dünya, ne Platoncu modelde olduğu gibi politikayı yürütme etkinliğine indirgeyen ne Hristiyanlık gibi politik yaşamı aşkınlıkta düzenleyen ne de yeryüzünün ölümsüzlüğü üstüne inşa edilmiş bir politik kavrayış içerisinde mümkün olabilir.

İşte böyle bir ortak dünyada insanların varolma biçimi olarak çoğulluğun, akıl sahibi varlıkların bir arada bulunmalarını, onların kendi varoluş koşullarını gerçekleştirebilmelerini sağlamak bakımından diğer bütün niteliklerinden öncelikli olduğunu anlarız. Başka bir deyişle insanın yetileri ancak yaşadığı ölçüde yetkinleşebiliyorsa ve yaşamak da insanlar arasında olmak demekse, o halde insansal yetilerin gelişimi, çoğulluğun sağlanması koşulu ile mümkündür. Aslında insanlara bu çoğulluğu veren şey, dünyadır. Dünya, "hem kamusal alan içinde varolan, hem de kamusal alana karakterini ve dayanıklılığını veren kavramdır; çünkü dünya, insanlar arası ilişkiler ağının bütünüdür, eylemin bağlamı ve kaydedildiği yerdir".⁴²²

Buraya kadar anlatılanlar ışığında Arendt'in düşüncesi içerisinde insanın toplumsal bir varlık olduğu görüşünün ağırlık kazandığını söyleyebiliriz. Aslında onun Kant'ın antropolojisinden faydalandığı noktalardan birisi, belki de temel noktalardan birisi

⁴²¹ A.g.e. s: 96-97

⁴²² Nilgün Toker; "Dünyalı Olmak", *Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan*, Derleyen: Adile Arslan Avar, Devrim Sezer, Armağan Kitaplar, 2008:299

budur. Kant, toplumsallığı “toplumda yaşamaya yazgılı varlık olarak insana has bir zorunluluk”⁴²³ olarak tanımlamıştı. Bu zorunluluk, Arendt’in estetik yargı gücünü politik bir yeti olarak ele alıp işleminin temel nedenini teşkil eder.

Buradan da anlaşılabilirceği gibi, Arendt de Kant gibi, insanı bir ilgi ve ihtiyaç kategorisi içerisinde tanımlamak istemez. İlgiler ve ihtiyaçlar, insanın toplumsallığının nedeni olamazlar; zira ilgi ve ihtiyaçlar insanın doğal tarafına aittir. Arendt’te insansal yaşamın zemini her ne kadar yeryüzü olsa da insansal dünya, yapmadır. Yapma olan dünya, insanı tüm doğal yönlerinden ayırır. İhtiyaç ya da ilgilerin, insanları birbirlerine bağlayan ya da onları bir arada tutan kategoriler olmamalarının bir diğer nedeni de onların, kişiden kişiye değişen, öznel ve rölatif şeyler olmalarıdır. Bu nedenle bunlar bir topluluğun kurucu ögesi olarak tanımlanamayacakları gibi, aynı zamanda ortaklaşabilir olanı da tesis edemezler. Arendt’in Kant’a başvurarak ortaklaşabilir olanı tesis ettiği nokta, aklın yetilerinden başlar, sözün ve eylemin kolektif karakterine kadar uzanır. Aklın yetileri, özellikle yargıgücü, topluluk içinde varolabilir. Bunlar tekil olarak varlık kazanabilecek yetiler değildirler ve aslında bunun Kant’ın felsefesindeki anlamı, düşünme etkinliğinin başkalarıyla birlikte gerçekleşen bir etkinlik olduğudur. Burada, Arendt’in, batı metafizik geleneğinin düşünme kavrayışını dönüştürmek adına Kant’ın antropolojisinin imkanlarını kullandığını açıkça görmekteyiz. Ancak daha da önce belirttiğimiz gibi bu imkanlar, politik bir perspektiften ele alınacak ve politik temellendirmeler adına kullanılacaktır.

Geleneksel felsefede filozofun hakikati bilen olarak geri kalan insanlardan, yani yığından ayrı bir konuma koyulması, politikanın bir “düzenleme” görevine indirgenmesiyle sonuçlanmaktadır. Arendt, aklın yetilerinin herkeste ortak olması iddiası nedeniyle Kant’ın filozof ile geri kalanlar arasındaki hiyerarşiyi kaldırmış olmasını ve aynı zamanda düşünme etkinliğini ancak insanlar arasında

⁴²³ Immanuel Kant; *Critique of Judgement*, Translated: James Creed Meredith, Oxford University Press, 1980: 155

gerçekleşebilecek bir etkinlik olarak tanımlamasını önemser. Düşünme etkinliği, ancak filozofun da dahil olduğu bir insanlarası etkinlik olarak anlam kazanmaktadır. Geleneksel felsefenin, düşünmenin ve politikanın anlamını insansal çoğulluğun dışında tesis etmesine karşın Kant, düşünmenin ortak tarzını belirleyerek, bunu bütün faillerin eşit kapasiteleri ölçüsünde katıldığı bir etkinliğin gerçekleşmesi olarak takdim eder. Arendt, bunu Kant'ın büyük keşfi olarak görür ve onun politika felsefesine katkı sunacak görüşlerini de bu çerçevede ele alır:

Bu tür bir eleştirinin sonucu, Selbstdenken, yani 'kendi aklını kullan' anlayışıdır. Kant, kendi aklını kullanarak, 'aklın skandalını', yani geleneğin ve otoritenin sadece bizi değil, aklın yetilerini de yoldan çıkardığını keşfetti. Bu yüzden kritik, aklın 'kaynağını ve sınırlarını' keşfetme girişimidir.⁴²⁴

Arendt'in sözünü ettiği eleştiri, bu ortak düşünme tarzını sağlayan, Kant'ın insanı ele alma biçimiyle yakından ilişkili olan ve *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde *sensus communis*'in üç maksiminin birincisini oluşturan şeydir. Çalışmanın ikinci bölümünde de ortaya konulduğu gibi Kant, ortak düşünmenin dayanağını, insanlardaki bir ortak duyunun (*sensus communis*) varlığına ve bunun üç maksimine dayandırmıştı. *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde *Sensus communis*'in üç maksimi şöyle formüle edilmişti:

- 1) Kendi kendine düşünmek,
- 2) Kendisini başkalarının yerine koyarak düşünmek,
- 3) Daima tutarlı düşünmek⁴²⁵

Burada birinci maksim, önyargılardan ve inançlardan kurtulmuş, yani gelenekten ve otoritesinden muaf bir düşünme etkinliğini tanımlamaktadır. Otonom bir düşüncenin öncelikle başkalarının yargılarından ve inançlarından etkilenmemiş olması gerekir. Bu

⁴²⁴ Hannah Arendt; *Lectures on Kants Political Philosophy*, Edited: Ronald Beiner, The University of Chicago Press, 1992: 32

⁴²⁵ Immanuel Kant; *The Critique of Judgement*, Trans: J.C. Meredith, Oxford University Press, 1980:152

nedenle insanların öncelikle özgür ve eleştirel düşünmenin ilk ilkesini, diğerlerinin yargılarından arınmış bir düşünme tarzını, yani yargı öncesi bir düşünme tarzını gerçekleştirebiliyor olmaları gerekir.

Başka insanların bakış açısına yerleşerek düşünmek maksimine gelince, burada da aslında düşüncenin kendi kendisini konu edinmesinin söz konusu olduğu söylenebilir. Ama burada söz konusu olan kendisini konu edinmek, yani kendi üzerine düşünmek, başkalarını da sürece dahil eden bir düşünme biçimi olarak alınmalıdır. Başkasının bakış açısına yerleşerek düşünmek, bir empati değildir; o daha çok insanların kendileri olarak başkasını değerlendirmesine ve kendi tikelliklerini diğerinin benliğinde kaybetmeksizin, diğerlerini hesaba katmasına dayalı bir düşünme maksimidir. Bu ikinci maksim, daha önce de açıklamış olduğumuz gibi, *düşünmenin/zihninin genişlemesi* anlamına gelir. Arendt'in yorumu içerisinde bu genişleme iki türdür. Bir yandan başkalarının varlığının düşünmeye zemin oluşturması söz konusu iken, diğer yandan başkaları izin verdiği ölçüde genişleyebilecek bir düşünceden söz etmekteyiz. İşte bu karşılıklı bağlılık, Arendt'in yukarıda da alıntılarladığımız ifadelerinde Kant'ı alkışlamasına neden olan şeydir. Düşüncenin karşılıklı bağıntı ilkesi içerisinde gerçekleşmesi, yani insanın en temel yetisini, diğerlerinin dolayımından geçerek kurmak zorunda olması, bu dünyadaki çoğulluğun koşulunu sağlayacak olan şeydir. Nihayet en son maksim olan *kendisiyle tutarlı düşünmek* de aslında her iki maksimi de gerektirir ve akılsal yetilerin sağlıklı ve uyumlu çalışmasını ifade eder. Kant, *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*'de, delilik, zihinsel zayıflık ya da hastalık, cinnet ya da hezeyan durumlarında, insanın akıl yetileri arasındaki uyumun bozulduğunu, böylece kendi bütünlüğünü de yitirdiğini anlatmaktadır.⁴²⁶

Arendt, Kant'ta önemseddiği bu ortak düşünme tarzının maksimlerinden ikincisine büyük önem verir. Her bir insanın, diğerlerini hesaba katacak bir düşünme modalitesi

⁴²⁶ Immanuel Kant; *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, Translated: Victor Lyle Dowdell, Southern Illinois University Press, 1996: 110-115

içerisinde düşünmesi ve aynı zamanda eylem ve sözünü bunun üzerine kurması, yani kendi varoluşunu, konuşma ve eylem alanında, diyalojik ve iletişimsel bir kamusal alanın tesisi adına kullanması, kaybolan ortak dünyanın tesisi için zorunludur. İnsan bunu ancak, kendisinde potansiyel olarak bulunan akılsal yetilerin yardımıyla kamusal alana katılarak sağlayabilir.

Zihnin genişlemesi, yani yargımızın diğerlerinin yargılarıyla dolayına sokulması, bize bu kamusal alanı yaratma fırsatını verir. Biz diğerlerini hesaba katarken, yargıgücümüzü diğerlerinin yargıgüçlerinin arasına yerleştiririz. Zihnin genişlemesini sağlayan şey, bu yerleştirme işlemi aracılığıyla kendi tikelliğimizin sınırlayıcılığından çıkıp, düşüncemizi ve yargılarımızı kamusal olarak iletişilebilir bir alana açabilmektir. Peki bunu mümkün kılacak şey ne olabilir? Arendt'e göre bu iletişilebilirliği mümkün kılan şey, düşüncenin üzerinde bir üst kategori olarak aşkınlığın, tözselliğin ya da belirlenimin olmadığı durumda geçerli olabilir. Düşüncenin empirik olarak iletişilirliğini sağlayan şey, onun genelleşebilirliğidir.

İşte düşünceye bu genelleşebilir karakterini veren yeti olarak yargı gücü, *Saf Aklın Eleştirisi* içerisinde bilme edimine yönelik olarak işlemekteydi. Burada temel sorun “özne-nesne ilişkisi bakımından öznenin kapasiteleri” olduğundan, yargıgücü, anlama yetisiyle beraber nesneyi kavramaya yönelmişti. Yargıgücü, tasarımlar sayesinde, duylara verili bir nesnenin anlama yetisinin altına yerleştirilmesi ile ilgiliydi. Fenomenal dünyadaki herhangi bir nesnenin tasarımının, anlama yetisinin kategorileri dışında özne tarafından bilinmesi imkansız olduğundan, “belirleyici yargıgücü”, verili nesneleri hangi kategori altına yerleştirileceğini belirliyordu. Oysaki estetik yargı gücünün nesnesi, herhangi bir tümel altına yerleştirilmeyecek, tikel nesnedir. Bu bakımdan yargıgücünün *Üçüncü Kritik*'teki işleyişinin yönü değişerek, tikelden tümele doğru bir soyutlamaya dönüşür. Estetik nesnenin sınırlı ya da önceden verili kategoriler altına yerleştirilmesi söz konusu olamaz. Arendt, düşünümlü yargıgücünün geçerliliğinin, kaynağını hiçbir biçimde a priori olandan almayışına bağlar. Düşünümlü yargıgücünün geçerliliği, ancak bakış açılarının genelleştirilmesi yoluyla mümkün olabilir.

Düşüncenin genelleşmesinin, zihnimizin diğerlerinin yargılarıyla genişletilmesi sayesinde mümkün olabileceğini söylemiştik. Zihnin genişletilmesi, sadece diğerlerinin mevcut yargılarıyla değil, onların olası yargılarının ve aynı zamanda kişinin kendi düşüncesine ilişkin yanılabilirlik payının da hesaba katılmasıyla gerçekleşir. Zira Arendt'in de belirttiği gibi:

Eleştirel düşünce kişinin başkalarından edindiği öğretilere ve kavramlara, kendisine miras kalan önyargılara ve geleneklere uygulanmakla kalmaz; kişi ancak kendi düşüncesine eleştirel ölçütler getirmekle eleştirel düşünme sanatını öğrenebilir.⁴²⁷

Arendt, tıpkı Kant'ın *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*'de ortaya koyduğu gibi düşüncelerimizin diğerlerinin düşünceleri ile test edilmediği sürece herhangi bir geçerliliğe ulaşamayacağını öne sürmekte ve daha sonra Kant'ın antropolojik bakış açısını kavramada önemli bir yere sahip olan bir kaynağa, yani 1770'lerde Herz'e yazmış olduğu mektuplara atıfta bulunmaktadır:

Düşüncelerini kamuya açık bir biçimde ortaya koymadan, kendi düşüncelerini başkalarının düşünceleri ile karşılaştırarak sınımadan kimse bunu öğrenemez. Bu sürecin nasıl işlediğini göstermek için size Kant'ın 1770'li yıllarda, Marcus Herz'e yazdığı mektuplardan iki özel pasaj aktaracağım:

'Mantıklı karşı çıkışlara sırf onları çürütmek amacıyla yaklaşmadığımı bilirsiniz, tersine bu karşı çıkışlar üzerinde düşünürken onlarla kendi yargılarımı bir araya getiriyorum ve bu karşı çıkışlara en değerli inançlarımı tersine çevirme olanağı veriyorum. Böylece kendi yargılarıma başkalarının bakış açısından tarafsız olarak bakıp, daha önceki öngörülerim hakkında üçüncü bir bakış açısı geliştirmemin mümkün olabileceği umudunu besliyorum.'

Görüldüğü gibi, tarafsızlık başkalarının bakış açıları hesaba katılarak elde edilmektedir; tarafsızlık, anlaşmazlığı ancak kavganın tamamen dışında kalmakla çözecek, daha üst düzeyde bir bakış açısının sonucu değildir. İkinci mektupta Kant bunu daha da açar:

⁴²⁷ Hannah Arendt; *Lectures on Kants Political Philosophy*, Edited: Ronald Beiner, The University of Chicago Press, 1992: 42

‘Zihnin, nesneyi her yönden tekrar tekrar görmesinin mümkün olması, kendi bakış açısını mikroskobik boyuttan genel bir bakış açısına genişletip; anlaşılabilir her bakış açısına böyle bakabilmesi, bu bakış açılarının her birinde elde edilen gözlemleri, diğerlerinde doğrulayabilmesi için, [yani zihnin hareketliliğini koruyabilmesi için] makul ölçüde dinlenmeye ve yanlış yönlere sapmaya ihtiyacı vardır’

Burada ‘tarafsızlık’ sözcüğü kullanılmamıştır. Bu sözcük yerine, başkalarının düşüncelerini hesaba katabilmek için insanın kendi düşüncesini ‘genişletmek’ fikriyle karşılaşıyoruz. ‘Zihnin genişletilmesi’ Yargıgücünün Eleştirisi’nde yer alan paragraflar okunup biraz önce alıntıladığım mektuplarla karşılaştırıldığında Eleştiri’deki paragrafların bu fazlasıyla kişisel açıklamaların kavramsallaştırmasından ibaret olduğu görülecektir.⁴²⁸

Buradan da açıkça anlaşılacağı gibi Arendt, Kant’ın bizim antropolojik düşüncesini tesis ettiği ilk kaynaklardan olduğunu bildiğimiz Herz’e yazdığı kritik öncesi mektuplarında bulunan düşüncelerin, *Üçüncü Kritik* içerisinde felsefi olarak ve sistematik bir biçimde temellendirildiğini düşünmektedir. Arendt, her ne kadar burada antropoloji sözcüğünü zikretmese de, Kant’ın pragmatik bakış açısından kaynaklanan bir tikellik-evrensellik bağıntısı üzerinde ısrar ettiği açıktır. Dahası, devam eden satırlarda Kant’taki bu imkanı, potansiyel olarak diğerlerinin bakış açısını hesaba katmayı, diğerleri varmış gibi davranabilmeyi ve eyleyebilmeyi dünya yurttaşlığı idesi ile birleştirir. İşte bu noktada Arendt, Kant’ın antropolojisinin, bizim kozmopolitan bir antropoloji olarak tarif ettiğimiz karakterini ve bu karakterin politika felsefesine sunduğu imkanlarını ortaya koyar:

Eleştirel düşünce, ancak başkalarının bakış açıları incelemeye açık olduğunda mümkün olabilecektir. Bu nedenle, tek başına gerçekleştirilecek bir etkinlik olmayı sürdürmesine rağmen, eleştirel düşünce kendisini ‘tüm diğerlerinden’ soyutlamaz. Bu sürecin başkalarından uzakta gerçekleştiğine şüphe yoktur, ama hayalgücünün gücüyle, yine de başkaları varmış gibi düşünür ve böylece potansiyel açıdan kamusal olarak nitelenebilecek, tüm bakış açılarına açık bir

⁴²⁸ Hannah Arendt; *Lectures on Kants Political Philosophy*, Edited: Ronald Beiner, The University of Chicago Press, 1992: 42,43

düzlemde hareket eder; başka bir deyişle, Kant'ın dünya vatandaşlığı düşüncesini benimser.⁴²⁹

Burada belirtilmesi gereken bir nokta, Arendt'in *genişletilmiş zihni*, diğerlerinin bakış açısında çıkılan bir yolculuk içerisinde *eğitilen* bir yeti olarak tanımlamasıdır. Başkasının bakış açısına yerleşerek düşünmek, diğerlerinin zihninde bir yolculuğa çıkmayı gerektirir; ancak bunun anlamı, onların zihninde neler olup bittiğini bütün yönleriyle kavrayacak, aşırı iddialı bir empati kurmak değildir. Bu durumda *sensus communis*'in ilk maksimini hatırlamakta fayda vardır: *Kendisi için düşünmek (selbstdenken)*. *Kendisi için düşünmek*, hiçbir zaman başkalarının düşüncesinin pasif alıcısı olmamayı gerektiren bir düşünme biçimidir. Bu tür bir pasifliğe teslim olmak, düşüncenin alanını önyargıya teslim etmek demektir. Genişletilmiş düşünme, öncelikle “kendi yargılarımıza olumsal olarak eklenmiş” sınırlamalardan soyutlanmakla ve kendimizi kısıtlayan öznel koşullardan kurtulmakla mümkün hale gelebilir.

Kant'a göre, *genişletilmiş zihin* içinde düşünmek yahut bunun sağlayacağı genelliğe ulaşabilmek, Aydınlanmaya uygun olmayan öznel koşulların ayıklanmasını, yani öz-çıkarın kısıtlayıcılığının ortadan kaldırılmasını gerektirmektedir. İnsanların ulaşabileceği bakış açıları ne kadar fazla olursa, yani bu yolculuk içerisindeki tecrübesi ne kadar fazla olursa, düşüncesi de o kadar genel olacaktır. Ancak Arendt, bu genelliğin ne tür bir genellik olduğunun iyi anlaşılması gerektiğini belirtir:

Bu genellik, kavramın genelliği değildir-örneğin altına çeşitli türlerde tikel binaları koyabileceğimiz ‘ev’ kavramının genelliği değildir. Tersine, tikellerle sıkı bir bağ vardır; kişinin ‘kendi genel bakış açısı’na ulaşabilmek için geçmek zorunda olduğu bakış açılarının tikel koşulları ile ilgilidir.⁴³⁰

Arendt, bu genelliğe ulaşabilecek olan bakış açısını “tarafsızlık” olarak adlandırılır. Bu bakış açısı, insanların diğerlerinin yargılarına yönelirken insanlar arasındaki ilişkileri

⁴²⁹ A.g.e., s: 43

⁴³⁰ A.g.e. s: 43-44

gözden geçirmelerini, izlemelerini, bu ilişkiler hakkında yargılarda bulunmalarını, yani onlar üzerinde düşünümde bulunmalarını gerektirir. Arendt bu bakış açısının, “nasıl eylemde bulunmak gerektiği” üzerine önceden bir yargıyı bildirmediğini belirtir ve sorar: O halde genel bakış açısı insanları sadece seyirci konumuna indirgeyen bir bakış açısı mıdır?

Arendt, Kant’ın bu konuda ahlak-politika geriliminde kaldığını düşünmektedir. Zira bu genel bakış açısının kozmopolitan bir toplum ile sonuçlamasını istiyorsanız, bu noktada insanlara bir yükümlülük atfetmek durumunda kalırsınız. Oysaki yargıgücü tarafsız olmak durumundadır. Arendt, bu gerilime rağmen, Kant’ın antropolojiye olan ilgisinden örnekler vererek, onun nihai olarak bir dünya yurttaşlığını tesis etmek istediğini öne sürer:

Genel bakış açısı, yalnızca izleyici konumunda olan birinin bakış açısı mıdır? (Kant’ın kendi zihniyetini genişletmek konusunda ne kadar ciddi olduğunu, üniversitede bir fiziki coğrafya dersi konulmasını sağlamasından ve sonra da bu dersi vermesinden anlayabiliriz. Kant, aynı zamanda her tür gezi yazısının meraklı bir okuyucusuydu ve hiçbir zaman Königsberg’den ayrılmamasına rağmen hem Londra’da hem de İtalya’da nereye nasıl gidileceğini bilirdi; mümkün olduğunca çok ülkeyle ilgili mümkün olduğunca çok şey bilmeyi istediği için seyahat etmeye hiç zamanı olmadığını söylerdi). Kant’ın zihnindeki, kesinlikle, dünya yurttaşının bakış açısıydı. Peki idealistlerin kolayca kullandıkları bu ifadenin, “dünya yurttaşı” ifadesinin bir anlamı var mıdır? Yurttaş olmak, başka birçok şeyin yanında, sorumluluklara, yükümlülöklere ve haklara da sahip olmaktır ve bunların hepsi de sınırlı bir bölgede geçerli olmaları durumunda anlam kazanır. Kant’ın dünya yurttaşı aslında Weltbetrachter, yani dünya izleyicisiydi. Kant bir dünya devletin hayal edilebilecek en kötü tiranlık olabileceğinin de bilincindeydi.⁴³¹

Kant’ın bu konuda fikir dalgalanmaları yaşadığını belirten Arendt, aynı dönemde yazılmasına rağmen farklı görüşler içeren pasajlardan hareketle bunu kanıtlamaya çalışır. Ancak bizim için bu meselenin daha önemli bir boyutu vardır. Arendt, “tarafsızlık” kavramını ele alarak bunu kendi politik düşüncesine mal eder. Tarafsızlık,

⁴³¹ A.g.e. s: 44

bizim moral ya içerikli herhangi bir a priori ilkedan hareket etmeksizin eylemlerimizi, toplumsal deneyimlerimiz içinde belirleyebilmemizin önkoşuludur.

Arendt'e göre bu tarafsızlık *seyircinin* (spectator) pozisyonuna karşılık gelir ve seyirci de aslında Kant'ın "dünya yurttaşı" kavramına denk geldiğinden, buna "dünya seyircisi" denilebilir. Dünya seyircisi olmak, yargı yetisinin uygulanması bakımından *mahkemeye özgü (tribunal)* bir etkinliği gerektirir. *Tribünde* yer alan yargıç pozisyonundaki düşünür, kendi çağında olup bitenler üzerine yargıda bulunur. Bu bakımdan Arendt için Kant'ta seyirci kavramının anlamı, onun özellikle Fransız Devrimi'ne bakış açısı içerisinde anlam kazanacak bir şeydir. O halde seyircinin perspektifi, pasif bir izleyiciden öte, öncelikle çağının olayları üzerine yargıda bulunmayı gerektirir. Yargıç pozisyonundaki yurttaşın/düşünürün yargısı, pasif ve basit bir seyretme etkinliği değildir. Diğerleriyle birlikte gerçekleştirilen bu yargılama edimi, olumsuzluklar alanında gerçekleşen olayların eleştirisini gerçekleştirir ve kendi yargısı, kendi sözü ile dünyaya katılmasını sağlar.

Mahkemeye özgü (tribunal) bu etkinlik, öncelikle tarafsızlığı gerektirir. Tarafsızlık, bu etkinlik için bir önkoşuldur. Diğer yandan tarafsızlık, yargılamanın nesnesi olan şeye dair bir yargı ya da kanaati ortaya koyabilmek için, diğerlerinin bakış açısından geçmeyi ve o nesneye dair yargıyı, bir dolayım etkinliği içerisinde oluşturmayı gerektirir. Zira nesnenin dolayimsız yargısına ulaşmak, hayalgücü söz konusu olmadığı zaman mümkün değildir. Başka bir deyişle, hayalgücü söz konusu olmadığında, yargıya konu olan herhangi bir nesne mevcut olmadığından, duyulur algının iş görebileceği bir zemin yoktur. Bu durumda sadece hayalgücünün "sunumu" olan bir nesne söz konusudur. Hayalgücü söz konusu olduğunda nesnelerin duyularından değil, duyuların nesnelerinden söz ederiz. Bu nedenle estetik bir nesnenin üretiminde *dehanın* tasarımsal faaliyetinden yararlanmak durumundayız.

Deha, estetik yaratım kapasitesi ile estetik nesneyi ortaya koyar. Bu tasarımsal faaliyet, dehayı diğer beğeni sahibi yurttaşlardan ayıran şeydir. Ancak tasarım, sadece *dehaya* ve *estetik yaratıma* özgü bir etkinlik değil; aynı zamanda *seyirciye* ve onun *beğeni* etkinliğine de aittir. Nitekim sanatçının ortaya koyduğu eser üzerine beğeni

yargısında bulunma kapasitesi sadece sanatçıya ait olmuş olsaydı, o zaman sanat eseri diye bir şeyden de söz edilemezdi. Sanat eserinin değerlendirilebilmesi için beğeni yargısını ortaya koyacak seyircilere ihtiyaç vardır.⁴³²

Bu noktada deha kavramının demokratikleştirici boyutu ile karşılaşmaktayız. Böylece Platon'dan itibaren Batı metafiziği içerisinde hakim olan estetik kavrayışta büyük bir dönüşüm meydana gelmektedir. Artık estetik nesneyi ortaya koyabilmenin yolu, onu diğerlerinin yargısı ile karşılaştırmaktır. Sanatçı ile nesneler arasında artık *mimesis* temelinde bir *ilgi* değil, karşılıklı yaratım temelinde bir *ilişki* söz konusudur.

Arendt'in Kant yorumu da işte bu beğeni yargısının özgürlük ve çoğulluk gerektiren karakterinin politikaya uygulanışında temellenir. Beğeni yargısı, tikel olanla genelleşebilir olan arasındaki mesafeyi tesis etmesi bakımından özgür, yargıların dolayımını ve çoğulluğu gerektirmesi nedeniyle de iletişilebilir bir yargıdır. Böylece insanı seyirci pozisyonunda tanımlamak, Arendt'in yeryüzünde yaşayan insanların çoğulluğunu, sözün ve kanaatlerin çoğulluğu ilkesi ile tamamlaması anlamına gelmekte, yani Kant'ın felsefesinden ve onun müşterek yaşam içerisinde takdim ettiği insan anlayışından politik sonuçlar çıkarmasını sağlamaktadır.

Bu kavramsallaştırmalar ışığında Arendt, *bios politikos* ve *bios theoretikos* ayrımına dayalı bir insan anlayışı geliştirir. Bu ayrım, temelde *bios politikos*'un yargılama yetisine ve politik düşünmeye, *bios theoretikos*'un ise felsefenin geleneksel temaşa etkinliğine işaret ettiği iddiasına dayanır. Arendt, Kant'ın *sensus communis* kavramını bu politik yargılama ediminin temeli olarak alır ve bu kavramı şimdi ve gelecek boyutuna sahip olması nedeniyle önemser. Bunun önemi, insanların kendi yaşam dünyaları içinden kendi geleceklerini kurabilecekleri bir dünyaya ulaşma ümidini sağlamış olmasıdır:

⁴³² A.g.e. s: 44,45

Bu değerlendirmelerin altında yatan verilerden birincisi, yalnızca seyircinin oyunu bütünüyle görebileceği bir konumda olabilmesidir; aksine aktör ise oyunun bir parçası olduğu için kendi rolünü oynamak durumundadır. -Aktörün bakış açısı tanımı gereği taraflıdır, seyirci ise tanımı gereği tarafsızdır. Seyirciye hiçbir rol verilmemiştir. Bu nedenle, dolayimsız bir biçimde oyunun içinde yer almaktan çıkarak, oyunun dışındaki bir bakış açısına geçmek, bütün yargılar için sine qua non bir koşuldur. İkinci olarak aktörün ilgilendiği doxa'dır, şöhetir. –yani başkalarının kanılarıdır. (doxa sözcüğü hem “şöhret” hem de “kanı” anlamına gelir). Şöhret, başkalarının kanıları aracılığıyla elde edilir. Bu nedenle, aktör için belirleyici soru, başkalarına nasıl görüldüğüdür (dokei hois allois); aktör seyircinin kanısına bel bağlar; (Kant'ın deyişiyile) otonom değildir; aklın doğuştan gelen sesine göre değil, kendisini seyircilerin beklentilerine göre yönlendirerek hareket eder. Ölçü seyircidir ve bu seyirci otonomdur.⁴³³

Arendt'e göre bir kimse seyircinin bu otonom yargılama gücüne eriştiği anda, yani seyircinin perspektifine yerleştiiği anda *bios theoretikos*'un yaşam tarzının üstünlüğüne ulaşır. Bu yaşam tarzında seyirci, teorik, yukarıdan bakan, *tribunal* (*Mahkemeye özgü*) bakış açısına çekilmelidir. Ancak bu bakış açısı artık yargıcın bakış açısıdır. Kant'ın *aklın mahkemesi* metaforunu kullanarak Arendt, *bios theoretikos*'un anlamını dönüştürür. Antik Yunan'da bu kavram *doxa*'nın alanından, yani hem şöhetin hem de kanıların alanından çekilmek, hakikat peşine düşmek anlamına gelirken; Kant'ın felsefesi içerisinde, bütün öznel, olumsal ve durumsal koşullardan sıyrılarak genel bir bakış açısına ulaşmak anlamına gelir. Arendt'e göre Kant'ın felsefesinin bütün terminolojisi yasa metaforuyla kurulmuştur ve burada söz konusu olan aklın mahkemesidir.

Gershon Weiler'in de belirttiği gibi Kant'ın “İnsan nedir?” sorusunun anlamı aslında onun yasaya sahip bir fail olarak doğadan ne anladığı ve dünyadaki pozisyonunun ne olduğu sorusunda anlam kazanmaktadır.⁴³⁴ İşte Arendt de bu yasalılık kavrayışına paralel olarak dünyada bütün olup bitenlerin, Kant'ın felsefesinde aklın mahkemesinde yargılandığını ve bu durumun aslında yargılarımızı tarafsız kılmak ve eylemin

⁴³³ A.g.e. s: 55

⁴³⁴ Gershon Weiler; “*Kant's Question 'What is Man?'*”, *Philosophy of The Social Sciences*, Sage Publications, 1980:4

tikelliğine mesafe almakla ilgili olduğunu belirtir. Kant'ın felsefesinde aklın mahkemesi, insanın yargılarının genelleştiği bir ortam olarak, bir gelecek ufkunu mümkün kılar. Kant'a göre bir öykünün ya da eylemin anlamı, onun geleceğe ya da insanlığa ne kattığı ile ilgilidir. Burada seyircinin önüne yargıda bulunması için konulan oyun tarihtir ve insanlar tarih üzerine genelleşebilir yargılarını oluşturduklarında, aslında şunu da fark edeceklerdir:

Seyircinin önüne konulan manzara-onun yargıda bulunması için sahneye konulan bir oyun gibi-bir bütün olarak tarihtir ve bu manzaranın gerçek kahramanı da, bir tür sonsuzluğa doğru ilerleyen bir nesiller dizisi olarak, insanlıktır. Bu sürecin sonu yoktur; insan ırkının hedefi sonsuz ilerlemedir. (...) Doğal yaratıklar olmalarına ve doğanın bir parçasını oluşturmalarına rağmen insanlar, “doğanın ereği nedir?” sorusunu soran akıl sayesinde doğayı aşarlar. (...) İnsan türü, öteki hayvan türlerinden, yalnızca konuşma yeteneğine ve akla sahip olmasıyla değil, yetilerinin sınırsız bir biçimde gelişmeye açık olmasıyla da ayrılır.⁴³⁵

Yukarıdaki pasajdan da anlaşılabileceği gibi, Arendt, Kant'ta, dünya tarihine karşılık gelen öznenin, insan türü olduğunu hatırlatmaktadır. Doğanın tasarımı insanoğlunun tüm yeteneklerini geliştirmeye yöneliktir ve tarih insan türü içinde inşa edilir. O halde tarih içerisinde insanın özü verili bir şey değildir; aksine insan, tarihle birlikte gelişen ve türün diğer üyeleri ile ortaklaşa kurulan bir dünyada insan haline gelen bir varlıktır. Böylece insan kendi varoluşunu sadece diğerleriyle kurduğu bir ortak dünyada kazanmakta, biyolojik varlığının ötesindeki “insan olma” haline ancak bu şekilde ulaşabilmektedir. Bu nedenle insanın kendi varoluşunu gerçekleştirebilmesi için, dünyadaki diğer insanlar ile diyalojik olarak etkileşimde bulunduğu bir kamusal alanın varlığı, daha geniş anlamda ifade edersek, politik bir yaşantının varlığı gereklidir. Bu yüzden Kant'ın estetik yargı çözümlemesinde öne çıkan yeti olarak “yargıgücü” kavramına dönen Arendt, bu yetinin politik boyutunun, eylemleri ya da olayları, felsefi ya da ideolojik kavramlara, verilmiş tümellere başvurmada kendi tikellikleri içerisinde değerlendirmemiz sırasında ortaya çıktığını düşünür. Daha da ötesi, Kantçı

⁴³⁵ Hannah Arendt; *Lectures on Kants Political Philosophy*, Edited: Ronald Beiner, The University of Chicago Press, 1992: 43

eleştirel sistemde merkezi bir öneme sahip olduğunu bildiğimiz yargıgücü, bağ kurucu rolüyle, çeşitliliği zorunlu değil, olası bir birliğe kavuşturmanın imkanını sunmaktadır.

Arendt, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nden sonra, pratik aklın idelerini moralden hareketle tesis etmeye çalıştığını ve bu yüzden de *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin politika ile değil moralle ilgili olduğunu belirtir. Burada artık belirleyici olan yargılarımız değil, iradedir ve irade de aklın maksimlerini izler. Dolayısıyla pratik olan moral olandır ve “birey olarak bireyi” ilgilendirir. Bu yüzden Arendt'e göre Kant'ın asıl politik teorisi “sonsuz ilerleme ve insanlık idesine politik bir gerçeklik vermek için kurulacak bir federal uluslar birliği” teorisidir. Kant'ın Fransız Devrimi'ne karşı hayranlığının temelinde de bu vardır. Onun, Fransız Devrimi'ne yönelik coşkusu, devrimi gerçekleştirenlere değil, seyirciye dairdir. Bu tikel olayı kamusal bir olay haline getiren şey, devrimin aktörleri değil, olayı övgüyle karşılayan seyircilerdir. Arendt'e göre Kant, kendi politika felsefesini oluşturmadığı için, onun politik tahlillerini anlamamanın yolu *Yargıgücünün Eleştirisi*'ne dönmektir.⁴³⁶ Bu yüzden *Yargıgücünün Eleştirisi*'ndeki seyirci pozisyonunu ve onun yargısı olan “beğeni” yargısını Arendt, Kant'ın diğer yazılarıyla birlikte onun felsefesinden çıkartacağımız politik bir imkan olarak görmektedir.⁴³⁷ Beğeni yargısı, her zaman başkaları ve başkalarının beğenileri üzerine düşünümde bulunur, onların olası yargılarını hesaba katar. Arendt'e göre “bu zorunludur, çünkü bir insan olarak başka insanlar olmadan yaşayamam”. Dahası, “akıl sahibi ama aynı duyu aygıtına sahip olmayan varlıkların yaşadığı duyulurüstü bir dünyanın değil, bu topluluğun bir üyesi olarak yargıda bulunuyorum”.⁴³⁸ Yargının ve beğenin ötekine-yönelmişliği, bir kez daha insanın toplumsal bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır.

⁴³⁶ A.g.e. s: 44-46

⁴³⁷ A.g.e. s: 43-53

⁴³⁸ A.g.e. s: 67-68

Bu bağlamda Arendt için önem kazanacak bir diğer problem, Kant’ın insan doğasında bulunduğunu düşündüğü, ancak bir “toplumdışılık eğilimi” olarak tanımladığı ve toplumsallaşabilirliğin ve bir arada bulunmanın itici gücünü teşkil ettiğini düşündüğü “radikal kötü” meselesidir. *Radikal kötü* Kant’a göre insanın antagonist yapısının bir özelliğidir ve Kant bu antagonizmayı, evrensel ahlak yasası altında çözümler. Ancak Arendt bunu, “kötülüğün sıradanlığı” kavramı ile eleştirir. Arendt’e göre yeryüzündeki kötülükler insanın doğasındaki bir içsel kötülük itkisinin aşılmaya çalışılması ile yani moral ile çözülemez. İnsan aynı zamanda iyi bir yurttaş ve iyi bir bireyken de kötülük yapabilir. Yahudi soykırımı deneyimi bunun en açık örneğidir. Eichmann davasını ele alırken Arendt, Eihmann’ın kendi doğasındaki kötülükten değil, bir ortak duyu kaybı nedeniyle kötülüğü gerçekleştirebileceğini düşünür.⁴³⁹ Bu nedenle Kant’ın antropolojisinin öznelerarası boyutunu benimseyip moral boyutunu reddeden Arendt, genişletilmiş zihniyetin, mümkün olan en büyük genişlemeye ulaşmasıyla, yani herkesin diğerleriyle ilgi ve çıkardan bağımsız bir iletişime girmesi sonucunda ulaşılabilecek özgün bir sözleşme durumu içerisinde, aktör ve seyirciyi aynı özned buluşturabileceğini iddia eder. Böylece aktörün eylem maksimi ile seyircinin yargıda bulunmasını sağlayan maksim, yani “ölçüt” birleşir. Arendt bu noktada, Kant’ın maksimini şu şekilde dönüştürür: “Her zaman bu özgün anlaşmanın genel bir yasa biçiminde gerçekleştirilmesini sağlayacak bir maksime göre davran”⁴⁴⁰

Böylece Arendt, Kant’ın *Yargıgücünün Eleştirisi* içerisinde ortaya koymuş olduğu insansal yetilerin politik doğasını açığa çıkararak bu eserdeki temel argümanları, *ebedi barış* idesi ile birleştirmektedir. Kant’ın insansal yetilerin analizi ile insanı kendi yasasını koyma kapasitesine, konuşma ve eyleme kapasitesine sahip bir varlık olarak konumlandırması, Arendt’in de göstermeye çalıştığı gibi kozmopolitan bir toplumun

⁴³⁹ Ayrıntılı bilgi için Bkz. Hannah Arendt; *Eichmann in Jerusalem: A Report of Banality of Evil*, Penguin Books, 1994:3-135

⁴⁴⁰ Hannah Arendt; *Lectures on Kants Political Philosophy*, Edited: Ronald Beiner, The University of Chicago Press, 1992: 74

olanağını araştırmaya yönelmiş evrensel ilkeleri tesis etmek için kullanışlı bir temel sağlar. Arendt'in esin kaynağı olan, insan türünün kendi varoluşunu diğerleriyle bir bağıntı içerisinde gerçekleştirmesini öne süren Kantçı kozmopolitan amaçlar, aynı zamanda eylemin maksimi ile yargıların maksiminin birleştiği ideyi temsil eder. Başka türlü ifade etmek gerekirse, insan türünün orijinal olarak sahip olduğu potansiyeller, onun evrensel kozmopolitan bir varoluşu gerçekleştirebileceğini gösterir.⁴⁴¹

Nitekim Arendt, onun *Ebedi Barış Üstüne Felsefî Bir Deneme* adlı yazısındaki birinci bölümün “Hazırlık Maddeleri” ve ikinci bölümün “Tanımlayıcı Maddeleri” kısmının sadece barış aşkı yüzünden değil, aynı zamanda bu ideale dönük bir sözleşmeyi sağlayacak bakış açısını temellendirmek için de yazıldığını ifade eder.⁴⁴² Arendt'in sözünü ettiği maddeler şunlardır: “Hiçbir devlet, savaş sırasında, ileride barışa ulaşılabilirliğini göz önüne alarak, devletlerin birbirlerine karşılıklı güven duymalarını olanaksız kılacak yollara başvurmamalıdır.”⁴⁴³ İkinci bölümdeki madde ise toplumsallık ve iletişilebilirliği bildirir. “Dünya yurttaşlığı hukuku, evrensel konukseverlik koşullarına bağlı olmalıdır.”⁴⁴⁴

Arendt'e göre eğer bu tür bir insanlık sözleşmesi gerçekleşirse “geçici ikamet hakkı”, yani insanların birbirleriyle “ilişki kurma hakkı” ortadan kaldırılamayacaktır. Böylece bütün bireylere kadar uzanabilecek bir ilişkisellik sağlanabilecek, dolayısıyla bireyler de zihinlerini genişletme ve diğerleri dolayısıyla kendi yargı ve kanaatlerini ortaya koyma, yani kendi “söz”lerini söyleme şansına sahip olacaklardır.

⁴⁴¹ Marianna Papastephanou; “Kant’s Cosmopolitanism and Human History”, *History of Human Sciences*, Sage Publications, 2002:15

⁴⁴² Hannah Arendt; *Lectures on Kants Political Philosophy*, Edited: Ronald Beiner, The University of Chicago Press, 1992: 75

⁴⁴³ Immanuel Kant; “Perpetual Peace: A Philosophical Skeeth”, *Political Writing*, Ed: Hans, s. Reis, Cambridge University Press, 2003: 96

⁴⁴⁴ A.g.e. s: 105

Daha önce de söylediğimiz gibi, Kant gibi, Arendt'in kavrayışı içerisinde de insan, daima bir ortaklığın üyesi olarak yargıda bulunur. İnsanlara bu yargı edimi sırasında rehberlik edecek olan şey, Arendt'in beş duyumuza benzettiği ortak duyu, yani *sensus communis*'tir. Aslında nihai olarak insanlar, sadece insan olmak bakımından dünya topluluğunun bir üyesidirler; bunu Arendt'in deyişiyle “insanın kozmopolitan varoluşu”⁴⁴⁵ olarak da adlandırabiliriz. İnsanın, politik konularda yargı ve eylemde bulunurken, dayanağını bir dünya vatandaşı, dolayısıyla da bir dünya seyircisi, *Weltbetrachter* olması idesinden (gerçeklik değil ide) alması gerekir.

Görüldüğü gibi Arendt, kendi varoluşunu kendi dünyası içinden tesis eden, otonom olmakla birlikte, aynı zamanda diğerleriyle bağıntı ilkesi içerisinde eylemde bulunan ve nihai amacı dünya yurttaşlığı idesi olan insan kavrayışına dayalı olarak Kant'ın pragmatik bakış açısını benimsemektedir. İnsan hiçbir zaman böylesi bir otonomi ya da ilişkiselliğe sahip olamazsa bile, bu bağıntı ilkesini arama fikri, rasyonel varlıklar olarak insanların parçalanmış ortak dünyalarını yeniden inşa etme konusunda onlara yol gösterecektir. Ortak bir dünyada yaşamının önceden verili evrensel ya da rasyonel referanslara değil, ortak yaşantının içinde tecrübe edilmiş karar ya da normlara dayanması, yargılama yetisinin çoğulluk ve çeşitlilik içinde işlemesi anlamına gelir. Bu durumda yargı yetileri ile birbirlerine bağlanan insanların sözleri, kanaatleri, yargı ve değerlendirmeleri, insan türünü yok edici ya da diğer insanları ötekileştirici bir boyut içermeyen, kısacası ortak bir dünyanın içinde yaşadığımızı her defasında bize hatırlatan yargı ve edimler olacaktır. Ortak yaşam ilkesini “diğerleriyle bağıntıda değil de, yasayla kendi zihnine kapalı bir şekilde yaşayan” iradenin yerine, bu tür bir bağıntıyı sağlayacak yargıgücünün yerleşmesi, modernleşmenin yarattığı kitle toplumunun ve onun bağıntısız insan kavrayışının aşılmasını sağlayabilir. İnsanlar arasındaki bu bağ yeniden tesis edilebilirse, onların, içinde farklılıklarını ve kendi

⁴⁴⁵ Hannah Arendt; *Lectures on Kants Political Philosophy*, Edited: Ronald Beiner, The University of Chicago Press, 1992: 76

kimliklerini keşfedebilecekleri ve düşünüp-taşınmaya dayalı olarak politik eylemlerini gerçekleştirebilecekleri bir kamusal alanın, yani dünyanın yeniden kazanılması söz konusu olabilir.

Görüldüğü gibi Kantçı antropolojinin insanlar arası bağıntının deneyim içinde tesis edildiğini gösteren temel kavramları hem Habermas'ın hem de Arendt'in demokratik bir kamusal alan arayışlarına yol gösterici olmuştur. Ayrıca Kant felsefesinin fenomenolojik yanı, insanı edimlerinden hareketle kavrama ve öznelliği kendisini görünür kılma tarzlarında inceleme çabası, her iki filozofun da felsefi sorgulama tarzlarına içkindir. Hem Habermas hem de Arendt'in Kant ile ilişkileri esas olarak onun öznel arası bir bakış açısına dayanarak tesis ettiği özne anlayışıdır ve onlar bu kavramı Kant'a geri dönerek geliştirdikleri bir iletişimsellik çerçevesine de yerleştirerek kendi kamusal alan kavrayışlarının merkezi haline getirmişlerdir.

Yukarıda Habermas ve Arendt örneğinde Kantçı felsefi antropolojinin çağdaş felsefe için taşıdığı imkanları göstermeye çalıştık. Bu iki filozof bu imkanları göstermek bakımından önemli iki örnektirler. Ancak Kant'a dönüş olarak adlandırdığımız bakış açısı, sadece bu iki filozofa özgü değildir. Kant'ın dünya ve insanlık arasında kurduğu bağıntı ve aklın ideallerine işaret eden kozmopolitan bir dünyanın imkanına vurgusu, bir çok çağdaş kuram içinde yeniden yorumlanmıştır. Bizim iki örnekte göstermeye çalıştığımız Kant'ı yeniden okuma girişiminin temelinde her zaman Kantçı antropoloji bulunmamaktadır ama biliyoruz ki Kant'ın eleştirel kuramının merkezi kavramları antropolojide de izlenebilir. Göstermek istediğimiz şey, antropolojinin Kant'ı yeniden okumada, özellikle onun fenomenolojik boyutunu daha açık gösteren bir araştırma alanı olarak önemli olduğudur.

SONUÇ

Kant'ın felsefi antropolojisini, eleştirel felsefeye dayanak teşkil eden yönleri ve çağdaş felsefeye mal edilen kavramları eşliğinde okumayı amaçladığımız bu çalışmada temel ilgimiz, öncelikli olarak Kant'ın insan kavrayışını bir “felsefi antropoloji” olarak adlandırmamıza neden olan temellendirmeleri ortaya koymak olmuştur. Bu amaçla felsefe tarihi içerisindeki insan tasarımlarını ve bu tasarımların Kant'ın felsefesine sunduğu imkanları, Kant'ın antropolojisinin ayırıcı yönlerini esas alarak serimlemeye çalıştık.

Kant'ın felsefi antropolojisinin hangi düşünsel ortam içerisinde ve ne tür bir temellendirme ihtiyacına cevap olarak doğduğunu araştırdığımızda, modernitenin krizini açıklamak ve modern çağda insanın niçin bir problem haline gelmiş olduğunu tartışmak gerektiği görülmüştür. Felsefe tarihi içerisinde daima yer almış bir soru olarak “İnsan nedir?” sorusu, niçin tarihin belli bir döneminde felsefenin temel sorusu haline gelmiştir? Bu soruya yanıt vermek amacıyla gerçekleştirdiğimiz inceleme, modern dönemde insanın kendisine ilişkin sorgulamasının merkezi bir önem kazanmasıyla ortaya çıkan felsefi antropolojinin düşünsel kaynaklarını da irdeleme fırsatı vermiştir.

Modernitenin krizini ortaya koymak amacıyla felsefe tarihi içerisinde “İnsan nedir?” sorusunun izini sürdüğümüzde, insanın kendisini içine dahil edeceği bir bütünselliğin, moral ya da tinsel bir evrenselliğin kaybı sonucunda, felsefenin insana yönelik ilgisinin yeniden canlandığını görmekteyiz. Kartezyen felsefenin, insanı öz-kesinlik iddiasına dayalı olarak, dış dünyadan ve diğer insanlardan izole, kendi bilincine kapanmış bir varlık olarak tanımlaması, epistemolojik planda solipsizm, moral-politik planda ise despotizm ve tahakküm olgularının meşrulaştırılmasında somutlaşmıştı. Diğer yandan öznenin, sadece duyuşal dünyanın yönlendirdiği bir varlık olarak görülmesi de, epistemolojik olarak septisizmi, moral-politik olarak da heteronomiyi doğurmaktaydı. Modern dönemde artık ne Antik Yunan'ın kozmosa dahil olan yurttaş, ne Stoacılığın

moral evren içerisindeki *antropos*'u, ne de Hristiyanlığın tinsel evreninde bütünlüğünü bulan öznesi, insan için bir tanım olmaktaydı. Üzerine hiçbir ortak sözün söylenemediği, bilişsel ve moral bağıntılarını yitirmiş insan idesinin, Aydınlanmanın filozofu Kant tarafından, bütün insansal kapasitelerin analiz edildiği bir proje içerisinde yeniden ele alınmış olduğunu görmekteyiz. Eleştirel proje, üç kritik aracılığıyla, insandaki bilişsel, moral ve politik bağıntıları yeniden keşfederek, bunu ortak bir akılsallığın imkanı adına kullanmaya adanmıştı. Ancak Kant'ın antropolojisi, eleştirel felsefenin bir uzantısı olmaktan ziyade, eleştirel projenin üzerinde tesis edileceği bir zemini teşkil etmektedir. Bunu, Kant'ın eleştiri öncesi yazıları da dahil olmak üzere bütün eserlerine nüfuz etmiş bir temel eğilim olarak (onun eserleri içinden geçecek bir inceleme yoluyla) okumak mümkündür.

Kant, *Mantık* adlı eserinde felsefenin dört sorusunu belirlemiş ve bu soruların dördüncüsünü bütün soruların gelip dayandığı temel soru olarak konumlandırmıştı. Bu sorular, sırasıyla, “Ne bilebilirim?”, “Ne yapmalıyım?”, “Ne umabilirim?” ve “İnsan nedir?” sorularıdır. Kant'a göre bu sorulardan birincisi metafiziğin, ikincisi felsefenin, üçüncüsü dinin, dördüncüsü ise antropolojinin cevap verdiği sorulardır. Oysaki bütün bu soruların, antropolojinin alanında ele alınması gerekirdi; zira ilk üç sorunun göndermede bulunduğu soru aslında “İnsan nedir?” sorusudur. Bu nedenle Kant'a göre filozofların, öncelikle insan bilgisinin kaynaklarını, bilginin olanağını ve yarara yönelik kullanımını ve sonuç olarak aklın sınırlarını konu edinmeleri gerekir.⁴⁴⁶

Kant'ın, felsefenin bütün sorularını antropolojinin alanına dahil ederek açıklamak istemesinin temel nedeni, bir yandan Kartezyen metafiziğin özneye, aşkın bir hakikatin taşıyıcı olma sıfatını yüklemesine, diğer yandan empirizmin, insanı kendisine dışsal bir doğal gerçekliğin belirlenimine sokmasına itiraz etmektir. Böylece Kant, rasyonalizmin

⁴⁴⁶ Immanuel Kant; *Logic*, Trans: John Richardson, W. Simpkin and R. Marshall Stationers Court, 1819:30

ve empirizmin nesnel bilgi iddialarının karşısına, nesnel bilgiyi aklın bir yapılandırması olarak takdim eden transandantal ben'i koymaktaydı.

Transandantal ben, öznenin önceden saptanmış birtakım aşkın hakikatlere bağlanmadığı, fakat aynı zamanda bu hakikatleri empirik faktörlerden de türetmediği, akılsal kapasitelerini otonom bir biçimde kullanarak kendisini inşa eden ve bu inşa süreci içerisinde dış dünyayla ve başka zihinlerle kamusal olarak ilişkiye giren ben'dir. Böylece transandantal ben kavramı ile bilmenin kamusal karakterini ortaya koyan Kant, hem geleneksel metafiziğin, hem empirist rölativizmin ortaya koymuş olduğu özne tasarımı aşmakta, diğer yandan ise felsefe tarihinde ilk defa “İnsan nedir?” sorusunun yine insansal kapasitelere bakılarak anlaşılacağını ortaya koymuş olmaktadır. Bu, aynı zamanda doğruluk iddiasından geçerlilik iddiasına ve talebine geçiştir.

Bunun için öncelikle aklın kendisini fenomenal olanla sınırlandırması gerektiğini düşünen Kant, bilme etkinliğini, aklın serbest spekülasyonlardan kaçınarak fizik doğayla girdiği bir dolayım içerisinde temellendirmişti. Aynı zamanda öznenin kendisini dünyaya katma sürecini de başlatan bu epistemolojik devrim, insanın dünyada kendisini görünür kıldığı, bilişsel, moral-politik ve estetik alanlardan hareketle kavramamız gerektiğini ortaya koymuştu. Böylece Kant, sadece epistemolojik anlamda değil, antropolojik anlamda da bir devrim yaratmış olmaktadır. Bu temellendirmelerle birlikte, Kant'ın, antropolojiyi bağımsız bir disiplin haline getirme arzusu ve antropolojinin diğer eserleriyle olan bağıntısı dikkate alındığında, onun antropolojisinin, eleştirel felsefeye yön verdiğini söylemek mümkündür. Nitekim, *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*, bu iddiamızı, eleştirel felsefenin moral, politik ve estetik temellendirmelerinin ilk örneği olması nedeniyle doğrulamaktadır.

Kant'ın, “Kopernikçi bir devrim” olarak adlandırılan özne kavrayışının ayırt edici niteliği, onun felsefesini özne felsefelerinden ayıran antropolojik bakış açısından kaynaklanmaktadır. O, insana metafiziksel ya da tözsel hakikatlerin taşıyıcısı olması bakımından bir işlev yüklemeyi, bunun yerine insansal fenomenlerden hareketle insanın

ne olduğunu açığa çıkarmaya çalışır. Fakat burada artık bu fenomenlerin arkasındaki pratik aklın ve insanı diğerlerine bağlayan şeyin önem kazanması söz konusudur. Bu nedenle *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*'nin temel yönelimi, *ben*'in kendi kapasitelerinden hareketle kendi üzerine düşünmesini olanaklı kılacak bir yaklaşımın ortaya konulmasıdır. *Ben-diğeri* ilişkisini *ben*'in kendisini kurması bağlamında ele alan Kant, insanın kendisini zorunlu olarak diğerlerinden hareketle kuran bir varlık olduğunu göstermeye çalışır. *Ben-diğeri* dolayımının insanın kendisini kurmasının temel koşulu olması, felsefi anlamdaki antropolojinin, yani insanın kendisini, kendi bilgisinin nesnesi kılma etkinliğinin, ilk defa Kant'ta açığa çıktığının bir göstergesidir.

Bir kimsenin kendisine “ben” diyebilmesi için dahi, bir diğer insana gereksinim duyduğunu öne süren Kant, insansal kapasitelerin bu ilişki zemini üzerinde işlediğini açığa çıkarmaya çalışır. Bu amaçla üç kritik içinde sırasıyla insanın bilme, eyleme, estetik yargı ve yaratım etkinliklerini değerlendiren Kant, bütün bu analizlerini antropolojik bakış açısının katkısıyla sürdürür.

Kant'ın düşüncesindeki bu özgünlüğün, çalışmamız kapsamında ortaya çıkan sonuçları şunlardır:

- 1- Kant, eleştirel felsefesine temel oluşturduğunu iddia ettiğimiz bu felsefi antropolojik perspektif içinde, insanı, metafiziksel ya da dinsel dünya görüşlerinin belirleniminde bir varlık olarak tanımlamaktan kaçınırken, aynı zamanda onun empirik ve olgusal olanın belirleniminde bir varlık olarak tanımlanmasına da itiraz etmekteydi. Modern çağın özne-nesne ilişkisinde ortaya çıkan *ego cogito* kavrayışını, solipsizme dayandığı iddiası ile eleştirerek bunun yarattığı tahakkümü açığa çıkaran Kant, Kartezyen bilinç kavrayışını aşmıştır. Böylece *ben*'in kendisini diğer *ben*'lerde ve diğer *ben*'lerle birlikte kuran bir varlık olduğu düşüncesini ortaya koyan Kant, bunun imkanını ise, öznenin kendisine dışsal her türlü belirlenimden kurtulmuş bir biçimde aklını otonom olarak kullanabilmesinde bulmuş ve otonomi ilkesini antropolojinin temel ilkelerinden biri haline getirmiştir.

- 2- Kant, moral olanın, insana dışsal ve verili içeriklerden hareketle temellendirilemeyeceğini ve insan eylemlerinin yapma eylemler olarak tamamen fenomenal alandan hareketle kavramsallaştırılması gerektiğini düşünmüştür.
- 3- Kant, kendi zamanında ortaya çıkan kültürcü ve özcü insan kavrayışlarına karşı evrensel ve nesnelleşebilir ölçütlere dayalı bir felsefi antropoloji tesis etmiştir.
- 4- Bu antropolojinin ortaya koyduğu çeşitli kavramlar, özellikle politik sonuçlarıyla ve kozmopolitanizm ideali birlikte düşünüldüğünde çağdaş felsefede ortak bir akılsallığın tesisi için kullanışlı bir temel sağlamıştır.

İlk dört maddede tespit ettiğimiz özgünlük ve farklılık, çalışmanın ilk iki bölümünde tartışılmaya çalışılmıştır. Bu özgünlüğü ortaya çıkarabilmek için felsefe tarihinde Antik Yunan'dan moderniteye kadar süregelen insan tasarımlarını konu edinerek, nasıl olup da felsefi antropolojinin ilk kez Kant tarafından bir disiplin olarak tesis edildiğini göstermeye ve bu konuda Kant'ın öncellerinden aldığı mirası ortaya koymaya çalıştık. Bunun yanı sıra Kant'ın, bir kültür antropolojisi yapmak yerine, transandantal felsefenin olanaklarını, bütün insanların sahip olduğu kapasitelerin analizi üzerinde temellendirilmiş bir antropoloji adına kullanmak istemesi dikkate değerdir. Bugün, kendi benlik ve kimliğimizi kaybetmeksizin, bir ortak dünya içinde yaşamının nasıl mümkün olacağına dair sorgulamaları konu edinen düşünürlerin, Kant'ı temel almasa bile Kant'la hesaplaşarak, bu soruna yönelmek zorunda olmalarının nedeni de budur. Öznelerarası diyalojik bir iletişimselliğin imkanını arayan düşünürler, Kant'ın antropolojisinin temel dayanaklarını, normatif ve politik bakış açılarına dahil ederek yeniden yapılandırmışlardır. Aydınlanmanın bütün temel iddia ve yöntemlerinin terk edildiği bir çağda Kant'a dönüşün sebeplerinden biri de, onun evrensel ölçütleri tesis ederken insandan ve insanın bu diyalojik karakterinden ödün vermeden bir teori tesis etmek istemesidir. Kant, Kartezyen “ben” tasarımının solipsizmi ile empirik “ben” anlayışının şüpheciliği arasında doğan bir krizin filozofudur. Bu krizin yarattığı tahakküm ve otonomi kaybı, Kant'ın, insanın kendi yazgısını kendisinin ele almasına olanak tanıyacak pragmatik bakış açısını geliştirmesine neden olmuştur. İnsanın ortak

yaşam kriterlerini kaybettiği, bir yandan öz-bilincin tahakkümüne, diğer yandan empirizmin rölativizmine maruz kaldığı bir kriz anının filozofu olarak Kant, insanın, dünyasıyla olan bağıntısını yeniden, bu kez tamamıyla otonom ve herkeste eşit bir biçimde bulunan akılsal kapasitelerle donatılmış bir biçimde tesis etmesinin yollarını aramıştır.

Kant'ın, pragmatik bakış açısı içerisinde gerek Kartezyen bilincin solipsizmine gerekse *empirik ben*'in a-moral karakterine olan itirazı, insanı evrensel yasalar altında ve genelliğinde tanımlamayı sağlarken, aynı zamanda onun moral özgürlüğünü ve tikelliğini de güvence altına alma çabasını sergiler. Böylece Kant ile birlikte felsefi antropolojinin temel niteliği olan otonomi ilkesinin, ortak bir bağıntı içinden düşünülmesine tanık olmaktadır.

Kant, insanın toplumsallaşma eğilimi konusunda Rousseau, Vico ve Herder'le ortak bir paydada buluşmasına rağmen, bu toplumsal boyutun; insanı *pathos*'un, *geleneğin* ya da *kültürel öz* kavramının belirleniminde total ve homojen bir tarzda konumlandırmasına itiraz eder. Bu durumda kültürün, moralin ve geleneğin tözsel kuşatıcılığından da, tikellerin serbestliği ve rölativizminden de kaçınarak insanı öznelerarası bir ilişki tarzı içinde, kendi yasallığını tesis edeceği dünyanın içine yerleştirir.

Buradan da anlaşılabileceği gibi Kant, insanın akılsallığını onun dünya içindeki varlığını görünür kılmasını sağlayan otonomisinin kaynağı olarak görür. Kant'ın felsefi antropolojisinin, bir kırılma noktasını temsil ediyor olması, onun, antropolojinin yalnızca insana yönelik bir *inceleme* ve *araştırma etkinliği* olmadığını, moral ve politika ile ayrılmaz bir ilişki içinde olduğunu göstermesinden kaynaklanmaktadır. Böylece antropoloji, *insan* kavramının, ahlaki, politik ve estetik alanların birlikte düşünülmesinin zemini olacak bir bütünlüğü barındırması gerektiğini ortaya koymuştur. Kant, aşkın ve empirik olana karşı insansal ve fenomenal olanı merkeze aldığı için, insansal kapasiteleri ortaya koyan antropolojinin, insana yönelik her türlü bilgi formunu, kendi ilgi alanına dahil etmesi gerektiğini düşünmüştür. Buna karşın, antropolojinin, bu bilgi formlarını, etik, politik, estetik, dilsel ve kültürel bileşenlerle

olan ilişkisinde tanımladığını da vurgulamak gerekir. Bütün bu bileşenlerin öznelarası dolayımı temel alan bir gelecek kategorisine yönelik olarak tesis edilmesi ise Kant'ın antropolojisinin politik anlamını ortaya koymaktadır. Zira böylece Kantçı antropoloji içerisinde insanın taşıdığı akılsallık, onun aynı zamanda dilin, diyalogun ve iletişimin öznesi olabilmesini sağlamakta; yani Descartesçı solipsist öznenin yerini kendisini dolayında kurabilen bir insan kavrayışı almaktadır.

Öznenin modernite içinde doğadan ayrı bir varlık olarak tanımlanması, özneye atfedilen bir kuruculuk vasfını gündeme getirmiştir. Bu kurucu niteliği olmaksızın doğada epistemolojik ve moral bakımdan hiçbir yeri ve anlamı bulunmayan insan, Rousseau ile başlayıp Kant'la devam edecek olan ve bu kuruculuk vasfının tahakkümcü veya sözleşmecî formlarının yeniden konu edinileceği yeni bir bakış açısı içerisinde ele alınmıştır. Kant'la birlikte artık insanın doğanın efendisi olduğu bir bakış açısı terk edilmiş ve insanın kurucu ve dönüştürücü boyutu, dünyayla ilişkisinde açığa çıkan bir nitelik haline getirilmiştir. Öznelarası müşterek bağların tesisine dayalı olarak ele alınan olan bu kuruculuk vasfı, Kant'ın felsefesi içinde ontolojik ya da biyolojik olmayan bir felsefî antropolojinin doğmasını sağlamıştır. Bu tür bir antropoloji, eşit kapasitelerin geleceğe yönelik bir kullanımı vasıtasıyla ortak bir dünyayı tesis etmektedir. İnsan, konuşma da dahil olmak üzere bütün insansal faaliyetlerini, kendisini dünyaya katmak, “ben” olabilmek için gerçekleştirmektedir. Böylece kaçınılmaz olarak diğer insanlarla iletişim halinde olan insan, diğerlerini “hesaba katacağı” bir dünyanın öznesi haline gelmektedir.

Kant'ın düşüncelerinin ve pragmatik bakış açısının, çağdaş felsefenin kimlik, farklılık gibi taleplerinde karşımıza çıkan yeni bölünmelere-ayrışmalara dair bir çözüm sunup sunamayacağını tartışmak, onun modernitenin krizini teşhis etmiş bir filozof olarak bize sunacağı bu araçları yakından tanımakla mümkün olabilir. Eleştirel felsefenin dayanaklarını sağlayan bu pragmatik bakış açısı içerisinde Kant, modernitenin, insanı doğadan (ve ikinci doğa olan diğerlerinden) ayırarak yarattığı krizin aşılması için gereken araçları sunarken, diğer yandan bugün çağdaş felsefenin içinde düştüğü kriz durumunda, bir ortak akılsallığın ve ortak dünyanın yaratılması için kullanışlı bir temel

sağlar mı? Kuşkusuz Kant'ın kendi çağındaki problemlere bakışı ile bugün çağdaş felsefede Kant'a dönüş çağrılarını yineleyen bakış açıları arasında farklılıklar bulunmaktadır. Ancak biz, bu çağrıların arkasındaki yönlendirici ilkenin, Kant'ın genelleşebilir olan ve bu yönüyle de çağını aşan düşünce ve kavramlarına dayandığını biliyoruz. Kant'ın felsefesinin birebir kabulü anlamına gelmeyecek bir biçimde onun belli kavramlarına yönelen kritikler, özellikle aklın kamusal kullanımı, öznelarasılık, kozmopolitizm ve ben-diğeri bağıntısına dayalı diğer kavramlara dönerler. Ancak bu kavramların mal edilişiyle birlikte Kant'ın felsefesinin söz konusu temellendirmeler içerisinde birtakım eleştirilerden pay aldığını da belirtmek gerekir. Unutmamak gerekir ki Kant'ın kavramlarını yeniden dönüştürmeye çalışan düşünürler, postmodern eleştirinin araçlarına sahip olarak Kant'a dönmektedirler ve bu nedenle onların Kant okuması, zaman zaman “Kant'a rağmen Kant” biçiminde ifade edilen bir düşünme tarzını da yansıtmaktadır. Yine de bu düşünürlerin Kant'a başvurularındaki temel itkinin, Kant'ın pragmatik bakış açısı içerisinde tesis etmeye çalıştığı şeyle paralel olduğu söylenebilir: Öznelarası bir bağıntının nasıl tesis edileceği sorunu. Çağdaş felsefenin bu sorunu, ortak bir akılsallığın nasıl tesis edileceği, otonomi kaybı olmaksızın bu ortak akılsallığın içine insanın nasıl yerleştirileceği, öznenin akılsal güçlerini ve potansiyellerini iktidarın belirlediği alanlardan nasıl kurtaracağı, tikelin evrensel içinde yok olmayacağı bir ortak dünyanın nasıl yaratılacağı gibi sorularla devam eden pek çok sorunu da beraberinde getirir. Zira çağdaş felsefe, tahakküm olgularının çözümlenmesi ve bu doğrultuda evrenselciliğe yöneltilen ağır eleştirilerin ortaya konulmasıyla, her şeyin temellerinden arındırıldığı bir dönemi temsil eder hale gelmiştir.

Çağdaş düşünce dünyasında, evrenselciliğin ağır eleştirilere maruz kalması, toplumsal düzlemde bir parçalanma ve tikelliklerin kendisini ortak ve evrensel olana dayatması ile sonuçlanmıştır. Bu parçalanmanın nedenlerine bakıldığında, bunların temelinde özellikle ikinci dünya savaşı sonrası, moderniteye ve Aydınlanma idealine karşı duyulan güven kaybının bulunduğu anlaşılır. Bu güven kaybı, yaşadığımız dünyada artık bilindik kavram ve kategorilerin yetersiz kaldığı düşüncesine dayanarak, her şeyi mevcut temellerinden arındırma ve yapıbozuma uğratma çabasını, yani evrenselin

karşısında tikelin yükselişini ilan etmektedir. Aydınlanmaya yönelik eleştiriler, kaçınılmaz olarak Aydınlanma idesinin ortaya koyduğu doğa, toplum ve politika kavrayışları ve bunların üzerinde inşa edildikleri bir temel olan “insan” tasarımı ile ilgili olmak durumundadır. Postmodern kritiklerin eleştiri oklarına hedef olan bu insan tasarımı, Aydınlanmanın ortak aklının artık iflas ettiği ve modern aklın, yaşamımızın her alanına nüfuz eden bir baskı mekanizması olmak dışında bir işlevinin bulunmadığı düşüncesiyle eleştirilmiştir.

Aydınlanma düşünürlerinin, evrensel doğruluk kriterleriyle birlikte, evrensel olarak geçerli olduğu varsayılan bir insan doğasını temel almalarının ve bu temele dayanarak yaşamı akılcı bir biçimde düzenlemeye girişmelerinin, şiddet, terör ve tahakkümle sonuçlandığı olgusundan yola çıkan bu eleştiriler, rasyonel ortak kriterlere olan güveni temelden sarsmış ve bu kriterlerin yerini şüphecilik ve rölativizm eksenindeki anlayışların almasına neden olmuştur. Böylece Aydınlanma projesinin eleştirisi ile birlikte her türden rölativizme imkan verecek bir şekilde, tikelliğin, farklılığın ve yerel olanın yüceltilmesi, kendi içine kapanmış benlik tanımları nedeniyle, tikellikler arasında nasıl bir ilişki/bağıntı kurulabileceği sorununı gündeme getirmektedir. Bu türden bir “ben” kavrayışını tesis eden kimliklerin, birbirleriyle nasıl uzlaştırılacağı konusunda ortaya çıkan sorun ise, genellikle, evrensel-tikel çözümlenmesine yönelik çabaların ağırlık kazanmasıyla kendisini göstermiştir.

İşte bu eleştirilerle birlikte yirminci yüzyılın, aynı zamanda insanın parçalanmış bu yapısını bütünlüğe ulaştırma çabalarının da yükseldiği bir dönem olması ilginçtir. Başka bir deyişle bir taraftan modern insan tasarımlarının sonu ilan edilmiş ve bizatihi insan tasarımı denen şeyin kendisi sorunlu görülmüş, diğer yandan da bu yüzyılda yeni antropolojik teoriler ve temellendirmeler ortaya çıkmıştır. Bu yüzyılda ortaya çıkan çeşitli antropolojik yaklaşımlar, adeta bu parçalanmışlığın yarattığı kaosu aşma çabasının, travmatik bir biçimde dışavurumu gibidir. Felsefi antropolojinin bu

dönemdeki temsilcilerinden Max Scheler, bunu “düşünce tarihinin hiçbir döneminde insan kendisi için günümüzdeki kadar sorun olmamıştır”⁴⁴⁷ ifadesiyle daha bu yüzyılın başında teşhis eder. Ancak Scheler’in sözünü ettiği bu antropolojik temellendirmelere yakından bakıldığında, bunların insanın “psişik”, “biyolojik” ya da “kültürel” yanını merkeze alarak yeniden bir insan tanımını, sabit ve verili bir öz tasarımı üzerinde bir temellendirmeye dönerek tesis etmeye çalıştıklarını görmekteyiz. Böylece felsefi antropoloji, kendisini, bu parçalanmışlığın yarattığı dağılmaya çözüm olarak, insanın belli bir niteliği üzerinde yoğunlaşmış, onu bu niteliği sayesinde bütünlüğe kavuşturmuş bir disiplin olarak anlam kazanmaktadır. Öte yandan bu dönemde bir yandan Kartezyen *cogito*’nun aşılması hedeflenirken, diğer yandan belli fenomenal niteliklerin insan doğasına doğal ve eşit bir biçimde verili olduğunun kabulünden hareketle, insanı oluşturan bileşenlerin herhangi biri üzerinden bir mutlaklaştırma çabası, yani bir “insan doğası” tanımına ulaşma çabası da hakim olmaya başlamıştır. Böylece aslında bugün kendisini bir “felsefi antropoloji” den ziyade, sosyal ya da kültürel antropoloji olarak tanımlayabileceğimiz pek çok yaklaşım da bu dönemde ortaya çıkmıştır.

O halde Aydınlanmanın bilimsel, kültürel ve politik projesinin üzerinde tesis edildiği evrensel insanlık idealinin terk edilmesinin sonucu olarak ortaya çıkan yeni “benlik” kavrayışlarının, insanın parçalanmış bu benliğini nasıl tesis edeceği ve kendi bütünlüğüne nasıl ulaşacağı yönündeki bir sorundan doğmuş olduğu söylenebilir. Bu bütünlük arayışı kimi teoriler içerisinde Kartezyen projenin ben-ben özdeşliğine dayalı solipsizmine bir nevi geri dönüş olarak felsefe tarihindeki yerini alırken, kimileri de bilimlerin gelişmesi ve ayrışmasıyla birlikte insanın biyolojik ya da psişik yapısına atıfla kurulmuş ve bu empirik verilerin gücüyle Kartezyen paradigmaya meydan okumuştur. Ancak bu meydan okuma çabalarının hiçbirinin, ben-öteki karşıtlığını aşacak türden çözümler üretmeye muktedir bir bakış açısı geliştirebildikleri

⁴⁴⁷ Max Scheler; *İnsanın Kosmostaki Yeri*; Çev: Harun Tepe, Ayraç Yay., 1998:22

söylenemez. Bunun temel nedenlerinden biri, bu teoriler içerisinde insana dair tespitlerin, bir “insan doğası tanımı”nı ortaya koyacak biçimde ele alınmış olması ve eleştirel olmaktan ziyade, betimleyici olmasıdır. Genellikle insan-hayvan karşılaştırmasına dayalı olarak geliştirilen bu teoriler daha ziyade insanın kozmostaki yerini, varlık tabakalarını ayırtırmak suretiyle veya insanın sahip olduğu kültürel, dilsel ya da biyolojik nitelikleri öne çıkartarak tesis etmeye çalışırlar. Kant’ın antropolojisinin bu antropolojik temellendirmelerden farkı ise, insanın sahip olduğu bu niteliklerin, onun kapasitelerine bağlı olarak geliştiğini ve bu kapasitelerin ancak *ben*’in, bir *diğer ben*’le olan ilişkisinde ortaya çıkabileceğini göstermiş olmasıdır. Bu yüzden biz bugün Kant’ın antropolojisinde, kendisinden sonra ortaya çıkan antropolojik yaklaşımlardan farklı olarak, insanın dünyadaki anlam ve yerinin, onun “çoğulluğu” sayesinde mümkün kılınabileceğine dair bir temellendirmeyi buluruz.

Kant’ın “felsefi antropoloji”nin bir disiplin haline gelmesi için özellikle çaba sarfetmesi, işte bu *diğer ben*’lere dair “zihnimizi genişleteceğimiz” bir bakış açısına ulaşmak amacını taşımaktaydı. Dolayısıyla ortak kapasitelerin işleyişinin, farklı topluluklarda deneyimlenmesinin tanıtımı amacını da güden antropoloji, empirik gözlem ve değerlendirmeleri de alanına dahil etmiştir. Böylece Kant’ın felsefesinde antropolojinin işlevi, sadece onun felsefesine eklemlenecek bir inceleme alanı olmaktan daha fazlasını ifade etmektedir. Pragmatik antropoloji, insanın doğasına yönelik olarak yalnızca gözlem yoluyla ulaştığı bilgiyi değil, esas olarak bir etkileşim tarzı içinde ulaştığı dönüşümlü bir bilgiyi amaçlar. Fakat eklemek gerekir ki aynı zamanda Kant antropolojinin bir tür “dünya bilgisi” (Weltkenntnis) olmasını da bekler. Dünya bilgisi, geçerliliğini ancak diğerlerinin zihninde test edebileceğimiz, diğer akılsallıkları muhatap kabul etmekle ulaşabileceğimiz bir bilgidir.

O halde *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*, genel olarak insan doğasının deneyimsel bir incelemesi olmakla birlikte yalnızca empirik ve betimleyici değil, aynı zamanda akılsal ve normatif bir insan kavrayışını da ortaya koymaya çalışır. Bu antropolojinin çoğulluk karakteri ve öznelarasılık kavrayışı, daha önce de

belirttiğimiz gibi, Kant'ın eleştirel felsefesi üzerinden iletişimselliği temel alan çağdaş teoriler üzerinde etkili olmuştur.

Çağdaş felsefede Kant'ın felsefi antropolojisinin ortaya koyduğu sonuçları kullanarak birlikte yaşamının olanağını tartışan yaklaşımlar içerisinde özellikle Jurgen Habermas ve Hannah Arendt'in yaklaşımları dikkat çekmektedir. Her iki düşünürün de Kant'a dönerek ondaki imkanları araştırmalarında etkili olan çoğulluk, iletişimsellik ve öznelerarasılık kavramları, Kant'ın antropolojisinin sürdürülmesini ifade etmese de onun pragmatik bakış açısının politik ve normatif düzlemde yeniden mal edilmesini, yeniden işlenerek gündeme getirilişini içerir. Bu düşünürler, doğrudan Kant'ı takip etmekten çok onun felsefesindeki kullanışlı öğeleri çekip ortak bir akılsal dünyanın yaratılması adına kullanırlar. Bu kavramlar eşliğinde Kant'ın antropolojisinin pratik sonuçları, özellikle onun kozmopolitizm düşüncesi, çağdaş felsefede temel sorun haline gelen bir olgunun, ortak referanslarını yitirmiş bir öznelliğin aşılmasına hizmet eder. Kant'ın kozmopolitan antropolojisi insanın, kendisini diğerleriyle birlikte kuran bir varlık olarak görülmesinin politik ve hukuksal plandaki anlamını temsil eder. Böylece çağdaş okumalar ışığında insanın ebedi bir barış idealinin yegane aktörü olarak konumlandırılması yeniden gündeme gelmiş olmaktadır.

Kant'ın felsefi antropolojisi, bir yandan insanlara, genelleşebilir olan temelindeki bir akılsallığı nasıl tesis edebilecekleri konusunda yol gösterirken, diğer yandan onlara, bu genelliğe katılan otonom bireylerin, kendi tikelliklerinden vazgeçmeksizin bir ortak dünyanın içine yerleşebileceği mesajını vermektedir. Bu ortak akılsallığa katılmak, otonominin önünde engel teşkil eden bütün kültürel kodlardan ve belirlenimlerden kurtulmuş olarak, her bireyde eşit olan akılsal kapasitelerin kullanımı üzerinden gerçekleşir. Bu nedenle Kant'ın felsefi antropolojisi, bütün bireylerde bulunan ortak akılsal yetilerin otonom bir biçimde kullanımı ile dogmatik bir hakikate bağlanmaksızın veya salt empirik olgulara saplanıp kalmaksızın, aklın kamusal kullanımını ve epistemolojik düzlemde tikel ile tümelin, moral-politik düzlemde ise farklılıklar ile genelleşebilir ortak bir akılsallığın uzlaştırılmasını sağlar. Böylece Kant, insanın, bireysel yalnızlığını despotizme ve olguların belirleyiciliğine teslim

olmaksızın, otonom bir biçimde katıldığı bir çoğulluğun içinde çözümlemesi için gerekli araçları sunar. Aklın otonom bir biçimde kullanımı yoluyla birbirlerinden ayrışık bir biçimde bu çoğulluğa katılabilecek özneler, aynı zamanda kendi dünyalarını kurmanın, diğerini hesaba katarak eylemde bulunmak yoluyla mümkün olacağını bilirler. Kant, Hannah Arendt'in de belirttiği gibi, bize çok temel ve kaçınılmaz bir gerçekliği, bu dünyada insan değil, insanların yaşadığını ve bununla birlikte şunu hatırlatmaktadır: Çoğulluk, insansal eylemin koşuludur, çünkü hepimiz aynıyız; yani, şimdiye kadar yaşamış ya da yaşayacak hiç kimseyle asla aynı olmayacak tarzda insanız.⁴⁴⁸

⁴⁴⁸ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, Çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., 1994:37

KAYNAKÇA

- Adams, William Y., *The Philosophical Roots of Anthropology*, CSLI Publications, 1998.
- Allison, Henry A., *Kant's Theory of Taste*, Cambridge University Press, 2001.
- Allison, Henry A., *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, 2004.
- Alquié, Ferdinand, "Descartes'tan Kant'a Kadar Nedensellik Düşüncesi", Çev: Tülin Bumin, *Seminer Felsefe*, sayı:7, Ege Üniversitesi Basımevi, 1990.
- Altuğ, Taylan, *Kant Estetiği*, Payel Yay., 2007.
- Arendt, Hannah, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed: Ronald Beiner, University of Chicago Press, 1989.
- Arendt, Hannah, "Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar", çev: Y. Tezgiden, *Cogito*, Sayı: 41-42, YKY, İstanbul, 2005.
- Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem: A Report of Banality of Evil*, Penguin Books, 1994.
- Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, çev.: Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., 1994.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2006.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınevi, 2007.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4: Helenistik Dönem Felsefesi; Epikürosçular, Stoacılar, Septikler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2008.
- Allen, Robert Van Rodden, "Emancipation and Subjectivity: A Projected Kant-Habermas Confrontation", *Philosophy and Social Criticism*, Sage Publications, 1982.
- Barnard, Frederick M., *Herder on Nationality, Humanity and History*, McGill-Queen's University Press, 2003.

- Beiser, Frederic C., *Enlightenment, Revolution and Romanticism: Genesis of Modern German Political Thought 1790-1800*, Harvard University Press, 1992.
- Beiser, Frederic C., “Kant’s Intellectual Development: 1746-1781” *The Cambridge Companion to Kant*, içinde, ed: Paul Guyer, Cambridge University Press, 2005.
- Beistegui, Miguel De, *Truth and Genesis: Philosophy of Differential Ontology*, Indiana University Press, 2004.
- Benhabib, Seyla, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, İletişim Yay., çev.: İsmet Tekerek, İletişim Yay., 2005.
- Berlin, Isaiah – Hardy, Henry, *The Critics of Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, Princeton University Press, 2000
- Berlin, Isaiah, *Vico and Herder*, Hogarth, 1976.
- Bernasconi, Robert, “Herder’in Avrupamerkezcilik Eleştirisi”, *İrk Kavramını Kim İcat Etti?*, içinde, hazırlayan: Zeynep Direk, Metis Yay., 2000.
- Bernstein, Richard, J., *Radical Evil: Philosophical Interrogation*, Blackwell Publishing, 2002.
- Besnard, Albert M., *Katolik Mezhebi (İsa Vasıtasıyla Kurtuluş)*, çev: Mehmet Aydın, 1995.
- Beyssade, Jean-Marie, “Descartes: Bir Devrim mi?”, *Cogito*, sayı: 10, YKY, 1997.
- Bhaskar, Roy, *From Science to Emancipation: Alienation and the Actuality of Enlightenment*, Sage Publications, 2002.
- Bielefeldt, Heiner, *Symbolic Representation in Kant*, Cambridge University Press, 2003.
- Beistegui, Miguel De, *Truth and Genesis: Philosophy of Differential Ontology*, Indiana University Press, 2004
- Blondel, Eric, *Nietzsche: The Body and Culture-Philosophy as a Philological Genealogy*, trans.: Sean Hand, The Athlone Press, 1991.
- Bowie, Andrew, *Aesthetics and Subjectivity from Kant to Nietzsche*, Manchester University Press, 2003.
- Brook, Andrew, *Kant and The Mind*, Cambridge University Press, 1997.

- Buber, Martin, *Between Man and Man*, trans: Ronald Gregor-Smith, Routledge, 1947.
- Buber, Martin, “What is Man”, *Philosophy in the Twentieth Century*, vol. 4, Harvard University Press, 1962.
- Bumin, Tlin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, YKY, 2003.
- Burke, Peter, *Rönesans*, ev: zkan Akpınar, Babil Yayınları, 2000.
- Burnham, Douglas, *An Introduction to Kant’s Critique of Judgement*, Edinburgh University Press, 2002.
- Carr, David, *The Paradox of Subjectivity: The Self in The Transcendental Tradition*, Oxford University Press, 1999.
- Cassirer, Ernst, *A Commentary on Kant’s Critique of Judgement*, Methuen Co. Ltd, 1938.
- Cassirer, Ernst, *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*, trans: James Gutmann, Paul Oskar Kristeller, John Herman Randall, Princeton University Press, 1947.
- Cassirer, Ernst, *İnsan stne Bir Deneme*, ev: Necla Arat, YKY, 1980.
- Christian, Clifford G, “Non Violence in Philosophical and Religious Ethic”, *Javnost The Public*, vol 14(4), 2007.
- Cicero, *De Amicitia, Scipio’s Dreams*, Kaynak: <http://www.gutenberg.org/etext/7491> indirme tarihi: 21/12/2007.
- Cloeren, Herman J., *Language and Thought: German Approaches to Analytic Philosophy in the 18th and 19th Centuries*, Walter de Gruyter, 1988
- Copleston, Frederick, *A History of Philosophy*, Vol 6: *Wolf to Kant*, MPG Limited, 1999.
- Cornford, Francis McDoanld, *Platon’un Bilgi Kuramı*, ev.: Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay., 1989.
- rekioğlu, Hakan, “Eleştirel niversite: ‘Kant ve Fakülteler atışması’”, *Toplum ve Bilim*, sayı: 97, İletişim Yay., 2003.
- rekioğlu, Hakan, *Bir Politika Filozofu Olarak Kant*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004.
- Davies, Tony, *Humanism*, Routledge, 1994.

- Deleuze, Gilles, *Leibniz*, çev: Ulus Baker, Kabalcı Yay., 2007.
- Deleuze, Gilles, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, çev: Taylan Altuğ, Payel Yay., 1995.
- De Maistre, Joseph, *Against Rousseau*, trans. and ed: Richard A. Lebrun, McGill-Quenn's University Press, 1996.
- Derrida, Jacques , *Göstergebilim ve Gramatoloji*, çev: Tülin Akşin, Afa Yay., 1994.
- Descartes, René, *Söylem-Kurallar-Meditasyonlar*, çev: Aziz Yardımlı, İdea Yay., 1996.
- René Descartes, *Discourse on Method, Part I*, Ilana and Greg Newby, HTML version by Al Haines, Kaynak: <http://www.gutenberg.org/files/59/59-h/59-h.htm> indirilme tarihi: 01/07/2008.
- Finke, Stale. R. S., “Habermas and Kant: Judgement and Communicative Experience”, *Philosophy and Social Criticism*, 2000.
- Floridi, Luciano, “Two Approaches to Philosophy of Information” , *Minds and Machines*, vol 3, 2003.
- Foucault, Michel, *Introduction to Kant's Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trans: Arianna Bove, Kaynak: <http://www.generation-online.org/p/fpfoucault1.htm> indirme tarihi: 22/03/2007.
- Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Routledge, 2001.
- Foucault, Michel, *Kelimeler ve Şeyler*, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yay., 2001.
- Fox, Russel Arben; “J.G. Herder on Language and the Metaphysics of National Community, *The Review of Politics*, Cambridge University Press, 1939.
- Friedman, Michael, “Causal Laws and The Foundations of Natural Science”, *The Cambridge Companion to Kant*, içinde, ed: Paul Guyer, Cambridge University Press, 2005.
- Frierson, Patrick R., *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge University Press, 2003.
- Frings, Manfred, *Max Scheler: A Concise Introduction into the World of a Great Thinker*, Marquette University Press, 1996.

- Fisch, Jörg, “When Will Kant’s Perpetual Peace Be Definitive?”, *Journal Of The History Of International Law*, Vol: 2, 2000.
- Gasché, Rodolphe, *The Idea of Form: Rethinking Kant’s Aesthetics*, Stanford University Press, 2003.
- Gaskill, Howard, “The Poems of Ossian and Related Works by James Mapherson”, *The Review of English Studies*, Oxford University Press, vol.:48(192), 1997.
- Gehlen, Arnold, *Man: His Nature and Place in the World*; trans.: C. McMillan and K.Pillemer; Columbia University Press, 1988
- Gilson, Etienne, *Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, çev: Ayşe Meral, Kabcacı Yay., 2007.
- Goldmann, Lucien, *Kant Felsefesine Giriş*, çev: Afşar Timuçin, Metis Yay., 1983.
- Guyer, Paul, *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, 2005.
- Guyer, Paul, “Kant’ın Ödevler Sistemi”, *Cogito*, Yapı Kredi Yay., Sayı: 41-42, 2005.
- Güçlü, Abdülbaki; Uzun, Erkan; Uzun, Serkan; Volsal, Ümit Hüsrev, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Habermas, Jürgen, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans: Frederick G. Lawrence, MIT Press, 1987.
- Habermas, Jürgen, “Modernity versus Postmodernity”, *New German Critique*, No: 22, Winter, 1981.
- Habermas, Jürgen, *Theory of Communicative Action Vol 1*, trans.: Thomas Mc Carty, Beacon Press, 1984.
- Habermas, Jürgen, *Theory of Communicative Action Vol 2*, trans.: Thomas Mc Carty, Beacon Press, 1985.
- Habermas, Jürgen, “Foucault’s Lectures on Kant”, *Thesis Eleven Vol 14*, Sage Publications, 1986.
- Habermas, Jürgen, *Theory and Practice*, trans.: John Viertel, Polity Press, 1988.
- Habermas, Jürgen, *İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim*, çev.: M.Tüzel, YKY, 1993.

- Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy (Studies in Contemporary German Social Thought)*, ed.: Thomas McCarthy, MIT Press, 1996.
- Habermas, Jürgen, *The Future of Human Nature*, Blackwell Publishing, 2003.
- Habermas, Jürgen, *İnsan Doğasının Geleceği*, çev.: Kaan H. Ökten, Everest Yay., 2003.
- Habermas, Jürgen, “Kamusal Alan”, çev.: Meral Özbek, *Kamusal Alan*, ed.: Meral Özbek, Hil Yay., 2004.
- Hansen, Phillip, “What is Thinking Politically?”, *Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship*, Polity Press, 1993.
- Harper, William L. and Ralf, And Meerbote, *Kant on Causality, Freedom and Objectivity*, University of Minesota Press, 1989.
- Hartmann, Nicolai, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, çev: Harun Tepe, TFK, 1998.
- Heidegger, Martin, *The Basic Problems of Phenomenology*, trans.: Albert Hofstadter, Indiana University Press, 1982.
- Heimsoeth, Hein, *Kant’ın Felsefesi*, çev: Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, 2007.
- Heller, Agnes, *Renaissance Man*, trans: R.E.Allen, Routlege and Kegan Paul, 1978.
- Herder, Johann Gottfried, *The Spirit of Hebrew*, Translated: James Marsh, Burlington: Edward Smith, Vol II, 1833.
- Herder, Johann Gottfried, “How Philosophy Can Become More Universal and Useful for The Benefit of The People?”, *Philosophical Writings*, Translation: Michael N. Forster, Cambridge University Press, 2002.
- Herder, Johann Gottfried, “Letters For The Advancement of Humanity (Excerpt on Patriotism 1793-7)”, *Philosophical Writings*, Ed: Michael N. Forster Cambridge University Press, 2002
- Herder, Johann Gottfried, *Reflections on the Philosophy of History of Mankind*, Translation: The University of Chicago Press, 1968.
- Hobbes, Thomas, *De Cive or De Citizen*, ed: S.P. Lamprecht, Appleton-Century-Crofts, 1949.

- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, çev: Semih Lim, YKY, 2001.
- Holbrook, David, *Education and Philosophical Anthropology*, Associated University Press, 1987.
- Höffe, Otfried, *Immanuel Kant*, State University of New York Press, 1994.
- Huang, Hsuan, “No Safe Place: A Reflection on Humanity”, Kaynak: <http://www.isud.org/Huang.doc> indirme tarihi: 12/02/2008.
- Hume, David, “National Character”, *The Philosophical Works of David Hume*, Vol.III, içinde, Bristol: Thoemmes Press, 1996.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Batoche Books, 1999.
- Hume, David, *An Enquiry Concerning of Human Understanding*, Batoche Books, 2000.
- Huxley, Julian, *The Uniqueness of Man*, University of London Institute of Education, 1941.
- Jacobs, Brian and Kain, Patrick (eds.), *Essays on Kant’s Anthropology*, Cambridge University Press, 2003.
- Kant, Immanuel, *Religion within The Limits of Reason Alone*, Trans: T.M. Greene – H.H. Hudson, Harper Torchbooks, 1960.
- Kant, Immanuel, *Observations on Feeling of The Beatiful of Sublime*, trans.: John T. Goldthwaith, University of California Press, 1973.
- Kant, Immanuel, *Kant’s Political Writings*, trans.: H.B. Nisbet, ed.: Hans Reiss, Cambridge University Press, 1977.
- Kant, Immanuel, *The Critique of Judgement*, trans.: James Creed Meredith, Oxford at The Clarendon Press, 1980.
- Kant, Immanuel, “Sürekli (Ebedi) Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme”, *Seçilmiş Yazılar*, çev.: Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, 1984.
- Kant, Immanuel, “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Evrensel Bir Tarih Düşüncesi”, çev.: Uluğ Nutku, *Yazko Felsefe Yazıları*, 4. Kitap, İstanbul, 1982.
- Kant, Immanuel, *Education*, trans.: Annette Churton, The University of Michigan Press, 1991.

- Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yay., 1993.
- Kant, Immanuel, *Opus Postumum*, trans.: Eckart Förster and Michael Rosen, Cambridge University Press, 1993.
- Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev.: İonna Kuçuradi, TFK, 1995.
- Kant, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev: İonna Kuçuradi-Yusuf Örnek, TFK, 1995.
- Kant, Immanuel, *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, trans.: Victor Lyle Dowdell, Southern Illinois University Press, 1996.
- Kant, Immanuel, “Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose” *Kant’s Political Writings*, trans.: H.B. Nisbet, ed.: Hans Reiss, Cambridge University Press, 1997.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, trans.: Paul Guyer and Allen Wood, Cambridge University Press, 1998.
- Kant, Immanuel, *Correspondence*, ed.: Arnulf Zweig, Cambridge University Press, 1999.
- Kant, Immanuel, *Metaphysical Foundations of Natural Science*, ed. and trans.: Michael Friedman, Cambridge University Press, 2004.
- Kant, Immanuel, *Notes and Fragments: The Cambridge Edition Of The Works of Immanuel Kant*, Ed.: Paul Guyer, Cambridge University Press, 2005.
- Kant, Immanuel, *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, Trans.: Robert B. Loudon and Manfred Kühn, Cambridge University Pres, 2006.
- Immanuel Kant, *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, Trans: Victor Lyle Dowdell, Southern Illinois University Press, 1996.
- Kant, Immanuel, *Yargıgücünün Eleştirisi*, çev: Aziz Yardımlı, İdea Yay., 2006.
- Kant, Immanuel, *Eğitim Üzerine*, çev: Ahmet Aydoğan, İz Yay., 2006.
- Kant, Immanuel, “Universal Natural History and Theory of the Heavens or An Essay on the Constitution and the Mechanical Origin of the Entire Structure of the Universe Based on Newtonian Principles”, trans.: Ian Johnston, Kaynak: <http://records.viu.ca/~johnstoi/kant/kant2e.htm>, indirme tarihi: 06/11/2008.

- Kant, Immanuel, “Notes on Lectures of Physical Geography”, Kaynak: <http://www.philosophicalmisadventures.com/?p=20> indirme tarihi: 11/03/2007.
- Kant, Immanuel, “İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı”, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*, içinde, çev.: Doğan Özlem, Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yay., 2006.
- Kant, Immanuel, *Logic*, trans.: John Richardson, W. Simpkin and R. Marshall, Stationers Court, 1819.
- Kant, Immanuel, “Sürekli (Ebedi) Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme”, *Seçilmiş Yazılar*, çev.: Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, 1984.
- Kant, Immanuel, “Herder’in İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceleri’nin Eleştirisi”, Çev: Yasemin Çına, *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*, Hazırlayan: Doğan Özlem-Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yay., 2006.
- Kelly, George Armstrong, *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge University Press, 2001.
- Keyman F., Mutman M. ve Yeğenoğlu M., *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark*, İletişim, 1999.
- Kitcher, Patricia, “Kant’s Epistemological Problem and Its Coherent Solution”, *Philosophical Perspectives*, vol.:13 *Epistemology*, 1999.
- Keul, Hans-Klaus, “Subjectivity And Intersubjectivity: Remarks on the Concept of Freedom in Kant and Habermas”, *The Jurnal Of Value Inquiry*, Vol: 36, 2002.
- Kleist, Edward Eugene, *Judging Appearances: A Phenomenological Study of the Kantian Sensus Communis*, Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Küehn, Manfred, “Introduction”, *Anthropology from of Pragmatic Point of View*, ed.: Robert Loudon, Cambridge University Press, 2006.
- Lacey, A. R., *Modern Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, 1982.
- Laclau, Ernesto, *Emancipation(s)*, Verso, 1996.
- Laclau, Ernesto, *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, çev.: Ertuğrul Başer, 2006.
- Levinas, Emmanuel, “Martin Heidegger and Ontology, Emmanuel Levinas and Committee of Public Safety” *Diacritics*, Vol: 26(1), Spring, The Johns Hopkins University Press, 1996.

- Levine, Andrew, *The General Will: Rousseau, Marx, Communism*, Cambridge University Press, 1993.
- Locke, John, *Two Treatises of Government*, ed.: Peter Laslett, Cambridge University Press, 1967.
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, The Pennsylvania State University Press, 1999.
- Long, David A., “Kant’s Pragmatic Horizon”, *American Philosophical Quarterly*, vol.: 19(4), 1982.
- Longuenesse, Beatrice, *Kant and The Capacity to Judge*, trans.: C.T. Wolfe, Princeton University Press, 2000.
- Lotz, Christian, “From Nature to Culture? Diogenes and Philosophical Anthropology”, *Human Studies*, Springer, vol.: 28, 2005.
- Robert Louden, “Introduction”, *Anthropology From Pragmatic Point of View*; Trans: Robert Louden, Cambridge University Press, 2006.
- Louden, Robert B., *Kant’s Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*, Oxford University Press, 2000.
- Louden, Robert, “The Second Part of Moral”, *Essays on Kant’s Anthropology*, içinde, Cambridge University Press, 2003.
- Markus, Gyorgy, “Kültür Toplumu: Modernliğin Kuruluşu”, *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek*, çev.: Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yay., 1999.
- Merz, John Thedor, *Leibniz*, Batoche Books, 2001.
- Mc Charty, Thomas, “Introduction”, Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Vol 1, Beacon Press, 1984.
- McGrath, Alister B., *Iustitia Dei, A History of Christian Doctrine of Justification*, Cambridge University Press, 1996.
- Miller, Nchamah, *Rousseau’s General Will, Civil Rights and Property*, Cuba Siglo, Kaynak: http://www.nodo50.org/cubasisigloXXI/pensamiento/miller_310307.pdf indirme tarihi: 15/03/2008.
- Montaigne, Michel de, *Denemeler*, çev.: Sabahattin Eyüboğlu, Cem Yay., 1995.

- Moss, Lenny, “Human Nature, Habermas and the Anthropological Framework of Critical Theory”, *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, Kaynak: <http://www.nd.edu> indirme tarihi: 27/10/2009.
- Munzel, G. Felicitas, *Kant’s Conception of Moral Character: The “Critical” Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgement*, The University of Chicago Press, 1999.
- Müftüoğlu, Aydın, *Rawls, Rorty ve Taylor’ın Demokrasi Anlayışlarında Birey ve Kollektivitenin Yeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.
- Neiman Susan, *The Unity of Reason Rereading Kant*, Oxford University Press, 1997.
- Niebuhr Reinhold and W Robin, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, Westminster John Knox Press, 1996.
- Nietzsche, Friedrich, *Yunanlılar’ın Trajik Çağında Felsefe*, çev.: Gürsel Aytaç, Say Yay., 2003.
- Norman, Richard, *On Humanism*, Routledge, 2004.
- Nuzzo, Angelica, *Kant and Unity Of Reason*, Purdue University Press, 2005.
- Oliver, Kelly, “Animal Pedagogy: The Origin of ‘man’ in Rousseau and Herder, Culture”, *Theory and Critique*, 2006.
- O’Neil, Onora, *Constructions of Reason*, Cambridge University Press, 1989.
- Örnek, Yusuf, “Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu”, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi-Takiyettin Mengüşoğlu Anısına*, TFK, 1997.
- Özbek, Meral, “Kamusal Alanın Sınırları”, *Kamusal Alan*, ed.: Meral Özbek, Hil Yay., 2004.
- Özlem, Doğan, “Kant ve Yeni Kantçılık”, *Cogito*, sayı: 41-42, 2005.
- Özlem, Doğan, “Kant ve Yeni Kantçılık”, *Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyum Bildirileri*, Vadi Yay., 2006.
- Papastephanou, Marianna, “Kant’s Cosmopolitanism and Human History”, *History of Human Sciences*, Sage Publications, 2002.
- Phillips, Aaron B., *Augustine and Neoplatonist Philosophy*, Kaynak: http://www.dustoftheground.net/thoughts/augustine_and_neo-platonism.

- Pippin, Robert B., *Modernism as a Philosophical Problem*, Basil Blackwell, 1991.
- Platon, “Menon”, *Dialoglar I*, içinde, çev.: Teoman Türel, Remzi Kitabevi, 1998.
- Platon, *Şölen*, çev.: Azra Erhat, Sabahattin Eyuboğlu, İş Bankası Kültür Yay., 2002.
- Plessner, Helmut, *Laughing and Crying: A Study of the Limits of Human Behaviors*, Northwestern University Press, 1970
- Poole, Ross, *Ahlak ve Modernlik*, çev.: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., 1993.
- Paul Rabinow, “Beyond Ethnography: Anthropology as Nominalism”, *Cultural Anthropology*, Vol 3(4), Blackwell Publishing, 1988.
- Ridling, Zaine, *Philosophy Now and Then: A Look Back at 26 Centuries of Thought Ideas That Shape Our Thinking*, Acces Foundation, 2001.
- Riley, Patric, “On Susan Shell’s ‘Kant’s Theory of Property’”, *Political Theory*, Vol 6, No:1, 1978.
- Rockmore, Tom, *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*, Routledge, 2003.
- Rousseau, Jean Jacques, *A Discourse Upon The Origin And The Foundation Of The Inequality Among Mankind*, Discourse First Part, Kaynak: <http://www.gutenberg.org/files/11136/11136.txt> indirilme tarihi: 17/02/2009.
- Rousseau, Jean Jacques, “Discourse on The Origin and Foundations of Inequality Among Man or Second Discourse”, trans. and ed: Victor Gourevitch, *The Discourse and Other Early Political Writings*, Cambridge University Press, 1997
- Rundell, John, *Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek*, çev.: Ertuğrul Başer, Ayrıntı Yay., 1999.
- Ryn, Claes G., *A Common Human Ground: Universality and Particularity in a Multicultural World*, University of Missouri Press, 2003.
- Saji, Moto, “Revisiting Kant on Cosmopolitanism and Nationalism”, Kaynak: <http://criticalsense.berkeley.edu> indirme tarihi: 31/03/2008.
- Savran, Gülnur, “Postmodernizm: Yepyeni Bir Evre mi, Bir Eğilimin Mutlaklaştırılması mı?” *Defer*, Metis Yay., Sayı:38, 1999.

- Secada, Jorge, *Cartesian Metaphysics: The Late Scholastic Origins of Modern Philosophy*, Cambridge University Press, 2000.
- Scheler, Max, *Man and History, Philosophical Perspectives*, trans.: Oscar A. Haac, Beacon Press, 1958.
- Scheler, Max, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, çev.: Harun Tepe, 1998.
- Schwartz, Joseph, *The Permanence of Politics*, Princeton University Press, 1995.
- Sezer, Devrim, “Arendt’in Hümanizmi: "Genişletilmiş Zihniyet" Olarak Kültür ve Politika”, *Hasan Ünal Nalbantoğlu’na Armağan: Symbolea in Honorem*, içinde, der.: Adile Arslan Avar, Devrim Sezer, İletişim Yay., 2008.
- Shell, Susan Meld, *The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation and Community*, University of Chicago Press, 1996.
- Sherlock, Richard; *Nature’s End: The Theological Meaning of The New Genetics*, Intercollegiate Studies Institute, 2008.
- Simpson, Matthew, *Rousseau’s Theory Of Freedom*, Continuum International Publishing, 2006.
- Steinberg, Jules, *Locke, Rousseau and Idea of Consent*, Greenwood Press, 1978.
- Steven, Best, and Kellner Douglas, *Postmodern Teori- Eleştirel Soruşturmalar*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı, 1998
- Stevenson, Leslie, *Seven Theories of Human Nature*, Oxford University Press, 2000.
- Stevenson, Leslie, *The Study of Human Nature*, Oxford University Press, 2000.
- Stevenson, Leslie, *Yedi İnsan Doğası Kuramı*, çev.: Necla Arat, Say Yay., 2005.
- Strauss, Leo, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, 1971.
- Stroud, Barry, *Hume*, Routledge and Kegan Paul, 2003.
- Taylor, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, 1989.
- Tekin, Serdar, *Rousseau’nun Yurttaşlık Teorisi ve Modernitenin Politikayı Düşünme Tarzına Katkısı*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002

- Tillich, Paul, *The Essential Tillich*, An Anthology of The Writings of Tillich, ed: F. Forrester Church, University of Chicago Press, 1999
- Todorov, Tzvetan, *Life in Common*, trans.: Katherine Golsan-Lucy Golsan, 2001.
- Toker, Nilgün, *Doğal Hukuk Geleneği İçinde Locke'un Yönetim Üzerine İki İncelemesinin Yeri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Tarihi A.B.D., 1989.
- Toker, Nilgün, "Dünyalı Olmak", *Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan: Symbolea in Honorem*, içinde, der.: Adile Arslan Avar, Devrim Sezer, İletişim Yay., 2008.
- Touraine, Alan, *Modernliğin Eleştirisi*, çev.: Hülya Tufan, Yapı Kredi Yay., 2004.
- Ulaş, Sarp Erk, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.
- Van de Pitte, Frederick P., *Kant as Philosophical Anthropologist*, Nijhoff, 1972.
- Van Der Schaar, Maria, "Hartmann's Rejection of the Notion of Evidence", *Axiomates*, Vol 12, 2001, Kaynak: <http://www.ozsl.uu.nl/articles/schaar02.pdf> indirme tarihi: 24/11/2008.
- Vergote, Antoine, *In Search of a Philosophical Anthropology*, trans.: M.S.Muldoon, Rodopi, 1996.
- Versenyi, Laszlo, *Socratic Humanism*, Yale Üniversitesi Press: New Haven and London, 1963.
- Vetlesen, Arne Johan, "Hannah Arendt, Habermas and The Republican Tradition", *Philosophy Social Criticism*, Sage Publications, 1995.
- Vico Gianbattista, *The First New Science*, ed.: Leon Pompa, Cambridge University Press, 2002.
- Voegelin, Eric, *Collected Works of Eric Voegelin*, vol.: 15 Order and History, Vol. 2: World of The Polis, University of Missouri Press, 2000
- Wassamer, Thomas A., "The Trinitarian Theology of Augustine and his Debt to Plotinus", *Harvard Theological Review*, 1960.
- Weiss, Denis, *Interpreting Man*, Davies Group Publishers, 2002.
- West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya*, çev.: Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., 1998.

- Weiler, Gershon, “*Kant’s Question ‘What is Man?’*”, Philosophy of The Social Sciences, Sage Publications, 1980.
- White, Stephen K., “Introduction”, *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge University Press, 1996.
- Wilson, Holly L., *Kant’s Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning and Critical Significance*, State University of New York Press, 2006.
- Wood, Allen, “Kant and The Problem of Human Nature”, *Essays on Kant’s Anthropology*, içinde, ed.: Jacobs Brian and Patrick Kain, Cambridge University Press, 2003.
- Wood, Allen, *Kant*, çev.: Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi, 2005.
- Zammito, John H., *Kant, Herder and Birth of Anthropology*, The University of Chicago Press, 2002.
- Zammito, John H., *The Genesis of Kant’s Critique of Judgement*, The University of Chicago Press, 1992.

ÖZGEÇMİŞ

Özlem DUVA KAYA

Aralık, 10.09.1975

Öğrenim Durumu

2002-2010 Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü (Doktora)

2000-2002 Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü (Yüksek Lisans)

1992-1996 Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi (Felsefe Grubu Eğitimi Bölümü)

Tezler

YÜKSEK LİSANS: Parmenides'te Düşünce ve Varlık Özdeşliği Problemi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe A.B.D., 2001

DOKTORA: Kant'ın Felsefi Antropolojisi ve Çağdaş Felsefeye Etkileri, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Tarihi A.B.D., 2010

İlgi ve Çalışma Alanları

Felsefi Antropoloji, Kant ve Aydınlanma Düşüncesi, Politika Felsefesi, Hukuk Felsefesi

Akademik Görevler

2002-... Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi (Araştırma Görevlisi)

2000-2002 Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi (Araştırma Görevlisi)

Yabancı Dil

İngilizce

Yayınlar Ve Akademik Faaliyetler

Kitap Bölümü

-“Kant’ın, Kartezyen Özne Tasarımına Karşı Antropolojik Yanıtı”, *Uluğ Nutku’ya Armağan*, İnkılap Kitabevi, 2006

Makaleler

“Otantiklik İdealinin Yeniden Canlandırılışı”, *Aratos*, 2009 Sayı:32

“Politika-Hakikat İlişkisinin Hukuksal Sonuçları: Carl Schmitt ve Hannah Arendt”, *Dergibi*, ÇHD İzmir Şubesi, 2009 Sayı:5

“Bağıntı Kategorisinin Kaybı Olarak Meşruiyet Krizi”, *Çağımızda Hukuk ve Toplum*, ÇHD İstanbul Şubesi, 2009

“Gramsci’nin Kültür Çözümlemesindeki Antropolojik İmkanlar”, *Baykuş*, 2009, Sayı:5

“Sivil İtaatsizlik: Direnme Hakkı mı Yurttaş Sorumluluğu mu?”, *Çağımızda Hukuk ve Toplum*, ÇHD İstanbul Şubesi, 2010, Sayı: 29/6

Kitap Eleştirisi

-Frankfurt Okulu ve Modernizmin İçkin Eleştirisi, *Birgün Kitap*, 2006

-İçkilerden Yansıyan Tarih, *Birgün Kitap*, 2006

-Mutlak Cinsel Özgürlük: Özgürlük mü, Baskı mı?, *Birgün Kitap*, 2007

-Dönüştürücü Etiğin Yaşamsal Kaynakları, *Birgün Kitap*, 2007

Yurtiçi Tebliğ

“Yasallık-Meşruiyet Geriliminde Öznenin/Öznelerarasılığın Yeri”, Mersin Felsefe Günleri, Mersin, 2008

“Hannah Arendt’te Bir Sorumluluk Meselesi Olarak Sivil İtaatsizlik”, VII. Uluslararası Felsefe Günleri, Kocaeli, 2009

Konferans

- Eleştiri ve Felsefe, imentaş Lisesi, 2005
- Eleştirel Bir Etkinlik Olarak Felsefe, Konak Anadolu Lisesi, 2006

Projeler

- Aydınlanma İdealinin Biçimlendirdiği İnsan Anlayışı ve aėdař Yansımaları, *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakóltesi Araştırma Projeleri* Kapsamında, 2009

ÖZET

TÜRKÇE ABSTRAKT (en fazla 250 sözcük):

ÖZET

Bu çalışmada, Kant'ın felsefi antropolojisinin felsefe tarihi içerisindeki yerini ve önemini, çağdaş felsefeye etkilerini de içerecek biçimde ortaya koymak amaçlanmıştır. Çalışmamızın temel yönlendirici ilkesi, Kant'ın, Kartezyen "ben" tasarımına bir tepki olarak ortaya koyduğu felsefi antropolojisinin, pratik felsefenin amaçları ile birlikte düşünülmesi gerektiği ve bu anlamda onun eleştirel felsefesinin dayanaklarını teşkil ettiği düşüncesidir. Kant'ın felsefi antropolojisi, felsefe tarihi boyunca temel bir soru olan "İnsan nedir?" sorusunun, ilk defa "İnsan doğası nedir?" sorusundan farklılaştığı ve "İnsan nasıl insan oldu?" sorusuna evrildiği bir anı temsil eder. Söz konusu farklılaşmayı ortaya koyabilmek için bu çalışmadaki metodumuz, felsefe tarihi boyunca etkili olmuş insan tasarımlarını incelemek ve Kant'taki felsefi antropolojinin bu tasarımlardan farkını ortaya koymak olmuştur. Kant'ın felsefi antropolojisi, insanı fenomenal alandan kavramayı ve pratik amaçlar dahilinde değerlendirmeyi esas almış bir yönelim olarak, onun eleştirel projesi boyunca ve hatta eleştiri öncesi yazıları da dahil olmak üzere, bütün felsefi eserleri içinde izini sürebileceğimiz bir temel unsur olarak yer alır. *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*, Kant'ın geç basılan bir eseri olarak eleştiri öncesi dönemdeki fiziki coğrafya ve antropoloji dersleri sırasında verilen ders notlarından oluşmuştur. Bu esere yakından bakıldığında, üç kritiğin sırasıyla ele aldığı temel problemleri içerdiği ve özellikle *ben*'in kendisini dünyaya katma süreçlerinin ve kendisini inşa etmesinin, *diğeri* ile bağıntısında mümkün olabileceği temel argümanını esas aldığı görülmektedir. Bu temellendirmeler içerisinde onun öznelerarasılık, yargıgücü, temsil gibi kavramları ile genelleşebilirlik ilkesi ve kozmopolitizm ideali önem kazanmaktadır.

Çağdaş felsefede bu kavram, ilke ve idealler, ortak bir akılsallığı hedefleyen politik ve normatif teoriler tarafından, bir antropoloji tesis etmek adına olmasa bile, bu ortak akılsallığı tesis edebilmek adına ele alınıp yeniden canlandırılmışlardır. İletişim ve konuşmaya dayalı bir ortak akılsallığı tesis

etmek adına Kant’a başvuran Jurgen Habermas ve Hannah Arendt, Kant’ın pragmatik bakış açısının ortaya koyduğu imkanları ve bu imkanlar dahilindeki öznelerarasılık, kamusalılık, iletişilebilirlik gibi kavramları politik ve normatif olana mal ederek dönüştürmüşlerdir.

Bu kavramlar, Kant’ın eleştirel felsefesinde antropolojinin sağladığı bir zeminde tesis edilmiş kavramlar olarak, ben-diğeri arasındaki “bağıntıyı” ifade ederler. Çalışmamız içerisinde, bütün zorluklarına rağmen, çağdaş felsefede bu “bağıntının” peşinde olan düşünürlerin, Kant’ın sağladığı bu zemin üzerinde onun eleştirel ve pragmatik bakış açısı ile ne tür bir ilişkilenemeyi gerçekleştirdikleri sorgulanmaya çalışılmıştır. Habermas ve Arendt’in pragmatik bir antropolojinin ortaya koyduğu kavram ve ilkelerin genelleştirici boyutu üzerinde yoğunlaştıkları inkar edilemez. Bu yüzden bu çalışmada, Kant’ın antropolojik bakış açısını tahlil etmenin, çağdaş felsefenin ortaya koymuş olduğu sorunları düşünürken sunacağı katkılar değerlendirilmeye çalışılmıştır

ABSTRACT

İNGİLİZCE ABSTRAKT (en fazla 250 sözcük) :

ABSTRACT

In this thesis it is aimed to describe the place and importance of Kant's philosophical anthropology within history of philosophy including its influence on contemporary philosophy. Main guiding principle of our work is the thought that Kant's philosophical anthropology that he set as a reaction to the Cartesian conception of "I" needs to be thought together with the aims of practical philosophy and in this sense that it constitutes the foundations of his critical philosophy. Kant's philosophical anthropology represents the moment that the question of "What is human?", which has been a fundamental question throughout history of philosophy, differentiated for the first time from the question of "What is human nature?" and evolved to the question "How human being became human being?" To be able to describe the aforementioned differentiation, our method in this thesis has been to investigate human conceptions that have been influential throughout history of philosophy and to demonstrate the difference of philosophical anthropology in Kant, from these conceptions. Kant's philosophical anthropology, as an orientation to conceive human being from the phenomenal side and to evaluate it primarily within practical aims, exists as a basic element that we can trace within all his philosophical works throughout his critical project and even including his pre-critical writings. As a work published late, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, consists of lecture notes he delivered during physical geography and anthropology courses in his pre-critical era. Upon a close examination it is seen that it includes the fundamental problems dealt with three critiques in order and especially focuses on the major argument that it can be possible in connection to the *other* that *I* can integrate itself to the world and construct itself. In these justifications his concepts such as intersubjectivity, judgment, representation and the principle of universalisation and the ideal of cosmopolitanism gains importance. In contemporary philosophy, these principle, ideal and concepts have been reconsidered and reformed, even though not to form an anthropology but to form a common rationality by means of political and normative theories aiming for this common rationality. Jurgen Habermas and Hannah Arendt, who turned to Kant in the name of forming a common rationality based on communication and talking, transformed the possibilities provided by

Kant's pragmatic perspective and concepts such as intersubjectivity, publicity and communicability within these possibilities by assigning them to the political and normative. These concepts, as concepts formed in the foundation provided by anthropology in Kant's critical philosophy, express the "connection" between I-other. In our work, it's been aimed to question what kind of a relation has been realized with Kant's critical and pragmatic perspective on the foundation he provided, by the philosophers in contemporary philosophy, who are after this "connection" despite all its difficulties. It cannot be denied that Habermas and Arendt focused on the universalizing dimension of the principles and concepts set forward by a pragmatic anthropology. Therefore, in this work, it has been attempted to evaluate the contributions that will be provided by analyzing Kant's anthropological perspective, while tackling the problems put forward by contemporary philosophy.