

T.C
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

IMMANUEL KANT'IN ELEŞTİRİ FELSEFESİNDE
İNSAN SORUNU

NİHAT AL

2501050046

Tez Danışmanı: Doç. Dr. O. FARUK AKYOL

Düzeltilmiş Tez

İstanbul 2009

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAYI

Enstitümüz **FELSEFE Anabilim Dalında 2501050046** numaralı **NİHAT AL'IN** hazırladığı **“KANT'IN İNSAN ANLAYIŞI”** konulu **YÜKSEK LİSANS/ DOKTORA TEZİ** ile ilgili **TEZ SAVUNMA SINAVI**, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin 15.Maddesi uyarınca **30.04.2010 CUMA** günü Saat:14.00'de yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin*Kabulü*.....'ne* **OYBİRLİĞİ /OYÇOKLUĞUYLA** karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ(*)	İMZA
PROF. DR. TEOMAN DURALI	<i>Kabul</i>	<i>Teoman Durali</i>
PROF. DR. CENGİZ ÇAKMAK	<i>Kabulü</i>	<i>Cengiz Çakmak</i>
PROF. DR. AYHAN BIÇAK	<i>Kabulü</i>	<i>Ayhan Biçak</i>
DOÇ. DR. FARUK AKYOL	<i>Kabulü</i>	<i>Faruk Akyol</i>
YRD. DOÇ. DR. SANEM YAZICIOĞLU	<i>Kabulü</i>	<i>Sanem Yazicioğlu</i>

Tezin, giriş, Immanuel Kant, Kant'ın insan anlayışının genel bir betimi, Kant'ın ahlak felsefesi, Kant ve din bölümleri ile sonuç bölümü düzeltildi.

Kant'ın Eleştiri Felsefesinde İnsan Sorunu

Nihat Al

ÖZ

İnsan, çevresinde olup bitenleri anlamak için büyük bir merak duymuş ve bu merak ile başlayan yolda büyük ilerlemeler kaydetmiştir; ancak konu kendisi olduğu zaman merak duygusu devam etse de diğer alanlarda olduğu kadar önemli gelişmeler kaydedememiştir. Kendi kendini inceleme konusu yapmak zordur; fakat bu zorluğa rağmen elimizde yol gösterici düşünceler de yok değildir. Immanule Kant'ın insan hakkındaki görüşleri bu türdendir. Felsefî antropolojinin ve insan felsefesinin kurucusu olan bu isim, diğer disiplinlerde olduğu gibi bu alanda da özgün ve yol gösterici düşünceler ortaya koymuştur. Bu tezde amacımız Kant'ın insan sorununu nasıl ele aldığını inceleyip anlamak olacaktır.

ABSTRACT

Human had a curiosity to understand what is going around him, and starting with this curiosity has made advances about the matter; but as long as the subject is himself, even though the curiosity remained the same, he hasn't make advances as big as the other fields. It is hard to make oneself the subject of enquiry; but we have instructive thoughts despite this difficulty. Immanuel Kant's thoughts about human is that sort. The founder of the philosophical anthropology and philosophy of human, Immanuel Kant, had instructive and unique thoughts in this discipline as well as the others. In this thesis, our goal is to analyse and understand how Kant handled the problem of human.

ÖNSÖZ

Sadece bir yüksek lisans tezinin içeriğini oluşturmada değil sanırım başka alanlarla ilgili bir metin hazırlandığı zaman da metnin yazarının çalışmaya gerçekte ne kadar az şey kattığını bilmek insanı (en azında bizi) mahcup ediyor. Kuşkusuz Kant'ın dediği gibi nesiller bir önceki neslin başarıları üzerinde yükselir. Bu başarılar, bütün bir gruba, topluma ait olduğu gibi bireylere de ait olabilmektedir. Bu tezi, Kant'ın başarıları olmasaydı yazmak mümkün olmayacaktı. Dolayısıyla en nihayetinde başarı Immanuel Kant'a aittir.

Tüm felsefe dünyasında olduğu gibi ülkemizde de insan felsefesi üzerine çalışmış birçok değerli felsefeci görüşlerini bir araya toplarken bu filozoftan ya etkilenmiş ya da hareket etmiştir. Bu isimlerden biri de Takiyettin Mengüşoğlu'dur. Kendi insan felsefesini Kant'tan ayrı bir yere koysa dahi Takiyettin Bey'in bu alandaki çalışmaları Kant'tan bağımsız değildir. Bizim de Türk felsefe dünyasında insan felsefesi alanında bir rehber olarak gördüğümüz Takiyettin Bey'in Kant'ta insan sorunu üzerine çalışmaları bizim için yol gösterici olmuştur. Bu durum, tezimizi sadece içerik yönünden değil biçim yönünden de etkilemiştir. Bundan sonraki çalışmalarımızda Takiyettin Mengüşoğlu'nun metinleri sanırım bize yol gösterici olmaya devam edecektir.

Tez danışmanımız sayın Doç. Dr. O. Faruk AKYOL'a içten bir şekilde teşekkür ederiz. Faruk Bey, bize çoğu zaman bir danışmandan öte yardımcı olmuş ve yol göstermiştir. Felsefe bölümü dışından gelmenin etkilerini O'nun çabalarıyla en aza indirmeye çalıştık.

İÇİNDEKİLER

ÖZ (ABSTRACT).....	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR	ix
I.GİRİŞ.....	1
II. FELSEFE VE İNSAN	5
III. FELSEFEDE KANT ÖNCESİ İNSAN DÜŞÜNCESİ.....	8
A)İlkçağ Dönemi	8
1)Thales'ten Sofistlere Kadar Olan Dönem	8
2)Sokrates	13
3)Platon	14
4)Aristoteles.....	16
5)Aristoteles Sonrası	18
B)ORTAÇAĞ DÖNEMİ	21
C)RÖNESANS DÖNEMİ VE SONRASI	23
1)Machiavelli.....	24
2)Montaigne	25
3)Rousseau	26

IV. IMMANUEL KANT.....	29
A)Yaşamı	29
B)ELEŞTİRİ ÖNCESİ DÖNEMİ.....	32
C)ELEŞTİRİ DÖNEMİ	35
1)Saf Aklın Eleştirisi.....	35
2)Pratik Aklın Eleştirisi	38
3)Yargı Gücünün Eleştirisi	40
D)KANT'IN FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAMLARI	43
1)Transendental Felsefe	43
2)Akıl	43
3)A priori ve A posteriori Bilgi	44
4)Analitik ve Sentetik Yargı	46
5)Zaman ve Mekan	48
6)Kategoriler	49
V.KANT'IN İNSAN ANLAYIŞININ GENEL BİR BETİMİ.....	51
A) Kant'ın İnsan Anlayışına Giriş.....	57
1)Bakım	58
2)Eğitim.....	58

3)Ulaşılmayı Gereken Amacın (Hedefin) İdesini Aramak.....	60
4)Öğrenmek	60
5)Başarılarını Kendinden Sonrasına Aktarmak.....	61
6)Çalışmak.....	62
7)Devlet Kurmak	62
B)Doğal (Tabii) Bir Varlık Olarak İnsan	63
C)Akıl Varlığı Olarak İnsan	66
D)Kişi Olarak İnsan	69
E)Özgür Bir Varlık Olarak İnsan	72
F)Toplumsal Bir Varlık Olarak İnsan	75
VI.KANT'IN AHLAK FELSEFESİ	79
VII.KANT'IN AHLAK FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAMLARI.....	84
A)iyi İstenç	84
B)Ödev	85
C)Ahlak Yasası	88
D)Kategorik ve Hipotetik Buyruk.....	90
E)Otonomi ve Amaçlar Ülkesi	92
F)Özgürlük.....	95

VIII.KANT VE DİN	99
IV. SONUÇ	104
KAYNAKÇA	107

KISALTMALAR

A.e. :	Aynı esere izleyen referans
A. y. :	Yazara ait son zikredilen yer
A. g. e. :	Araya başka referanslar girdiğinde aynı eseri belirten referans
Çev. :	Çeviren
Ed. :	Editör

“İnsan bilgeliğe sahip değildir.
Sadece ona ulaşmağa çalışır ve onu
ancak sevebilir ve bu da yeterli başarıdır.”¹

I.GİRİŞ

Kant, tıpkı Luther gibi dünyanın alışılmış dinsel tablosunu değiştirdi ve adeta çağdaş insanın ihtiyaçlarına göre düzenlenmiş bir dünya görüşü yarattı. David Hume’un “gerçekte her olayın bir nedeni olduğunu bilemeyeceğimizi” öne süren yargısına karşılık Kant, modern bilimi de içine almak üzere insan bilgisini kurtardı ve bunları yaparken Tanrı, ölümsüzlük ve özgürlük için de bir yer bırakmayı başardı.²

Bu başarıları sırasında Kant, kendi düşüncelerindeki özgünlüğün farkındadır. Bunu anlatmak için “Kopernik Devrimi” ni kendi başarısına uyarlar. Nedir Kant’ın yaptığı bu “Kopernik Devrimi”? Kant şöyle yazar:

“Şimdiye dek tüm bilgimizin kendisini nesnelere uyarlamak zorunda olduğu kabul edilmişti; ama onlar üzerine herhangi bir şeyi kavramlar yoluyla a priori saptamaya ve böylece bilgimizi genişletmeye yönelik tüm girişimler bu varsayım altında boşa çıkmıştı. O zaman bir kez de nesnelerin kendilerini bilgimize uyarlamaları gerektiğini varsayarak metafiziğin görevlerinden daha iyi bir ilerleme yapıp yapamayacağımızı deneyebiliriz. Bu hiç kuşkusuz aramakta olduğumuz olanak ile eş değişler nesnelerin onlar bize verilmeden önce onlar üzerine bir şey saptaması gereken a priori bir bilgilerin olanağı ile çok daha iyi uyuşur.”³

Bu düşünce, Kopernik’in güneş sistemini hatırlatır. Kopernik, güneşin doğudan batıya dünyanın çevresinde dönmesinden dünyanın durağan olduğu ve güneşin bu durağan dünya etrafında döndüğü yargısının çıkarılamayacağını söylemişti. Kant da

¹ Immanuel Kant, **Fragmanlar**, Çev. Oruç Aruoba, İstanbul, Altıkkırkbeş Yayın, 2000, 49

² Walter Kaufmann, **İnsanı Anlamak**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1997, s. 85

³ Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi: Kant**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2004, s. 60

içerik olarak benzer olmamakla birlikte, nesnelerin bilinmeleri için insandaki “anlama yetisi” nin onlara değil, nesnelerin anlama yetisine uyumlu olmaları gerektiğini ileri sürer. Böylece eğer, öznenin (insanın) belli a priori bilgileri yoksa o, “şeyleri” bilemez ya da onlar, özne (insan) için bilgi nesneleri olamaz. Kant’ın bu düşüncesiyle “anlama yetisi” etkin bir nitelik kazanır; ancak anlama yetisinin bu etkinliği bir “yoktan var etme” olmayıp bir tür karşılıklı etkileşimdir.

Kırmızı camlı gözlük takmış bir insan örneği konunun anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Bu çeşit bir gözlük takmış insan dünyayı kırmızı olarak görür. Bu şekilde gören insan, görmekte olduğu şeyleri “tanrısal bir yaratıcılık” anlamından yaratmaz. Onu etkileyen, görme gücünü uyaran şeyler olmasaydı hiçbir şey göremezdi. Ancak diğer yandan eğer bu şeyler, kırmızı olarak görünmeseydi kırmızı camlı gözlük takan insan için bir görme nesnesi olamazdı. Kırmızılık, bu insanın düşünme süreci için başlangıç noktasıdır. Böylece onun önünde iki seçenek vardır. Ya her şey kırmızıdır ya da şeylerin değişik renkleri vardır. Kırmızı camlı gözlük takan insan, ilk olarak her şeyin kırmızı olduğu iddia edecektir. Ancak böyle olunca belli şeyleri açıklamada güçlüklerle karşılaşacak ve ikinci iddia gündeme gelecektir. ***Ama hiçbir zaman şeyleri gerçekte oldukları renkte görmeyi başaramayacaktır.***⁴

Buraya kadar anlatılanlar, felsefeyle uzaktan dahi olsa bir bağı olanlara özgün ve zihin açıcı düşünceler olarak görünecektir; ancak bunlar Kant’ın düşünce dünyasının her ne kadar önemli bir kısmını oluştursa da bunların dışında Kant’ın felsefeye kazandırdığı birçok yeni fikir vardır. Yukarıda açıklama Kant’ın bu “devrimci” yönü göstermek amacıyla yapılmış bir giriş olarak görülmelidir. Bu devrimci, çığır açan yön bizim bu çalışmada Kant’ı tercih etmemizin nedenlerinin arasındadır; çünkü felsefe tarihinde Platon ile başlayıp Aristoteles ile devam eden “büyük filozoflar” zincirinin bir halkası da Immanuel Kant’tır. Çağımıza zaman olarak yakınlığı yanında etkisinin günümüzde bile devam etmesiyle Kant, bu halkada bize daha yakın durmaktadır. Bu yüzden Kant’ı anlamak bir yönüyle günümüzü anlamayı kolaylaştıracak düşüncesindeyiz.

⁴ A. e. s. 62

Kant'ın bir filozof olarak bize dikkat çekici gelen bir yönünü de burada belirtmek isteriz: Öğretisine uyan bir yaşama biçiminin olması. O'nun kişiliğinde, sanırız, “düşünce” ve “yaşama” arasında özel sayılabilecek bir ilişki vardır. Kant'ın yaşam ve öğretisinin birbirine bağlılığı, bunların oluşturduğu birlik doğrusu bizde hayranlık uyandırıcı bir etki bırakmıştır. Bunlar, Kant'ı tercih etmemizin nedenleri arasında sayılabilir.

Kant felsefesi içinde “insan”ı çalışma konusu seçmemizde aldığımız Antropoloji lisans eğitiminin etkisinin olduğunu söylememiz gerekir. Gerek akademik gerekse akademi dışı çalışmalarımızda insan bizim için her zaman bir araştırma konusu olarak kalacaktır. Kant, bu konuda bizim için bir hareket noktasıdır. Bunun nedeni de Kant'ın “İnsan nedir?” sorusunu sorarak bu alanda bir ilk filozof olmasıdır. Öyle ki Kant, felsefi antropolojinin kurucusu kabul edilir.

Bu amacı güderek çalışmaya Felsefe ve İnsan başlığı ile devam edeceğiz. Bu bölümde felsefe ve insan kavramlarını genel bir şekilde ele aldıktan insan sorunu bağlamında İlkçağ felsefesine bir giriş yapacağız. Thales ile başlayacağımız bu dönem Anaksimandros, Anaksagoras, Demokritos ile devam edecektir. Herakleitos'un görüşlerine insan merkezli felsefi araştırmaların önemli bir temsilcisi olması nedeniyle biraz daha ayrıntılı bir yer verdikten sonra Parmenides ve Empedokles'in ardından insan sorununu daha açık bir biçimde ele alan sofistlere geçilecektir.

Sokrates, sofistlerle karşılaştırmalı olarak incelendikten sonra İlkçağ iki büyük filozofun, Platon ve Aristoteles, görüşleriyle tamamlanacaktır.

Aristoteles'ten sonraki felsefi düşünce Ortaçağ'a kadar Helenizm ve Roma felsefeleriyle özetlenecektir. Ortaçağ dönemi sadece Hristiyanlığın insan anlayışı bağlamında ele alındıktan sonra Rönesans dönemine geçilecek ve bu dönemin farklılığı ortaya konulduktan sonra dönemin genel düşüncelerini yansıtmaları nedeniyle Machiavelli ve Montaigne ele alınacaktır. Kant'tan önce son inceleme konumuz Rousseau olacaktır; çünkü ilgili bölümde de belirtildiği gibi Kant'ın insan ve ahlak felsefesinin şekillenmesinde Rousseau'nun önemli etkileri olmuştur.

Kant'ı incelemeye yaşamı ile başlayacağız. Ardından felsefi görüşlerini ele alıp incelememizi kolaylaştırmak için bu görüşleri eleştiri öncesi ve eleştiri dönemi olarak ikiye ayıracağız. Eleştiri öncesi dönemi Kant'ın "Saf Aklın Eleştirisi" adlı kitabına kadar olan dönemi kapsayacaktır. Bu çalışmadan itibaren O'nun eleştiri (kritik) dönemine geçilecek ve bu dönem "Saf Aklın Eleştirisi", "Pratik Aklı Eleştirisi", "Yargıgücünün Eleştirisi" adlı çalışmalarının içeriği ile incelenecektir. Daha sonra görüşlerini daha iyi ortaya koymak amacıyla felsefesinin temel kavramlarına yer verilecek bu bağlamda Transendental Felsefe, akıl, a priori ve a posteriori bilgi, analitik ve sentetik yargı, zaman ve mekan, kategoriler kavramları incelenecektir.

Ardından Kant felsefesinde insan sorununa geçilecek ve bunun için de öncelikle Kant'ın insan anlayışının genel bir betimlemesi yapılacaktır. Bu betimleme sırasında yalnızca Kant'ın görüşlerine yer verilmeyip Rasyonalizm ve Empirizm akımları içerisinde Descartes, Leibniz, Locke ve Hume 'un görüşlerine de değinilecektir.

Kant felsefesinde insan sorunu öncelikle çeşitli eylemler çevresinde incelenecek bunun için sırasıyla bakım, eğitim, ulaşılması gereken amacın idesini aramak, öğrenmek, başarılarını kendinden sonrasına aktarmak ve devlet kurmak başlıkları oluşturulacaktır.

Daha sonra doğal bir varlık olarak insan, akıl varlığı olarak insan, kişi olarak insan, özgür bir varlık olarak insan, toplumsal bir varlık olarak insan başlıkları ile Kant'ın insan anlayışı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Kant'ın insan anlayışının O'nun ahlak felsefesinden bağımsız olmaması nedeniyle sonraki bölümde bu konu incelenecektir. Daha sonra iyi istenç, ödev, ahlak yasası, kategorik ve hipotetik buyruk, otonomi ve amaçlar ülkesi, özgürlük kavramları O'nun ahlak felsefesinin temel kavramları olması nedeniyle incelenecektir.

Son bölümde Kant'ın dine dair görüşlerine yer verilip sonuç bölümüyle metin tamamlanacaktır.

II. FELSEFE VE İNSAN

Felsefe, insanın soyutlama gücünün ulaştığı en önemli aşamalardan biridir. Bu soyutlama o kadar ilerdedir ki “Felsefe Nedir?” sorusu, felsefenin milattan öncesine uzanan geçmişine rağmen günümüzde dahi yanıt bekleyen önemli bir soru olarak gündemdedir. Her çağ, her dönem, her felsefi düşünce kendi açısından bu soruya bir yanıt veya tanım vermek için denemelerde bulunmuş ama bu yanıtların, tanımların hemen hiçbirisi felsefenin herkesçe kabul edilen bir tanımı, yanıtı olmayı başaramamıştır. Bu metinde de alt alta onlarca felsefe tanımı koymak mümkündür; ancak, bu tanımların hiçbirisi bir nihai tanım olmayıp sadece felsefenin bir ya da birkaç yönünü göstermekten ibaret kalacaktır.

Aynı belirsizlik veya güçlük, belki de daha ileri derecede, insan söz konusu olduğu zaman da ortadadır. İnsanın “ne” olduğuna yönelik bir soru belki de insanın kendisi kadar eski olmasına rağmen bugün dahi belirsiz bir sorudur. “İnsan Nedir?” sorusu, insana dair en genel geçer soru olması ve içinde birçok soruyu barındırmasıyla paralel olarak aynı zamanda birçok farklı yanıtı da içermektedir. Örneğin, dinin “insanı” ayırır. Hatta farklı din anlayışları, az veya çok farklı insan tasvirleri yapmaktadır. Felsefenin, mitolojinin, edebiyatın, psikolojinin, sanatın... insan anlayışları hem kendi aralarında hem de kendi içlerinde farklılık gösterebilmektedir; ancak bu farklılık hangi düzeyde olursa olsun belki de insan var olduğu, merak ettiği, sorguladığı sürece devam edecek ve sorunun tek ve nihai bir yanıtı hemen hiçbir zaman olmayacaktır.¹

Bizim konumuz olması açısından felsefede “İnsan nedir?” sorusu, yanıtları ne kadar farklılık gösterirse gösterebilir, sorulması gereken bir sorudur; çünkü bu soru, genelde felsefenin özelde ise filozofun var olana, olup bitene bakışını temelden etkileyen bir nitelik taşımaktadır. Felsefi düşüncelerin, filozofların düşünme yönünü, konuları nasıl ele aldığını ortaya çıkaran bir insan anlayışı gizli ya da açık olarak mutlaka vardır. Hatta kimilerine göre bütün felsefe tarihini insan üzerine bir düşünme olarak bile görmek mümkündür.

¹ Wilhelm Keller, **İnsan Doğası**, Çev. Akın Kanat, İzmir, İlyayayınevi, 2003, s. 9

“İnsan Nedir?” sorusu yukarıda belirtildiği gibi felsefe açısından içinde birçok soruyu barındırmaktadır. İnsanın doğası nedir, insanı o yapan nedir, insanda değişmeyen ve sürekli değişen yönler var mıdır / bunlar nelerdir, insanı diğer canlılardan ayırt eden nedir, insan özel bir canlı mıdır, öyleyse bu “özel”liği nereden gelmektedir... bu sorulardan yalnızca birkaçıdır.

Tek bir sorunun bu kadar alt soruları içermesi, bir konunun gözden kaçırılmasına yol açmamalıdır. Yukarıda vurgulandığını gibi felsefenin bütün disiplinleri, insanın ve dolayısıyla “İnsan nedir?” sorusunun belli bir yönünü araştırmaktadır. Felsefenin tüm uğraş alanı insanın bizatihi kendisidir. Doğa felsefesinde dahi söz konusu olan insanın doğaya yüklediği anlamdır. Bütün felsefi çabaları, insanın “kendini bilme”, yaşamına bir anlam verme, ne olduğunu öğrenme isteği olarak görmek mümkündür.² O halde felsefeyi, insanı ve onunla birlikte hakikati bilme, anlama çabası olarak tanımlamak da mümkündür; çünkü biz insanlar açısından yaşamın dolayısıyla her şeyin anlamı ve anlamsızlığı, insan ile birlikte vardır. İnsanı çıkardığımızda kalanlar, sadece ve sadece vardır; artık, onların bir anlamı ya da anlamsızlığı, iyiliği ya da kötülüğü, güzelliği ya da çirkinliği, arzu edilmesi ya da arzu edilmemesi... yoktur.

Ancak, bu sorunun sorulmasında genel hatlarıyla da olsa 19. yüzyılı diğer dönemlerden ayrı bir yere koymak gerekir; çünkü daha önce felsefede ahlak felsefesi gibi felsefe disiplinleri içinde ele alınan insan sorunu, bu yüzyıldan itibaren ayrı ve bağımsız bir disiplin içinde ele alınmaya başlanmıştır. Öncülüğünü soruyu net bir biçimde ortaya koyması ve bu soruya verdiği cevap ile Kant’ın yaptığı “Felsefi Antropoloji-İnsan Bilimi” yeni bir disiplin olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Felsefi Antropoloji içine *kültür* kavramını bir onsuz olunmaz olarak alıp yoluna devam etmiş, geçen zaman ile birlikte antropoloji bağımsız bir sosyal bilim olarak ortaya çıkmıştır. Günümüzde felsefede insan ile ilgili çalışmalar, insan felsefesi adıyla devam etmektedir.

Kendi konumuza dönersek, bu çalışmada “İnsan nedir?” sorusuna felsefe açısından bir karşılık bulmak, hiç olmazsa var olan yanıtları göstermek için ne

² Ernst Cassirer, **Devlet Efsanesi**, Çev. Necla Arat, İstanbul, Say Yayınları, 2005, s. 1

yapacağız? İlk önce çalışma alanımızı sınırlandırarak işe başlamak gerekecektir. Örneğin, bu metin için sorunun cevabı felsefe içinde aranacak ve sınırı filozof Immanuel Kant ile belirlenecektir. Ama bu sınırlandırma “İnsan nedir?” sorusunun Kant’tan önce nasıl ele alındığını incelemeyi de gerektirir; çünkü Kant’ın insan anlayışı, kendinden öncekilerin üzerine kurulmuştur. Bu üzerine kurulma Kant’ın sadece etkilendiği, kısmen ya da tamamen doğru bulduğu düşüncelerden ibaret olmayıp benimsemediği, reddettiği düşünceleri de kapsamaktadır. En nihayetinde benimsemediği düşünceler dahi Kant’a kendi görüşü açısından neyin yanlış olduğunu göstermiştir. Bu yüzden felsefenin ilkçağından Kant’a gelene kadar, genel hatlarıyla da olsa, insan sorununun nasıl işlendiğini ortaya koymak gerekir. Bu amaçla problem, felsefenin ilk ismi kabul edilen Thales ile birlikte ele alınmaya başlanacak, ilkçağ doğa filozoflarının görüşleri belirtildikten sonra Sokrates, Platon ve Aristoteles’in görüşleri incelenecektir. Aristoteles’ten sonrası, Helenizm ve Roma başlığı altında özetlenip Ortaçağ dönemi, Hristiyanlık genel başlığıyla incelenecektir. Son olarak Rönesans dönemi insan sorunu bakımından ortaya konulacak ve Machiavelli, Montaigne ve Rousseau’nun görüşlerine yer verilecektir.

III. FELSEFEDE KANT ÖNCESİ İNSAN DÜŞÜNCESİ

A) İlkçağ Dönemi: İlkçağ dönemi-felsefesi denilince, Yunan felsefesi ile bu felsefeden doğan Helenizm ve Roma felsefesi anlaşılmalıdır. Yunan felsefesi, ilk filozof Thales’le başlar ve Aristoteles ile sona erer.

1) Thales’ten Sofistlere Kadar Olan Dönem: Felsefe tarihinde Sokrates’e kadar olan dönem Presokratik (Sokrates öncesi) dönem olarak adlandırılır. Presokratik dönemde yaşamış filozoflarının temel problemi doğa ve onu anlamak olduğu için bu kişilere doğa filozofları denilir.

Doğa filozoflarının doğaya dair sorularının en sık tekrar edileni “evrenin arkhesi - ilk maddesi nedir?” olmuştur. Dönemin filozofları için doğa, düzenli bir oluşumdur ve bu düzen anlaşılabilir, kavranabilirdir. Bu düzeni bilmek, sadece doğayı bilmekle ilgili olmayıp en genel şekliyle filozofların, “insan yaşamını ve insanın içinde yaşadığı çevreyi anlamasına yardımcı” olmaktadır. Bunun yanı sıra doğa filozoflarının yaşadığı dönemde ve çevrede öteki dünya ve oradaki yaşam gündemde olan bir düşünce değildir.¹ Böyle olunca yaşanılan dünyayı bir yönüyle asıl dünya kabul eden bu filozoflar için burayı anlamaya çalışmak kayda değer bir çaba olmaktadır.

Thales, mitolojinin doğaya dair verdiği yanıtlarla yetinmeyip kendi yanıtını aradığı için felsefe tarihinde ilk filozof olarak kabul edilir. Thales, yalnızca arkhe sorunu üzerinde durmuştur. O’nun için evrenin “arkhe”si “su”dur. Thales’in arkhe arayışında “Hiç’ten hiçbir şey meydana gelmez.” düşüncesi etkili olur; çünkü bu önerme kabul edildiği zaman kendisi meydana gelmemiş ve yok olmayacak bir varlığın ilk neden olarak kabul edilmesi gerekir.²

Thales’te “evrenin ana maddesi sudur” ile başlayan presokratik dönemdeki incelemelerde doğanın yapısıyla insanın yapısını iç içe geçmiş, ikisi arasında çeşitli benzerlikler kurulmuştur. Bu benzerlikleri kuran filozofların önde gelenlerinden biri Anaksimandros’tur. Onun için evrenin ana maddesi “uçsuz-bucaksız” bir maddedir;

¹ Uluğ Nutku, **İnsan Felsefesi Çalışmaları**, İstanbul, Bulut Yayınları, 1998, s. 10

² Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999, s. 20

sınırlandırılmaz. Bu madde aynı zamanda tanrısal bir özellik taşımaktadır. Tek tek var olanlar, bu tanrısal maddenin seyrelme ve yoğunlaşmasıyla oluşmaktadır. Var olanlar, nelerden meydana gelmişse en sonunda zorunlu olarak yok olup O'na dönecektir.³

Bir diğer önemli ilkçağ filozofu Anaksagoras'a göre sonsuz sayıda arkhe vardır. Evren, “nous” tarafından hareketlendirilerek oluşmuştur. Nous, hem oluşumun, hareketin hem de düzenin nedenidir.⁴ Nous'tan önce yaşanan kaos döneminde her şey iç içe geçmiş, karışmış bir haldeydi; yalnızca “nous” bir şeyle karışmadan kalabilmiştir. Nous, bütün şeylerin en incesi, en temizidir ve her şey hakkında bir bilgiye sahiptir. Evrene egemen olan tek varlık Nous'tur.⁵

Anaksagoras'tan sonra Demokritos, evrenin bölünemez sonsuz atomlardan oluştuğunu ileri sürerek farklı bir yol izler. İnsanı bir mikro-kozmos olarak gören Demokritos için atomlardan oluşan doğa bütünündeki nedensellik bağları, insan için en büyük iyiyi de içine almaktadır. Bu en büyük iyi, ruhun sevinci ve mutluluktur. Eğitimin amacı da insana, bu ölçüyü öğretmek olmalıdır.⁶ Doğa ve eğitim benzer şeylerdir; eğitim insanı başka kılığa sokarak başka bir doğa yaratır. Fakat bu durum, her insanda gerçekleşmez. Kötülüğün nedeni, insanın düşüncesizliği, akıl körlüğüdür.⁷ İnsana yakışan ruhu, vücuttan daha fazla göz önüne almaktır. İnsan yaşamındaki amaç mutluluktur. Bunun içinde üç şeyin yerine getirilmesi gerekir: Doğru düşünme, doğru konuşma, doğru eyleme.⁸ Ancak bu şekilde insan hayatı mümkün olduğu kadar çok neşe ve mümkün olduğu kadar az sıkıntıyla geçirilebilir.⁹ (Kranz, 1994: 173) İnsanların tüm yapıp etmeleri iki ölçüye göre, haz ve acı, değerlendirilebilir. Haz, sadece bedenin istekleri değil ahlakça güzel olanı seçmek, ona bağlanmaktır. Hazda ve genelde yaşamda en önemli kavram ölçüdür. Akıllı kullanarak ölçülü olmak gerekir.

³ Walter Kranz, **Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar**, Çev. Suad Y. Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1994, s. 32

⁴ A.e s. 143-144

⁵ A.e. s. 149

⁶ A.e. s. 162

⁷ A.e. s. 172

⁸ Muttalip Özcan, **İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2006, s. 49

⁹ Kranz, a.g.e. s. 173

Bu dönemin önemli akımlarından biri olan Pythagorasçılar oluşu, karşıt çiftlerin oluşumuyla açıklar ve ruhun ölümsüzlüğüne inanır. Nasıl ki ölümsüz varlıklar olan ay, güneş ve yıldızlar sonsuz bir devimin içinde ise ruh da sonsuz bir devinin içindedir ve bu yüzden ölümsüzdür.¹⁰

Presokratiklerde insan merkezli felsefi araştırmaların en önemli temsilcisi Herakleitos'tur. Oluşu karşıtlar arasındaki mücadele, savaşla açıklayan Herakleitos'un "logos" anlayışı, insan ve insan topluluklarındaki yönetici ilke olarak ortaya atılmıştır. Herakleitos'a göre evren, sürekli bir değişim içindedir ve bu değişim içinde döngüsellik sağlayan ilke savaş ile barıştır; ancak bu döngüsellik gelişigüzel bir şekilde değil bir düzene göre işlemektedir. "Logos" da bu döngüsellikğin düzeninin ana ilkesidir. Böylece evren, ana madde olan ateşten karşıtlar arasındaki savaşa göre oluşmuş logos'a göre şekillenmiştir.¹¹ Herakleitos'a göre insan, bütünüyle bir zorunluluktur; özünü istediği gibi değiştirme anlamında bir özgürlük söz konusu olamaz. Bilakis insan özgür bir canlı değildir. Onun yapabileceklerinin en iyisi, logos'a, düzenin ana ilkesine uygun yaşamaktır. Fakat Herakleitos'a göre bunu yani logos'a uygun yaşamayı başaranların sayısı pek azdır, insanların çoğunluğunun yüzü adeta çamura bulanmıştır. Dolayısıyla insanların çoğu akılsızdır. Ancak bu akılsızlık durumunda dahi logos işlevini yerine getirmeye devam etmektedir. Herakleitos'a göre karşıtlıkları kendisinde toplamış olan insan, çoklar ve azlar olarak ayrılır. Bütün insanlarda düşünme ortak olsa dahi, çoğunluk için iyi, doğru, güzel ve gerçek olan onlara öyle görünendir. Çoğunluk, sürekli olarak logos ile olmasına rağmen onu düşünmez, tanıyıp bilmez. Bu çeşit insanların varlıkları ve yoklukları birdir; onlar anlayışsız ve uyuyan varlıklardır. Hatta onların varlıkları ve yoklukları birdir. Azlar, yani bilgiler ise "çekip çeviren düşünceyi" anlayan kişilerdir. Bilgelik, yaratılışa göre ve ona kulak vererek gerçeği dile getirmek ve yapmaktır; kendini tanımak ve sağduyulu olmaktır. Özetlemek gerekirse Herakleitos'a göre insan, evrensel uyumun, yasanın boyunduruğu altında yaşayan

¹⁰ Walter Kranz, **Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar**, Çev. Suad Y. Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1994, s. 48

¹¹ A. e. s. 58

ancak diğer canlıların aksine tanrısal olandan pay alan bir ruh ve düşünme gücüne sahip varlıkların en genel adıdır.¹²

Herakleitos'un evren ve insan anlayışı, neredeyse tüm felsefi düşüncelerde olduğu gibi, kendi karşısını doğurmuş; Parmenides, şeylerin var olup olmadıklarını inceleyerek yeni bir düşünce ortaya atmıştır. Parmenides'e göre "meydana gelme" ile "yok olma" yalnızca duyuların bir oyunudur. "Var olmayanı düşünmek mümkün müdür?" diye sorar Parmenides ve "Bu mümkün değildir; çünkü insan düşündüğü zaman mutlaka bir şeyi, bir nesneyi düşünmek zorundadır." der.¹³ Varlık, meydana gelmemiş, geçip gitmez olan, bölünmez, sürekli ve hep aynı kalandır. Bu özelliklerde bir varlığa akılda, düşünmede rastlanır. Böylece Parmenides'in görüşünde düşünme ile var olma bir ve aynı olur. Bu sonuç, Parmenides'in kavramlarıyla söylenirse, iki ayrı ülke olduğu çıkarımına götürür: Hakikatin, asıl var olanların olduğu düşünülür şeyler ülkesi ve görünüş ülkesi. Böylece bilgi, hakikat düşünülür ülkeye; sanı görünüş ülkesine ait olur.¹⁴

Var olanı ikiye, gerçek - sanı, geçerli – geçersiz gibi, ayıran bu düşünce geleneği bundan sonra felsefi düşünme biçimini etkileyecek benzer ayrımlar ilerde Kant'da da karşımıza çıkacaktır.

Herakleitos ve Parmenides'te görülen evren ve insan anlayışlarını iki başlıkta toplamak, Presokratik dönemdeki insan yaklaşımını anlamayı kolaylaştıracaktır: Bunların ilki, sürekli bir oluş ve yok oluş içinde yaşayan insan anlayışından hareket ederken diğeri bir ide olarak insandan, düşüncedeki insandan hareket eder.

İlkçağ felsefesinde bu iki düşünce biçiminin arasında kalan Empedokles'ten de söz etmek gerekir. Empedokles, bedeni, ruhun sürgit yolculuğu sırasında uğradığı gelip geçici bir konak gibi görür ve her şeyin birleşip çözülmelerinin ilkeleri olan sevgi ve nefret arasında oluştuğunu söyler.¹⁵ Böylece filozofa göre insan, bu dünya ile öteki-ideal dünya arasında kalmış bir varlıktır.

¹² Muttalıp Özcan, **İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2006, s. 42

¹³ Wilhelm Capelle, **Sokrates'ten Önce Felsefe 1**, Çev. Oğuz Özgül, İstanbul, Kalcı Yayınevi, 1994, s. 139

¹⁴ Özcan, **a.g.e.** s.43

¹⁵ Walter Kranz, **Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar**, Çev. Suad Y. Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1994, s. 98

Sokrates'ten önceki felsefi düşüncenin son ve bir o kadar da önemli temsilcileri, kelime anlamı “bilen, bilgili kişi” olan sofistlerdir. Var olana ve ona dair öğretilerde, kuşkucu bir tavrın sergilendiği bu dönemin en karakteristik yanlarından biri, insan sorunun kendinden öncekilere göre daha açık bir biçimde yer alması, incelenmesidir. Örneğin, sofistlerin önde gelen isimlerinden biri olan Protagoras, “Bütün şeylerin ölçüsü insandır, var olanlar var olduğu, var olmayanlar var olmadıkları için.”, “Her şey bana nasıl görünürse benim için öyledir.” diyerek hem sofistlerin temel görüşlerini ortaya koymuş hem de böylece insanı merkeze alan bir düşünceyi açık olarak ilk kez dile getirmiştir.¹⁶ Sofistler, bu önermeleriyle herkes için geçerli olan bir genel kabulün, bir yasanın varlığını reddetmiş olur. Bu da onları, iyunin, güzelin ve giderek gerçeğin kişiden kişiye ve toplumdaki topluma değiştiği sonucuna götürür. Bundan sonra sıra, konulmuş yasaların, ortak kabul görmüş değerlerin reddedilmesine gelir; çünkü her şeyin ölçüsü insandır.

Protagoras'a göre ana madde sürekli bir akış içindedir. (Herakleitos'un etkisi) Bu nedenle hiçbir şey, “belli bir şey” değildir. Salt bir varlık yoktur. Bunun için hiçbir varlık için “budur” denilemez. İnsanın biricik bilgisi, duyu algısı ve bundan doğan sanıdır.¹⁷ Bu nokta da Protagoras'ı yukarıdaki önermeye, “İnsanın her şeyin ölçüsü olduğu”na götürür.

Sofist düşüncesine göre her insanın kendini koruma araçları vardır ve Tanrı, insanlara doğru olanı, doğru olmayandan ayırma gücü vermiştir. “Her insanda doğadan bu özellik vardır... insandaki bu doğal yatkınlığın geliştirilmesi de öğretimle olur. “ Fakat öğretim de tek başına yeterli olmayıp yanı sıra kişinin uygun bir doğaya sahip olması ve alıştırma yapması gerekir. İnsan, ancak bu şekilde amacına ulaşabilir. İnsan için ulaşılması gereken amaç erdemdir. Erdem, insan için her türlü üstünlük ve mükemmelliği kapsayan bir kavramdır. Bu erdem, öğretilebilir ve dolayısıyla da öğrenilebilir bir şeydir. Sofistler, kendi öğrettiklerinin genel geçer bir erdem öğretisi olmadığı, sadece kişinin doğasına uygun eylemesini sağlamak olduğu iddiasındadırlar. Her bir kimseye haklı ve iyi gelen şey, o kimse için haklı ve iyidir. Bu sebeple konulmuş olan her ilke insanı ve onun özgürlüğünü sınırlayan bir

¹⁶ Kranz, a.g.e. s. 194

¹⁷ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999, s. 40

şeydir.¹⁸ Bu durumda yapılması gerekeni sofist Kallikles şu şekilde ortaya koyar: “Doğru yaşayacak olanın hırslarını alabildiğine büyümek üzere salıvermesi, onları gemlememesi, ne kadar büyük olurlarsa olsunlar cesaret ve akıllılık aracılığıyla onlara yardım edebilecek halde olması, hırsların ardından gittiği şeyleri yerine getirmesi...”¹⁹ Ancak, çoğunluk böyle yapmak yerine genel bir yasaya bağlanmayı tercih eder. Başkaları da diğerlerini köleleri yapmak için böylesi genel bir ilkeye, yasaya başvurmayı uygun görür.

Sofistlere göre, kişiye iyinin, güzelin, adaletin, cesaretin ne olduğu öğretilemez. Ona sadece kendi olanakları, neyi yapabileceği gösterilebilir. İnsan doğuştan olanaklar getirir ancak bunların hayata geçirilmesi için onun eğitime, alıştırmaya, deneyime ihtiyacı vardır. Yoksa bu olanaklar, birdenbire ve kendiliğinden ortaya çıkmaz. Sofistler için eğitim tarlaya atılan bir tohum gibidir. Tohumun gelişme imkanı, hem tarlanın verimine hem de tohumun kalitesine bağlıdır.²⁰

2) Sokrates: İlk çağın en büyük ve etkili düşünürlerinden olan Sokrates kendi görüşlerini, sofistlerinkini karşısına alarak ortaya koymuştur. O, insanı her şeyin ölçüsü yapan sofistlerin tersine tümel yani insanı aşan ve onu sınırlayan bir doğrunun var olduğuna inanır. Sokrates için, kişiden kişiye değişen şey sanıdır (doxa), oysaki diyalog yoluyla elde edilen bilgi (episteme) tümel doğrudur. Bu nedenle bir çalışmada amaç kavramlara ulaşmak olmalıdır. Böylece, o şeye bir sınır çizilmiş, ne olduğu söylenmiş ve belirlenmiş olur. Kavrama ulaşmak aynı zamanda öze ulaşmaktır, onu kavramaktır. “Bir şeyin özünü ya da kavramını, yani tek tek hallerinde ve ilintilerinde hep aynı olan yönünü bilen kimse, yargısı için sağlam, değişmeyen bir temel bulmuş, böylece de sallantılı sanılardan kurtulup

¹⁸ Muttalıp Özcan , **İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2006, s. 52

¹⁹ Walter Kranz, **Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar**, Çev. Suad Y. Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1994. s.203

²⁰ **A.e.** s.194-200

güvenilir bilgiye ulaşmış olur.”²¹ Bu bilgi, ruhta saklıdır ve buna ulaşmak herkes için mümkündür. Filozofun görevi sadece bunun ortaya çıkmasına yardım etmektir.

Sokrates, insanı incelerken aynı zamanda yaşamı da inceler. Bunun için de “Doğru bir yaşayış nedir, hangisidir?” sorusu O’nun esas ilgi alanını oluşturmuştur; dolayısıyla da ahlak, ahlaklı bir yaşam.²² Bu konuyla ilgili Sokrates, erdem ile bilginin bir ve aynı olduğunu düşünür. Bilgi, en büyük erdemdir. Diğer bütün erdemler, bunun altında yer alır. Başka bir şekilde söylenirse erdemli olmak bilgiye bağlıdır. Doğru bilgiye ulaşan, ona sahip olan doğru şekilde davranır. Sonuç olarak sağlam bilgi üzerine temellendirilmiş bir yaşayış, doğru ve iyi bir yaşayıştır. İnsanı mutluluğa götüren bu yoldur.

Sokrates’in bütün felsefi çabası “İnsan ve yaşamı nedir?” üzerine kuruludur. Bunun için de insana ait niteliklerin, erdemin, iyiliğin, doğruluğun, ölçülülüğün tek tek incelemesini yapar.

Sokrates’in görüşlerinin öğrenildiği ana kaynak öğrencisi Platon’un eserleridir. Platon, yalnızca Sokrates’in öğrencisi olmayıp aynı zamanda ilkçağın Aristoteles ile birlikte en büyük iki filozofundan biridir.

3) Platon: İlkçağ felsefesinin iki büyük filozofundan biri olan Platon da tıpkı öğretmeni Sokrates gibi insan ile ilgilenmiştir. Platon için de felsefenin temel görevi insanı incelemektir.²³ Kendinden önceki felsefeyi bir bütün haline getiren Platon için de mutluluk insan için nihai hedeftir ve bunun biricik yolu da erdemden, erdemli bir yaşayıştan geçmektedir. İnsanın özünü ruh oluşturur. Ruh, kendine has erdemle kendi belirlenimine ulaşabilir. Şayet buna ulaşırsa iyi, ulaşamazsa kötü yaşar. Ruhu ve dolayısıyla insanı mutlu yapan erdem, mutsuz yapan ise kötülüktür.

Platon için insan bir tür eksiklikler varlığıdır; kendi ihtiyaçlarını kendisi gideremez. Bu nedenle başkalarına ihtiyaç duyar. Böylece eksiklikleri gidermek için bir toplum yaşamı ve düzeni ortaya çıkar. Bu toplum yaşamında herkes kendi becerisini ortaya koyarak diğerine yardımcı olur. Toplu halde yaşamak aynı zamanda

²¹ Muttalip Özcan, **İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2006, s. 61

²² Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999, s. 45

²³ Mustafa Günay, **Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu**, İzmir, İlyas yayınevi, 2003, s. 23

bir işbölümünü de gerektirir. Bunun içinde her insan kendi yaratılışına uygun işi görür ve diğerinin işine karışmaz.²⁴ Böylece kimi çalışan, kimi asker, kimi yönetici olur. İnsanların toplu halde yaşamalarının zorunlu bir sonucu olan “Devlet”te de asıl sorun, işte bunun, kimin hangi yaratılışta olduğunun tespiti. Kim olursa olsun ister yönetici, ister asker, kendi çocuğu eğer çalışan ya da işçi yaratılışında ise o işi yapacaktır. Aynı şekilde bir işçinin çocuğu yönetici, asker yaratılışında ise yine yaratılışındaki işi yapacaktır. Bunun için toplumu oluşturan bireyler ikna edilmelidir. Ancak hangi yaratılışta, işbölümünün hangi kolunda olursa olsun tüm kesimlerin sahip olması gereken bir erdem vardır: Ölçülülük! Askerlerin erdemi, yiğitlik; yöneticilerin erdemi, bilgeliktir. Her kesimin kendi erdemini yerine getirmesi ve işbölümünün tam olarak yapılmasıyla da adalet erdemi ortaya çıkar. Özetle Platon’un devleti, “Yiğit, bilge, ölçülü ve doğrudur.” Bu devlette egemen olan güç akıldır.²⁵ Devletin ve toplumun içinde önemli olan bireyin ya da bir sınıfın değil bütünü mutluluğudur.

Platon’un insan anlayışını kendinden önceki filozoflardan ayıran temel yön, iş bölümü kavramıdır. Nasıl ki vücudun kısımlarının kendine has görevleri varsa devleti - toplumu oluşturan kısımların da kendine ait özellikleri vardır. Devlet, değerlerini insandan alır. Böylece devlet için söylenen ne varsa insan için de söylenebilir. Platon bu şekilde, devlet ile insan arasında bir uyum ortaya koyar.²⁶

Platon, insan ruhunu ikiye ayırır: Akıl sahibi olan ve olmayan kısımlar. Akıl sahibi olan yan, hesaplar ve düşünür. Diğer kısım ise düşünmez, arzular. Bunların yanında zaman zaman akıldan pay alan bir yan daha vardır: Azgınlık - kızgınlık, öfke yanı. Bu görüşlerini toparlayan Platon, neticede insanda iki yan vardır, der: Akıl ve istek.²⁷

Platon’a göre devlette ortaya çıkan üç insan tipinin arzuladıkları da kendi içinde tutarlıdır. Yöneticiler, bilgi sever; askerler ün sever; çalışanlar, para sever. İnsan ruhu, birbiriyle çatışan bu üç özellikten oluşur. Bunları uzlaştırıp bir arada yaşatmayı başaran insan, doğru insandır. Doğru insan, hepsine ihtiyaçları olduğu

²⁴ Muttalıp Özcan, **İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2006, s. 69

²⁵ **A.e.** s. 70

²⁶ Leslie Stevenson, **Yedi İnsan Doğası Kuramı**, çev. Necla Arat, İstanbul, Say Yayınları, 2005, s. 41

²⁷ Özcan, **a.g.e.**, s. 73

kadar önem verir ve ilgi gösterir. Kendi içinde adaleti sağlayan, bilge ve ölçülü olan doğru insan, başkalarına karşı da ölçülü ve adildir. Doğru insan, bedensel zevklerin esiri olmaz, para kazanmada ölçülü ve düzenli olur, şan-şeref için kendini hırpalamaz. Bu insan, ölçülü ve de seçicidir. Doğru insan, gündelik zevklerini ölçülü olarak giderdikten sonra yeni şeyler öğrenme, hakikati bilme peşinde koşar. Bunlar, onun için gündelik zevklerden daha önemlidir.

Platon, daha iyi bir toplum oluşturmak için eğitimi anahtar olarak gören ilk filozoftur. Kendinden sonrakilerde olacağı gibi O da, bazı eğitim aşamaları sıralar. Bunun ilk basamağında gelecekte yöneticiler yer alacaktır. Bunlar için eğitim, matematik ve felsefe disiplinleridir.²⁸

Platon'un öğrencisi Aristoteles, kendinden sonraki düşünce biçimini belirlemede en az öğretmeni kadar, belki de O'ndan daha fazla etkili olmuştur.

4) Aristoteles: İlkçağ felsefesinin ulaştığı en sistematik dönem, Aristoteles'in yaşadığı dönemdir. Hemen her konuda ileri sürdüğü görüşler bir yönüyle kendinden önceki filozofların bir özeti iken diğer yönüyle büyük bir özgünlük taşır ve kendinden sonraki dönemi derin bir şekilde etkiler.

Aristoteles için insan doğal bir varlıktır. Bu özellikteki insan, kendi amacını kendi içinde taşıyan, yapma ve yaratma gücüne sahip bir varlıktır. İnsanın doğası, madde ve biçime karşılık gelen beden ve ruhtur. Başka bir ifadeyle ne yalnızca beden ne de yalnızca ruhtur. Belli özellikteki bir beden yani maddeyle belli özellikte bir ruh yani biçimdir. Beden, insanın hem hareketlerinin taşıyıcısı hem de meydana gelmenin, oluşun taşıyıcısıdır. Beden bir yönüyle de insanlar arasındaki farklılığın, çeşitliliğin bir taşıyıcısıdır; ancak Aristoteles'te asıl var olan etkinlik halinde olandır; bunun olması için de var olanın belirli bir şekle ve biçime kavuşması gerekir. Böyle bakıldığında insanın asıl doğası onun biçimi, yani ruhudur.²⁹ Ancak bu asıl doğa, bedene ihtiyaç duyar, onsuz olamaz.

Bir ruha sahip olmak aynı zamanda canlı olmak, yaşamak anlamına da gelir. Canlı olmak, zeka, algılama, isteme, niteliksel, niceliksel hareketlere ve beslenme

²⁸ Stevenson, a.g.e. , s. 42

²⁹ Muttalıp Özcan, **İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2006, s. 101

yetisine sahip olmaktır. Bunlar aynı zamanda ruhun bölümleri ve kısımlarıdır. Ruhun incelemek, aynı zamanda bunları çözümlemek demektir. Beslenme, bu yetiler içinde en temel olanıdır; çünkü varlığı, diğer yetilerin varlığına bağlı değildir. Oysa diğerlerinin varlığı beslenme yetisine bağlıdır. İkinci yeti üretilir. Bunlardan sonra algılama - duyumsama gelir. Algılama, özneye ya da isteğe bağlı değildir. Nesneler olduğu sürece duyumsama da olur. Beş duyu ile gerçekleşen algılama, kendi içinde bir kavram olarak her zaman doğrudur ve aynı zamanda imgelemenin koşuludur. İmgeleme, şeylere ait bir imgenin ortaya çıkmasını sağlayan yetidir. İnsan söz konusu olduğunda, yargılarının doğruluğunu veya yanlışlığını sağlayan yetidir. Duyumun olduğu yerde imgelemiden önce istek vardır; çünkü duyumsamanın olduğu yerde acı ve zevk, bunların olduğu yerde de iştah ve isteme vardır. Yeti sıralamasının en üstünde yer alan akıl ve kuramsal yeti ise sadece insanda görülür. Örneğin, beslenme ve üreme yetisiyle bitkiler, bunlara ilave olarak algılama ile hayvanlar varlıklarını sürdürürken Aristoteles'e göre hayvan sınıfı içinde yer alan insan da akıl, kuramsal yeti ile diğerlerinden ayrılır. Akıl ve kuramsal yetiyle paralel olarak düşünme de yalnız insanda bulunur. Böyle olunca insanı, diğerlerinden ayıran bir yeti olarak akıla yakından bakmak gerekir.³⁰

Aristoteles, akıllı teorik ve pratik akıl olarak iki ayrı anlamda kullanır. Ruhta bu akıla sahip olan ve bu akıldan yoksun olan iki bölüm vardır. Ruhun akıldan yoksun olan bölümün bir kısmı, insanın bitkilerle ortaklaşa sahip olduğu beslenmeyle ilgili bölümden, diğer kısmıysa duyan - arzulayan kısımdan oluşur. Bu kısmın kendisi akıldan pay alabilen bir kısımdır. Ruhun akla sahip olan kısmını da asıl akla sahip olan ve akıl alan kısım olarak ayırmak mümkündür. Akıl sahibi olan yan, teorik akıl; akıl alan kısım ise pratik akıl oluşturur. Biri teorik düşünürken diğeri tartarak düşünür. Teorik kısım zorunlu, genel geçer olanla ilgiliyken diğeri zorunlu olmayan, başka türlü olanla ilgilidir.³¹

Aristoteles'te akıl sadece bir olanaktır, üzerinde hiçbir şeyin yazılı olmadığı bir tablet gibidir. Akıl, hem bütün düşünmelerin olanağı hem de nedenidir. Akla sahip olmanın bir ayırt edicilik olması için olanak halinden etkinlik haline geçmesi, bundan sonra da etkinlik halindeki aklın kendine özgü işlevi ne ise onu en iyi şekilde yerine

³⁰ Özcan, a.g.e. s. 104-106

³¹ Özcan, a.g.e s. 107

getirmesi gerekecektir. Böylece teorik aklın erdemi, ulaşabileceği son noktası bilgelik; pratik aklınki ise aklıbaşındalıktır.

İster bireysel ister toplumsal yaşamda olsun sırf kendisi için istenilen şey mutluluktur. İnsana mutluluk veren üç türlü yaşama biçimi vardır: Haz yaşamı, siyaset yaşamı, theoria yaşamı. Gerçek mutluluğu veren theoria yaşamıdır.

Aristoteles'ten sonra düşünce hayatı her yönüyle olmasa dahi genel kabule göre eklektik bir yapı halini almış, özgün fikirler ortaya koymak yerine var olan düşünceler incelenip geliştirilmeye çalışılmış ve bu durum Rönesans'a kadar devam etmiştir. Aristoteles ile Rönesans arasındaki bu dönemler, Helenizm, Roma ve Ortaçağ (Hıristiyanlık) dır. Aşağıdaki başlıkta bu dönemlerden Helenizm ve Roma incelenecektir.

5) **Aristoteles Sonrası:** İlkçağ felsefesinin Aristoteles'ten sonraki

başlıca aşamaları Helenizm, Roma ve Hıristiyanlık olarak sayılabilir. Bu çalışmada Hıristiyanlık, Ortaçağ dönemi başlığı altında incelenecektir.

Yunan kültürünün Akdeniz çevresinde yayılıp bu bölgeyi kültürece Helenleştirmesi (Yunanlaştırması) demek olan Helenizm'de kuşkusuz en büyük etkiyi ilkçağ Yunan felsefesi göstermektedir. Bundan böyle, özellikle ilkçağ ulusları için genel anlamıyla Yunan düşüncesi ortak bir kültür değeri olmaktadır. Artık neredeyse tüm düşünsel, entelektüel çabaların çıkış noktası bu düşünce odak alınarak belirlenmektedir.³²

Helenizm dönemi, kabaca iki aşamaya ayrılıp incelenebilir: Aristoteles'ten hemen sonra başlayan ahlaki dönem ve milattan sonra birinci yüzyılda başlayan dini dönem.

İnsanın birey olarak incelemesinin yapıldığı ahlaki dönemde esas olan insanın birey olarak mutluluğudur. Gerçek mutluluğun ne olduğu ve buna nasıl ulaşılacağı etrafında bir yaşama felsefesi olarak şekillenen Helenistik felsefe hemen her yönüyle pratik, pratik yaşama dönük bir felsefedir.

Dönemin önemli filozoflarından biri olan Epiküros'a göre felsefe, bireyin mutluluğunu sağlayacak araçları, olanakları göstermelidir. Kendi kaderi kendi elinde

³² Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999, s. 82

olan insanın en son amacı mutluluktur; ancak, bu mutluluk, bir tür acıdan kurtulmadır. Epiküros'un mutluluktan anladığı, acının yokluğu durumudur. Epikürcü düşünce bu acının yokluğu durumunu şu şekilde özetlemişlerdir: "Aç kalmamak, susmamak, üşümek!"³³ Özetle bir insan kendi yaşamını devam ettirmek için zorunlu gereksinmelerini karşılayabiliyorsa kendini mutlu saymalıdır. Her ne kadar insanın her türlü çaba ve isteminin doğal amacı haz ise de Epiküros için bilge kişi isteklerinin efendisidir.

Helenistik dönemin en önemli felsefe öğretisi, izlerini ilerde Kant'ın yaşamında da göreceğimiz, Stoa'dır. Stoa düşüncesinde "akıl, tanrı, doğa, doğaya uygun yaşama" yeni anlamlar kazanmış ve kendinden sonraki felsefe geleneğini etkilemiştir. Stoa felsefesinin dönemin felsefe görüşlerinden temel farkı, "insan doğası" na yaptığı açık vurguda ve yüklediği yeni anlamdadır. Stoacılıkta insana ilişkin temel kabullerden biri şudur: "İnsanın ana içgüdüğü kendi doğasını koruma, varlığını devam ettirme ve kendini sevmedir." Böylece her varlık gibi insan da kendi doğasını yaşamaya ve ona uygun olana ulaşmaya çalışır. İşte ulaşmaya çalışılan bu şey, en yüksek iyi, erdemli yaşamın getireceği mutluluktur. Nihayetinde, erdemli yaşamaya ve mutluluğa doğaya uygun bir yaşam ile ulaşılabilir. Doğaya uygun yaşam ise "genel dünya akli ve yasalarıyla" mutlaka uyum içinde olmalıdır.³⁴ Akıllı bir varlık olan insan, bu aklıyla içgüdülerini kontrol edebilir. Böyle olunca insan için doğaya (akla) uygun olma hem bir "ödev" hem de bir olanaktır.³⁵ Kişinin mutlu olması, genel dünya yasaları ve kendi doğası (aklı) ile uyum içinde yaşaması demektir.

Stoa felsefesi, Doğa ile Tanrı'yı özdeş anlamda kullanmış ve tüm yaratılmışlara bu doğadan bir pay vermiştir. Fakat bundan önce Stoacıların insan anlayışlarının en çarpıcı yönlerinden birini burada belirtmek gerekir: Kişi olarak insan kendinden başka hiçbir güce dayanmamalıdır. İnsanın kendisini gerçekleştirmesinin, insanlaşma gücünün ve de özgürleşmesinin imkanları kişinin kendi elindedir. Bu düşünce ilerde Kant'ın aydınlanma anlayışında tekrar karşımıza çıkacaktır.

³³ Gökberk, a.g.e. s. 90

³⁴ Muttalıp Özcan, **İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2006, s. 133

³⁵ Ernst Cassirer, **Devlet Efsanesi**, Çev. Necla Arat, İstanbul, Say Yayınları, 2005, s. 20

Helenizm felsefesinden Roma felsefesine geçildiğinde burada özgün düşüncelerden çok kendinden önceki öğretilerin günlük yaşama uygulanma çabasından söz etmek gerekir. Özellikle Epikürosçuluk, bu dönemde gözde olmuş etkileri Carus, Horatius, Seneca gibi Romalı düşünürlerde görülmüştür.³⁶

Buraya kadar Ortaçağ öncesi felsefe tarihinde insan sorunun ele alınışı ana hatlarıyla belirtilmiştir. Ortaçağ döneminde insan sorunu ayrıntılı olarak incelenmeyip Hristiyanlık genel başlığı altında toplanıp özetlenecektir.

³⁶ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999, s. 107

B) ORTAÇAĞ DÖNEMİ

Her ne kadar kendinden önceki görüşlerden etkilendiyse de Hristiyan dünya görüşü, insan sorununa yeni bir yaklaşım getirmiştir. Ancak, insan ile neredeyse birbirinden ayrılamaz düzeyde yakından ilgili olması açısından bu dinin Tanrı kavramının kısa bir şekilde bile olsa incelenmesi gerekir. Hristiyanlıkta Tanrı, dünyayı ve insanı kendi isteğiyle yoktan var etmiş olan yaratıcıdır. Hristiyanlığın diğer bütün görüşleri baştan kabul ettiği bu önermeden yola çıkacaktır. Bu önerme de giderek yaratıcı ile yaratılan arasında aşılabilir bir uçuruma yol açacaktır. Oysa ilkçağ düşüncesinde bu ikisi arasında böylesi bir ayrım yoktu. Bu dönem ile birlikte artık yaratıcı ve yaratılan aynı özellikte değildir. Hatta aralarında kapanmaz bir aralık vardır.¹

Bu durum, Tanrı ve insan ilişkisinde; buna bağlı olarak insan yaşamında önemli sonuçlara yol açmıştır. İnsan, varlığını Tanrı'ya borçlu ise o zaman insan yaşamının en önemli anlamı Tanrının buyruklarını yerine getirmektir. Böylece bu dinin insan kuramı, insanı her şeyden önce evrende özel bir konuma oturtan Tanrı ile ilişkisi içinde değerlendirilir. İnsan, evrende özel bir konumdadır; çünkü kendini ve yaratıcısını bilme niteliğine sahip biricik varlıktır. Tanrı, insanı kendisine eşlik etmesi için yaratmıştır. Bu nedenle insan, yaşam amacını ancak Tanrı'yı sevdiği ve ona itaat, hizmet ettiği zaman gerçekleştirebilir.²

Hristiyan ahlak anlayışının temelinde “günah” ve “kurtuluş” kavramları bulunur. Günah, insana has olan bir niteliktir. İnsan, dünyaya gelirken günahkar ve ölümlü bir varlık olarak gelir. İnsan, bu günahkar durumundan sadece Tanrı'nın izniyle dolayısıyla O'nun isteklerine uygun yaşamıyla kurtulabilir. Bu kurtuluş için ise yaşamı boyunca sürekli olarak mücadele etmesi gerekir.

Bu mücadelecilik hayata, kendi yüzünden düşmüştür. Başlangıçta insan, Tanrı'nın buyruklarını yerine getiren bir varlıktı; ancak ne zaman başkaldırmaya, Tanrı gibi olmaya yeltendi o zaman Tanrı katından düştü. İşte böylece “ilk günah” işlenmiş oldu. İnsanı, bu durumdan kurtaracak olan Tanrı'dır. Bu da ancak O'nun buyruklarına uygun yaşamakla, kendi aklını Tanrısal aklın emrine vermekle mümkün olur.

¹ Mustafa Günay, **Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu**, İzmir, İlyas Basım Yayın, 2003, s. 41

² Leslie Stevenson, **Yedi İnsan Doğası Kuramı**, çev. Necla Arat, İstanbul, Say Yayınları, 2005, s. 54

İnsanın yaşadığı dünya, asıl olmayıp gelip geçicidir. Sürekli yaşamın olacağı başka - öteki dünya vardır. Dolayısıyla da mutluluk geçici olanda değil sürekli dünyada aranmalıdır.³

İnsanı değerli kılan aklıdır. İnsan nasıl ki aklıyla kendini tanrısal olana bağlıyorsa kişi olmasıyla da tanrısal kişiye bağlanmaktadır. İnsan akla sahip ve onu kullanan bir birey olarak iyiyi, kötüyü, doğruyu, yanlışını birbirinden ayırabilme ve giderek bir ahlak varlığı haline gelme “imkan”ına sahiptir.

Ortaçağ Hristiyan düşüncesi bu şekilde özetlendikten sonra Rönesans dönemine geçilecek, bu dönem de genel çizgileriyle ortaya konulup yine dönemin genel görüşlerini yansıtmaması nedeniyle Machiavelli ve Montaigne’in düşüncelerine yer verilecektir. Son olarak Kant üzerindeki etkisi dikkate alınarak Rousseau’nun insana dair olan görüşlerine değinilecektir.

³ Günay, a.g.e. s. 44

C) RÖNESANS DÖNEMİ VE SONRASI

İki çağ arasında, Ortaçağ ile Yeniçağ, yer alan bir dönem olarak kabul edilen Rönesans, esas itibariyle İlkçağ Yunan felsefesinin ve Roma-Stoa felsefesinin bir yeniden keşfidir. Rönesans her ne kadar İlkçağ Yunan-Roma felsefesinin bir tür yeniden keşfi olmuşsa da ortaya koyduğu görüşler ile (özellikle insan sorununun ele alınmasında) bu dönemlerden farklılaşmıştır. Bunun nedenlerinin (İlkçağ düşüncesi ile Rönesans düşüncesinin insana yaklaşım farkının nedenleri) başında Rönesans'ın Ortaçağ Hristiyan düşüncesine bir tepki olarak ortaya çıkmasının önemli etkisi vardır. Ayrıca yaşanan tarihsel süreç, sosyo - ekonomik durum apayrıdır. Bunun yanında kavramlara yüklenen anlamlar, özellikle Ortaçağ düşüncesinin etkisiyle farklılaşmıştır.¹

Rönesans düşüncesinin en önemli çalışma alanlarından biri, insan sorunu üzerine olmuştur. Söz konusu insan sorunu olunca Rönesans'ın ortaya koyduğu farklılık, Ortaçağ ile ortaya çıkan günahkar, silik ve Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olan insanın gidip onun yerine kendini arayan bir birey haline gelmesidir.² Rönesans'ta insan sorunun ele alınması öncelikle bireysel özgürlüklerin gerçekleşmesi yönündedir. Böylece insan, bir olanaklar varlığı olarak ortaya çıkmış ve kendi geleceğini kendisi kurma gücünü eline almıştır.³

Bu dönemde ve sonrasında insanı ele alan, onun özünü, doğasını belirlemeye ve dünyadaki yerini kavramaya çalışan çabalara “hümanizm” adı verilmiştir. Ortaçağ döneminin insan anlayışında ruh-beden ikiliği ya da karşıtlığı söz konusudur. Keza Ortaçağ ahlakı dünya ötesine yönelik bir ahlakıdır. Oysa Rönesans'ın insan anlayışının ana izlerini, insanı bir bütün olarak ele almak ve onu tüm gerçekliğiyle tanımaya çalışmak oluşturur.⁴ Bunun için, öncelikle dinden bağımsız bir yaşama anlayışı kurmak, insan ve dünya ile ilgili bağımsız bir düşünce yaratmak amaçlanır. Bunu mihenk taşı yapan Rönesans düşüncesi “birey”den kalkıp “ulus” düşüncesine ulaşmıştır. Ortaçağ'da tek tek uluslar, ortaçağ devletinin birer üyesi iken şimdi her

¹ Muttalıp Özcan, **İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2006, s. 183

² Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999, s. 166

³ Uluğ Nutku, **İnsan Felsefesi Çalışmaları**, İstanbul, Bulut Yayınları, 1998, s. 63

⁴ Mustafa Günay, **Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu**, İzmir, İlyas Basım Yayın, 2003, s. 57

biri bağımsızlık düşüncesine sahip olur. Tıpkı bireyler gibi uluslar da kendi benliklerini geliştirir.⁵

Rönesans'ı genel hatlarıyla insan sorunu bağlamında bu şekilde özetledikten sonra dönemin öne çıkan üç düşünürüne geçelim.

1) Machiavelli: Rönesans döneminin en dikkat çekici isimlerinden Machiavelli'de bütünüyle yeni ve dönemin dinamizmine uygun bir insan anlayışı vardır. “İnsan doğasının ne olduğu” üzerinde duran düşünür, buradan hareket ederek gününün pratik ve politik sorunlarını da çözmeye çalışır.⁶

Düşünür, insanları üçe ayırarak işe başlar: Kendi başlarına anlayanlar, başkaları anlattığında anlayanlar ve hiç anlamayanlar. Machiavelli'ye göre insanlar amaç bakımından aynıdır, hepsi aynı hedefe ulaşmaya çalışır: İtibar ve zenginlik. İnsanların anlama düzeylerindeki farklılığa rağmen hepsinin hedefi bu ikisidir. İtibar ve zenginliğe ulaşmak için kullanılan yollar ve araçlar, zamana ve koşula göre değişebilir. Örneğin, kimi zaman erdemli olmak bu yolda bir engel olabilir. O halde insanın yapması gereken “karakterini ve dolayısıyla da kendini duruma ve şarta ve de zamanın gereklerine göre değiştirmektir.” Eğer insan bunu başarabilirse kaderin elinde bir oyuncak olmaktan kurtulabilir.

Koşullar her ne olursa olsun erdemli yaşamayı salık veren düşünce Machiavelli'ye göre yanlıgı içindedir; çünkü bir insanın, iyi denilen niteliklerin tamamını kendisinde toplamasına imkan yoktur. Bu mümkün olsaydı elbette güzel bir şey olurdu; ancak insan doğası buna elvermediğine göre yapılması gereken yüz kızartıcı ve benzer suçlardan kaçınmak olmalıdır. Machiavelli'ye göre erdemi en büyük değer olarak gören düşüncelerin ikinci yanlıgısı, insan gerçeğini göz ardı etmesidir. İnsan, genellikle “nankör, kaypak, ürkek, açgözlü, sinsî” bir yaratıktır. Çoğunluk böyle olunca erdemli bir hayat sürmenin de imkanı ortadan kalkar.⁷

⁵ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999, s. 168

⁶ A. e. , s. 170

⁷ Muttalıp Özcan, **İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2006, s. 186-188

2) Montaigne: Yaşamı Rönesans'ın sonlarına rastlayan Montaigne dünya yurttaşlığının en büyük savunucularındandır. Görüşleri dönemine uygun olarak bireyci ve hümanisttir. İnsan doğası üzerine yoğunlaşan düşünür, “Her şeyden önce ben kendimi araştırıyorum; benim fiziğim de, metafiziğim de bu” der.⁸

Montaigne, insana “kendi içindeki yasa dışında” hiçbir güce dayanmadan ve boş inançları bir kenara bırakarak yaşamasını salık verir. “İçimizde bir doğa kımıldıyor; ona kulak verir, yasalarını kavrarsak, erdeme, dolayısıyla mutluluğa giden yolu da bulmuş oluruz.” der. Bunun yanında insanın her tür görüş karşısında eleştirel ve kuşkucu bir tavır alması gerektiğine inanır. İlkçağ'ın şüpheciliği, Rönesans'ta en iyi temsilcisini Montaigne'de bulur. O, her türlü dogmatizmin karşısında yer alır. Doğruyu bulmada biricik yolun şüphe olduğuna inanır.⁹ Bu şüpheli tutumunu da şöyle ifade eder:

“Bırakınız insan, bana usunun gücüyle öteki yaratıkları üzerinde sahip olduğunu sandığı büyük üstünlükleri hangi temeller üzerine kurmuş olduğunu açıklasın. Bu göksel dönüş devriminin, başının üstünde çok yükseklerde dolaşan güneş, ay ve yıldızların bitimsiz ışıklarının, o sonsuz okyanusun olağanüstü ve korku verici devrimlerinin, yüzyıllar boyu kendi rahatlığı ve yararı için oluşup süregitmekte olduklarına onu kim inandırdı? Dünyanın bütününe egemen olmak bir yana, en küçük bir parçasını bilme gücü olmayan, kendisinin efendisi olmak yerine başka şeylerin haksızlıklarının kölesi olan bu acınacak zavallı yaratığın kendi dünyasının efendisi ve imparatoru diye adlandırmasından daha gülünç bir şey düşünülebilir mi?”¹⁰

Ona göre her insan, her tür karşıtlığı içinde toplayan bir varlıktır. İnsan, bir yönüyle utangaçken diğer yönüyle yüzüstü olabilmektedir. Bazen sessiz sedasız dururken bazen de geveze biri olabilmektedir.¹¹

⁸ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999, s. 171

⁹ A. e.

¹⁰ Ernst Cassirer, **Devlet Efsanesi**, Çev. Necla Arat, İstanbul, Say Yayınları, 2005, s. 25

¹¹ Muttalıp Özcan, **İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2006, s. 195

3) Rousseau: Kant üzerinde derin etkiler bırakan, hatta O'nun Newton'dan sonra ikinci rehberi olan Rousseau, çağının iyimser ve ilerlemeye duyduğu inançla çatışma halindedir. Akılcı ve nesnelci tutuma karşı bir tepki olarak gelişen romantik doğalcı akımda yer alan Rousseau'nun ideali “doğal insan” dır. O, dönemin Fransa'sında egemen olan akılcılık, bilinçli düşünme, kendini denetleme, karmaşıklık, nesnecilik gibi değerlere karşı romantizmi, sezgisel kendiliğindenliği, özgürlüğü, öznelliği savunur.¹²

Rousseau'ya göre birey, “doğal halinde” özgür ve bağımsızdır. Doğa, insanı özgür ve mutlu yaratmıştır. Başka bir ifadeyle insan özünde iyi bir varlıktır. Onu kötüleştiren toplum yaşamıdır. Örneğin zenginlik, kişinin kendisini başkasıyla kıyaslamasına giderek kıskançlığa, çekememezliğe yol açmaktadır. İnsanı kötülüğe, yozluğa yönelten ikinci adım ise mülkiyettir. İnsanlar, mülkiyeti korumak için yasal ve siyasal bir düzen kurmuş ve böylece dünya ile insan doğal durumdan giderek uzaklaşmıştır. Oysa toplum içindeki insan doyumsuzdur ve sürekli daha fazlasını ister.¹³ Bundan sonra Rousseau, iki farklı insan tipinden söz eder: Doğal insan ve toplumsal - uygar insan. Doğal insan, varlığını sürdürmek için asgari ihtiyaçlara sahiptir. Bu insan, taklit etme ve tercihte bulunma yeteneklerine sahiptir. Doğal insan, yaptığı işe, özgür bir unsur sıfatıyla kişi olarak katılmaktadır. Doğal insan, huzur ve özgürlükle yaşarken uygar insan en azından çalışmak için sürekli hareketli olmak zorundadır; uygar insan, ölünceye kadar çalışır; sevmediği insanlara karşı çıkarı gereği güler yüz gösterir.

İnsanla hayvan arasındaki farkı ortaya çıkaran, insanın “özgür bir unsur olma niteliği” dir. Bütün hayvanlar, doğanın emirlerine boyun eğer; oysa insan, boyun eğmekte ya da direnmekte kendini özgür bilir. Bunun yanında insanı, hayvandan ayıran başka bir yeti daha vardır: İnsanın olgunlaşmak yetisi. Olgunlaşmak, insanın bütün olumlu ya da olumsuz yetilerinin, niteliklerinin kaynağıdır. Olgunlaşmak ile toplumsallaşmanın koşulları hazırlanmıştır.¹⁴ Olgunlaşarak ve giderek toplumsallaşarak insan, büyük bir değişime uğrar. Davranışlarına egemen olan

¹² Mustafa Günay, **Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu**, İzmir, İlyas Basım Yayın, 2003, s. 84

¹³ A. e. s. 85

¹⁴ Muttalıp Özcan, **İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2006, s. 233

içgüdü giderek azalırken onun yerini adalet ve ahlaksallığı almaya başlar. Toplumsallaşmadan önce yalnızca kendini düşünen insan, bundan böyle diğerini de düşünmek zorundadır. Toplumsal yaşam ile insan çok önemli bir şeyi başarmıştır. “Kendi koyduğu yasalara boyun eğme özgürlüğünü” göstermiştir. Bu, yani insan için özgürlük, kişinin kendi kendisine, kendi yapıp etmelerine yasa koyabilmesi ve buna göre yaşayabilmesi toplumsal yaşam ile ortaya çıkmıştır.

İnsanın varlığını ve refahını koruma isteği ile doğal olarak içimizde bulunan memnuniyetsizlik acıma, merhamet duygularının birleşimi, doğal hukuk ya da ahlak denilen oluşumun temelini oluşturur. Bir insanın kötülük yapmama zorunluluğu, onun akıl sahibi bir varlık olmasından önce duyarlı bir varlık olmasından gelir.

Bugün artık doğal yaşama ve doğal insana dönmek çok zordur. Bundan sonra insanın yapması gereken eşitlik ve özgürlüğe dayalı bir “toplumsal sözleşme” ile daha erdemli bir yaşama ulaşmak ve ahlaksal mutluluğu geliştirmektir. Bu sözleşme, insanın özgürlüğünden vazgeçtiği anlamına gelmez. Böyle bir şey, Rousseau için kabul edilemezdir; çünkü özgürlüğünden vazgeçmek, insan olma niteliğinden, haklarından vazgeçmek demektir. İnsanın özgürlüğünün olmaması ya da elinden alınması aynı zamanda ondan ahlak düşüncesinin de alınması demektir.¹⁵

Rousseau, insan doğasının kendini erdemli eylemlerde ortaya koyan değerine büyük önem verir. O, vicdan ile bir tuttuğu bu değerde, ahlak duygusunda “Tanrısal olanın” insana açıldığını söyler. Böylece insan, duyulur - üstü ile bağlantı kurar. (Bu düşünce Kant’ı derin bir şekilde etkilemiş, O’nda duyulur – üstü olana aklın kuramsal çabalarıyla değil doğrudan doğruya “ahlak bilinci” ile erişilebileceği düşüncesini oluşturmuştur.) Böylece ahlaksal eylem, insanı Tanrı’ya yaklaştıran en değerli şey olunca artık, bilgiye de bağlı olamazdı. Şimdi bilgi, insanın değeri önünde eğilecektir. İşte Kant’ın “Rousseau, beni doğru yola getirdi.” derken kastettiği Rousseau’nun O’nu aydınlanmanın “bilgi gururundan” kurtarmış olmasıdır. Rousseau’yu okuduktan sonra Kant bunu anlatmak için şöyle der:

“O zamana dek bilimle dolu idim, insanın değerini koydum şimdi oraya.”

¹⁵ Günay, a.g.e. s. 89

Rousseau, Kant için insan söz konusu olduğunda bu alanın Newton'udur. Kant'a göre Rousseau, Newton'un bütün doğa yasaları arasında bağ kuran ilkeyi bulması gibi ahlak ögesinde insan doğasının birliğini kuran şeyi bulmuştur.¹⁶

Felsefe tarihinde insan sorununun İlkçağ'dan başlayarak Rousseau'ya kadar ana hatlarıyla da olsa bir resmi ortaya konulmaya çalışıldı. Bundan sonra çalışma konusu olan filozof Immanuel Kant'a geçilecektir. Bunun için öncelikle yaşamının ve felsefesinin bir özeti verilecek ardından O'nun insan sorunu işlenecektir.

¹⁶ Bedia Akarsu, **Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1999, s. 56

IV. IMMANUEL KANT

A) Yaşamı: Kant, 22 Nisan 1724'te Königsberg'te dünyaya geldi. Eski Prusya dinsel takviminde 22 Nisan günü Emanuel'e denk geldiği için Johann Georg Kant ve Anna Egina Kant'ın bu dördüncü çocukları Emanuel adıyla vaftiz edildi. Fakat ileriki yıllarda Kant, adının Emanuel değil, Immanuel olduğu konusunda çok ciddi bir hassasiyet taşıyacak ve adı günümüze O'nun istediği şekliyle gelecektir.¹

Babası bir saraç ustası, annesi de bir saraç ustasının kızıdır. Kant, her ne kadar dördüncü çocuk olsa da dünyaya geldiğinde yaşayan tek kardeşi, kendisinden beş yaş büyük ablasıdır. Kendinden sonra doğan beş çocuktan üçü öncekiler gibi çocuk yaşta ölür.

Kant, dindar bir aile ortamında yetişmiştir. Aile içinde, özellikle annesinde, Protestan Alman kilisesi içinde ortaya çıkan dinsel bir hareket olan pietizm egemendir. Pietizm genel hatlarıyla insanın Tanrı ile kişisel bağına, hayır işlerine büyük bir önem veren, azim ve mücadele hırsını öne çıkaran ve bunlara sahip olan kişinin uyanacağını savunan bir dinsel harekettir.

Dünyaya geldiğinde beden yapısı bakımından çok zayıf ve hastalıklara açık durumda olan Kant, bütün yaşamını boyunca bu durumdan çok sıkıntı çekti. Özellikle gençlik yıllarını anlatmak için "Çok defa hem kendimden hem de dünyadan bıkmış bir haldeydim." dedi.²

1733'te annesinin etkisiyle Frederik Koleji'nde eğitimine başladı. Burada O'nun yeteneklerini ilk fark eden hocası ve aile dostu Albert Schultz oldu; ilk örgün eğitimini O'ndan aldı.³ Kant için bu dönem ilerde öfke ve nefretle andığı bir dönem oldu. Bunda okulunun sıkı disiplini, derslerin ağır yükü ve öğretim şeklinin Kant'a ilgi çekici gelmemesi etkili oldu.

1740'da üniversite öğrenimine başladı. Buradaki hocası Martin Knutzen'in etkisiyle Newton'un fiziğini öğrendi. Bundan sonra Newton'un görüşleri Kant üzerinde derin etkiler bıraktı. 1747'de üniversiteden mezun oldu. Artık özgürlüğüne kavuşmuştu; ancak babasının ölümüyle ciddi bir parasal sıkıntı ile yüz yüze kaldı.

¹ E. Efe Çakmak, "Kant: Filozof Kral", Cogito, Yapı Kredi Yayınları, no: 41-42.

² Heinz Heimsoeth, **Kant'ın Felsefesi**, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007, s. 14

³ Mehmet Emin Erişirgil, **Kant ve Felsefesi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1997, s. 22

Bunun üzerine 1755'te üniversiteye dönene kadar özel öğretmenlik yapmaya başladı. Özel öğretmenli dönemi de tıpkı Frederik Koleji'nde olduğu gibi Kant'ın hoşnutlukla hatırlamadığı bir dönem oldu; ancak geçinmek için bu işi yapmaya mecburdu. Üniversiteye döndükten sonra 15 yıla yakın bir süre üniversitede doçent olarak çalıştı. Doçentlik döneminde bir yandan ağır bir ders yükü ile mücadele ederken diğer yandan kendi çalışmalarını yürüttü.⁴

Yaşamı boyunca bir iki gönül ilişkisi olduysa da hiç evlenmedi. Kant, evliliği şu şekilde değerlendirir: “Kadın, erkeğin yüreğini daraltır. Bir dostun evliliği çoğunlukla bir dostun kaybedilmesi demektir. Kişi evlenmemelidir!”⁵

1755'te profesörlüğe yükseldi ve böylece kendi çalışmalarına daha çok zaman ayırdı. 12 Şubat 1804'te öldü. Ölmeden önce bir dostuna yazdığı mektupta şunları söyledi:

*“Beyler, ölümden korkmuyorum; vakti gelince ölmesini de bilirim. Tanrı şahidim olsun ki, öleceğimi hissettiğim gece yine avuç açacak ve Tanrı'ya övgüler olsun diyeceğim. Ama arkamdan bir iblis yanaşır da, kulağıma, “İnsanları mutsuz ettin” derse, o zaman işler değişir.”*⁶

Özel öğretmenlik döneminde yakınlardaki bir köyde kısa süren özel öğretmenliği bir yana bırakılacak olursa Königsberg'ten hiç ayrılmadı.⁷ Kant'ın biyografisi okunduğunda ilk söylenebilecek şeylerden biri yaşamının “tekdüzeliğidir.” İlginç olan hemen hemen hiçbir şey yaşamamıştır.⁸ Bu konuda saatini Kant'a göre ayarlamak çeşidinden örneklerle dahi rastlanabilir; ancak konu O'nun felsefi görüşleri olduğu zaman bu tekdüzelik kendisini büyük bir “özgünlüğe” bırakır. Bu özgünlük o kadar ileri düzeydedir ki ilerleyen zamanda düşünceler sınıflandırılırken Kant yandaşı veya Kant karşıtı belirlenimiyle ayrımlara gidilir.

⁴ E. Efe Çakmak, **A. y.**, s. 17

⁵ **A. y.**, s. 19

⁶ **A. y.**, s. 26

⁷ Will Durant, **Felsefenin Öyküsü**, Çev. Ender Gürol, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002, s. 255

⁸ Paul Strathern, **90 Dakikada Kant**, Çev. Mehmet Ukşul, İstanbul, Gendaş A.Ş., 1998, s. 7

Kant'ın yaşamına genel olarak bakıldığında söylenebilecek en genel ifade belki de şu olmalıdır: “Kant öğrettiği gibi yaşadı!” Bu ifadeyi açmak için önemli Kant biyografi yazarlarından Jachmann açıklamalarına bakmak yerinde olacaktır:

“... belki de en yüksek duyusal hazzı olan tütün içme konusunda (zavallı adam!), kendine günde tek bir dolu kil pipo içmek için bir düzgü formüle etmişti, çünkü başka türlü nerede duracağını bilmiyordu... Bu yolda sonunda bütün düşünme ve yaşama yolunu us kurallarına bağlamıştı ve bunlara en önemsiz durumlarda da tıpkı en önemli sorunlarda olduğu gibi bağlı kaldı. Eğilim ve itkileri üzerindeki denetimi koşulsuz olduğu için, dünyadaki hiçbirşey onu bir kez kabul ettikten sonra ödevinden ayrılmaya götüremezdi. Yapmayı istemiş olmadığı hiçbirşeyi yapması ve istenci özgürdü, çünkü usunun yasasına bağımlıydı. Başkaları tarafından istencine boyun eğdirme ve onu başka türlü güdüleme yönündeki tüm girişimler boşunaydı; belli bir ussal düşünce sürecinden sonra karar vermiş olduğuna sıkıca sarılırdı, ve giderek eğilimlerin ve izin verilebilir amaçların ona başka türlü davranmasını salık verdiği zaman bile, kendine dayatmış olduğu ödevde diretirdi.”⁹

Bundan sonra Kant'ın felsefesinin incelenmesine geçilecektir. Kant'ın felsefesinin genel adı eleştiri (kritik) felsefesidir. Kant, özgün düşüncelerini bu dönemde ortaya koymuştur; ancak filozofun buraya gelmeden “eleştiri öncesi” denilen bir geçiş dönemi vardır ve Kant'ı anlamak için bu dönemi de bilmek gerekmektedir.

⁹ Walter Kaufmann, **İnsanı Anlamak**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1997, s. 141

B) ELEŞTİRİ ÖNCESİ DÖNEMİ

Kant, bu dönemde insan sorunundan uzaktır ve doğa bilimleriyle ilgilenmektedir. Bunda üniversitedeki hocası Knutzen'in O'nu Newton'un eserleriyle tanıştırmasının ve Kant'ın Newton'un sisteminden çok etkilenmesinin payı büyüktür. Böylece filozof, bu dönemde gök cisimlerinin başlangıcını, kendisini deneyimlerimize sunan doğa düzeninin oluşumunu mekaniğin ilkelerine göre anlamayı amaç edinmiştir.¹ Dünyanın fiziksel özellikleri, evrenin oluşumu, fizik üzerine görüşler, kuvvet, hareket, tözlerin etkileşimi, mantık, metafizik, Tanrı, uzam bu dönemde ilgilendiği konular arasındadır.²

1747'de ilk çalışmasını, "Canlı Kuvvetlerin Doğru Olarak Değerlendirilmesi Hakkından Düşünceler" adıyla yazar. Burada Kant, Leibniz ve Descartes'ın canlı kuvvetlerin değerinin değerlendirilmesindeki görüşlerini inceler ve ikisinin ortası bir yol bulmaya çalışır.³

Kant'ın eleştiri öncesinin ilk büyük çalışması "Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı" dır. Kant bu yapıtta, Newton'un doğa ilkelerinden kalkarak bu ilkeleri evrenin oluşuna uygulamaya çalışır. Ayrıca yeni bir düşünce de geliştirmiştir: Bizim güneş sistemimizin dışında sabit yıldızlarda da aynı uyumlu düzen vardır. Samanyolu sabit yıldızların ve sayısız yıldız sistemlerinin bir yığınıdır.

Kant, evreni zaman ve mekan içinde cisimler ve cisimlerin hareketlerinden oluşan bir bütün olarak kavrar. Bu bütünde egemen olan yasa Newton'un çekim yasasıdır. Maddenin çekme ve itme kuvveti, bütün olayları düzenleri açıklayan kuvvetlerdir.⁴

Kant, bu evren sistemi içinde bir plana göre hareket eden tanrısal bir gücün etken olduğunu düşünmez. Evrendeki bu oluş, maddenin güçleri ve yasalarının etkisi ile olup biter; bu olup bitme de sadece Newton'un saptadığı yasalara göre olur. Bütün evrensel düzenler, evrensel işleyişin, mekanik nedenselliğin ürünüdür. Kant, Gökler Kuramı adlı çalışmasında bununla ilgili olarak derki: "Bana maddeyi verin,

¹ Heinz Heimsoeth, **Kant'ın Felsefesi**, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007, s. 28

² Özgünç Güven, "**Kant'ın Eleştiri Öncesi Bilgi ve Bilim Görüşü**", İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006, s. 8

³ Mehmet Emin Erişirgil, **Kant ve Felsefesi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1997, s. 38

⁴ Immanuel Kant, **Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı**, Çev. Seçkin Selvi, İstanbul, Morpa Kültür Yayınları, 2003, s. 70

ondan bir dünya kurayım!”⁵ Bunun anlamı, evren, maddenin ve hareketin temel yasalarıyla açıklanabilir. ⁶

Gençlik döneminin ikinci yapıtı “Fizik Monadoloji”dir. Kant, gençlik döneminde Leibniz ile başlayıp gelen Alman metafizik geleneğinde yer alır. Monad kavramı, Leibniz’in ortaya attığı birlik ifade eden cevher ilkesi anlamı taşır. Leibniz’in felsefesini inceleyip onu tanıtan Wollf ve O’nun ardılları monadları fizik ve ruh olarak ayırır. Doğa bilgini Kant’ın ilgisi yalnızca fizik monadlara olur. Fizik Monadoloji’de de Leibniz - Wollf okulunun metafiziğini Newton’un doğa ilkeleri ve geometrisiyle birleştirmeyi amaçlar. ⁷

Gençliğinin üçüncü yapıtı “Metafizik Bilginin İlk İlkelerinin Aydınlatılması” metafizik üzerine bir çalışmadır. ⁸ Bu yazısında Kant, doğanın en genel ilkeleri olan zaman, mekan ve maddenin en genel kuvvetlerini varlığın en genel ve en yüksek ilkeleri olan özdeşlik, çelişmezlik ve yeter-neden ilkesinden çıkartmaya çalışır. ⁹

1760’dan itibaren Kant doğa bilimlerinden giderek uzaklaşarak Tanrı sorunuyla ilgilenmeye başlar. Bu yöndeki ilk yazısı “Tanrının Varlığının Gösterilmesi İçin Olanaklı Tek Kanıtlama Temeli”nde Tanrı’nın varlığını felsefi kanıtlamalarla göstermeye çalışır. ¹⁰ Bir bakıma bu çalışma, bilimsel açıklamayla inancı uzlaştırma çabası taşır. ¹¹

1770’e gelene kadar çeşitli yazılar yayımlayan Kant’ın bu yılda yazdığı “Duyulur Dünya ile Düşünülür Dünyanın Form ve İlkeleri Üzerine” adlı yazısı O’nun gelecekteki eleştiri (kritik) felsefesinin belki de ilk taslağı, öncüsüdür. Bilgi teorisi üzerine olan bu yazıda Kant, iki dünyayı birbirinden ayırır. Duyulur dünya, insan gibi sınırlı ve duyulara bağlı olan varlıklara dayanan dünyadır. Kendisini bize gösteren dünya yalnızca bir görünüş dünyasıdır. Duyulur dünyada zaman ve mekana bağlılık vardır. Zaman ve mekan da kendi başına var olan şeyler olmayıp insanın

⁵ Kant, **a.g.e**, s. 51

⁶ Ernst Cassirer, **Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi**, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1996, s. 58

⁷ Heinz Heimsoeth, **Kant’ın Felsefesi**, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007, s. 32

⁸ Özgüç Güven, “**Kant’ın Eleştiri Öncesi Bilgi ve Bilim Görüşü**”, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006, s. 30

⁹ Gerhard Funke, “Geleneksel Mantıktan Kant’ın Transsendental Mantığına”, Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu yayınları, Ocak 1997, s. 97

¹⁰ Ernst Cassirer, **Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi**, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1996, s. 68

¹¹ Güven, **A. y.**, s. 36

bilgi edinme yetisinin birer formudur. Dolayısıyla duyulur dünya, insanın bilme yetisine ait zaman ve mekan formlarına bürünen görünüş dünyasıdır. Düşünülür dünyada ise artık, zaman ve mekan formları yoktur. Başka bir yönüyle de bu dünya duyulara bağlı, onlarla sınırlandırılmış değildir. Düşünülür dünyanın form ve ilkeleri, duyulur dünyadan bambaşkadır.¹²

Kant bundan sonra yaklaşık on yıl sürecek yazınsal anlamda bir suskunluğa girer ve kendi özgün felsefesini oluşturmaya başlar. Nihayet 1781’de “Saf Aklın Kritiği”ni yayımlayarak artık kendi yolunda yürüyen ve kendi felsefesini geliştiren bir düşünür olur. Eleştiri (kritik) olarak adlandırılan bu dönem, Kant’ın üç büyük eseri incelenerek ortaya konulmaya çalışılacaktır.

¹² Heinz Heimsoeth, **Kant’ın Felsefesi**, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007, s. 61

B) ELEŞTİRİ DÖNEMİ

Burada olduğu gibi neredeyse tüm çalışmalarda Kant'ın felsefesi incelenirken bu felsefeyi iki döneme ayırmak tercih edilir. Bu aslında bir tercih olduğu kadar bir zorunluluktur da; çünkü Kant'ın felsefi yönü böylesi bir ayrımı bir bakıma zorunlu kılar. Bu dönemlerden ilki yukarıda ana çizgileri göz önüne serilen eleştiri öncesi dönemdir; diğeri de saf aklın eleştirisi ile başlayan eleştiri dönemidir. Her iki dönem için yapılan adlandırmada anahtar kavram, “eleştiri (kritik)” kavramıdır. Eleştiriden Kant'ın anladığı kitapların ya da sistemlerin bir eleştirisi olmayıp genel olarak akıl yetisinin deneyden bağımsız olarak elde etmek istediği bütün bilgiler bakımından bir eleştirisidir. Dolayısıyla eleştiri, genel olarak metafiziğin olanaklı olup olmadığı sorusunun çözülmesi ve metafiziğin hem kaynaklarının hem de sınırlarının belirlenmesidir.¹ Kant için eleştiricilik (kritisizm), insan aklının sınırlarını ve insan bilgisinin olanaklarını araştırmaktır. Kant'a göre bilgi sorununun çözümü, insan aklının ilkece neyi bilip neyi bilemeyeceğın sınırlarının çizilmesine bağlıdır.²

Kant, “eleştiri” olarak adlandırdığı yeni yöntemini felsefede o güne kadar kullanılan iki yöntemin karşısına koyar: Dogmatik ve septik yöntemler. Kant'tan önce, bilgi teorisi söz konusu olduğunda felsefe geleneğinde rasyonalizm (akılcılık) ve empirizm (deneycilik) olmak üzere iki akım egemendi. Dogmatik yöntem, rasyonalizmin; septik yöntem ise empirizmin bir yöntemidir. Dogmatizme karşı eleştirici saldırıları olan Kant, “yüksek kuleler bana göre değil!” der. Ama septisizme varan yalın empirizme de karşıdır.³ Kant, bu iki akımın da kendisi için kabul edilebilir açıklamalarını geliştirmiş, kabul etmediği, yeterli bulmadığı açıklamalarının eksiklerini göstererek kendi felsefesini oluşturmuş ve buna eleştirel (kritik) felsefe adını vermiştir.⁴ Bu felsefenin ilk yapıtı, Saf Aklın Eleştirisi'dir.

1) Saf Aklın Eleştirisi: Kant, saf aklın eleştirisinden deneyden bağımsız olarak aklın ulaşmaya çalıştığı her türlü bilgi bakımından akıl yetisinin bir eleştirisini anlar. Böylece, metafiziğin olanaklı olup olmadığının araştırılmasını ve

¹ Bedia Akarsu, **Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1998, s. 17

² Abdülbaki Güçlü “v.d”, **Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002, s. 466

³ Akarsu, **a.g.e.** , s. 18

⁴ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2005, s. 593

bunun sınırlarının belirlenmesini ister. Akıl neyi başarıp neyi başaramaz? İnsan aklının gücü nereye kadardır? Deneyin her türlü imkanından yoksun kalındığında akıl ile nereye kadar iş görülebilir?... çeşidinden sorular, burada incelenir.⁵

Kant, felsefesinde önemli bir yeri olan aklı iki anlamda kullanır. İlki, geniş anlamda bağıntılar ve yasalar kuran bilgi yetisi; diğeri, dar anlamda anlama yeteneğinden ayrı düşünülen akıl. İnsan aklı aslında tekdir; ancak teorik ve pratik olmak üzere ayrı iki işlem alanı vardır. Akıl sahibi olan insanda bu iki alan bir uyum içinde birleşmiştir. Kant'ın terminolojisinde sık geçmesi nedeniyle “Saf (salt) kavramına da kısa bir tanım vermek gerekirse Kant, bu kavramı, deneye bağlı olmayan dolayısıyla ondan çıkarılmayan anlamında kullanır. Saf olana empirik olan karışmamıştır.⁶

“Ne bilebiliriz?” sorusuna cevap arayan bu yapıtta teorik aklın bir eleştirisini yapan Kant, işe metafiziği inceleyerek başlar.⁷ Bu amaçla da “Bilim olarak bir metafizik mümkün müdür değil midir?” sorusunu sorar.⁸ Kant'a göre metafizik, temelini insan aklının varlık yapısında bulur. Metafizik sorular, adeta durduk yere ortaya çıkmış, gelişigüzel sorular değildir; tabir doğru ise akıl, kendini bu tür soruları sormak zorunda hissetmektedir.⁹ Bu bağlamda Kant “Saf Aklın Eleştirisi”ne daha önsözünde şu cümlelerle başlar:

“İnsan aklı bilgilerinin bir çeşidinde (türünde), sormaktan kaçınmadığı sorular yüzünden tedirgin olmak gibi, garip bir alınyazısına sahiptir; gerçi bu sorular aklın kendi yapısından çıkarlar...”¹⁰

Ancak Kant'ın yapıt boyunca da göstereceği gibi eğer akıl, dolayısıyla da insan kendini korumak istiyorsa bu tür sorulardan uzak durmalıdır. Çünkü insan aklının kolu, bu soruları cevaplayabilecek alana uzanmayı başaramaz.

⁵ Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi: Kant**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2004, s. 45

⁶ Bedia Akarsu, **Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1998, s. 21

⁷ Lucien Goldmann, **Kant Felsefesine Giriş**, Çev. Afşar Timuçin, İstanbul, Metis Yayınları, 1983, s. 13

⁸ Akarsu, **a.g.e.**, s. 17

⁹ Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi: Kant**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2004, s. 35

¹⁰ Immanuel Kant, **Seçilmiş Yazılar**, Çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984: 45

“...ama bunlara akıl yanıt veremez; çünkü bu soruların yanıtlanmaları insan aklının her türlü gücünü aşarlar.”¹¹

Ancak bunları söyleyen Kant’ın, metafiziğin incelediği konuların önemini inkar ettiği düşüncesi oluşmamalıdır. Kant, sadece o günkü haliyle metafiziğin güvenilirliğini yitirdiğini düşünür. Bu da belli ölçülerde anlaşılabilir bir şeydir; çünkü döneminin doğal bilimleri ve matematiği önemli gelişmeler kaydeder ve bu alanlarda ciddi bir bilgi birikimi oluşur. Buna karşılık metafizik adeta sonu gelmez bir tartışma alanı olarak görülür. Şöyle der Kant:

“Tek bir kitabı göstermek ve, bir Öklides’i gösterir gibi, Bu metafiziktir, burada bilimin en soylu nesnesini, bir en yüksek Varlığın ve gelecekteki bir dünyanın saf akıl ilkeleri tarafından sunulan bilgisini bulacaksınız demek olanaksızdır... Niçindir ki burada henüz güvenilir bir bilim yolu bulunmuş değildir? Yoksa böyle bir yolu bulmak olanaksız mıdır?”¹²

Bu sorununun çözümü için Kant, insan bilgisinin salt akla dayanan kavramları olduğunu belirterek işe başlar. Mantık ve matematiğin kavramları bu türdendir; deneye ve deneyime dayanmadan salt akla dayanırlar. Bu durum, Kant’ın bilgiyi salt ve empirik olarak ayırmasına yol açar. Kant’ın terimleriyle söylenirse a priori ve a posteriori bilgi. Kant için a priori bilgi, asıl bilgidir ve deney ile deneyimden bağımsızdır. Zorunluluk ve genellik bu bilginin özünde vardır. A posteriori bilgi ise deneye ve deneyime dayanan bilgidir; belli bir zamanda olup biteni verir. Ancak bu bilgi ayrımında Kant, çok önemli bir saptama yapar ki, o da a priori bilginin ancak bilgi yeteneğimizin deneyim yoluyla uyandırılıp çalışmasıyla gerçekleşebileceğidir.¹³

Deneyim ise duyu verilerinin bir yığını olarak ve bir birleştirme, birbirine bağlama olarak ikiye ayrılır. Deneyimde bütünü görme ve kavrama olması için onun maddesi olan duyu verilerinin bilgi formlarıyla birleştirilmesi gerekir. Peki, bu bilgi formları nelerdir? İşte Kant buna, insan aklının bilgi formlarını araştıran bu çözümlemeye, “Transendental Felsefe” adını verir. Bunun yanında yargıları da “analitik ve sentetik yargılar” olarak ayıran filozof, analitik yargıları açıklayan,

¹¹ Kant, **a.g.e.** , s. 45

¹² Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi: Kant**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2004, s. 46

¹³ Gilles Deleuze, **Kant Üzerine Dört Ders**, Çev. Ulus Baker, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007, s. 17

sentetik yargıları ise bilgiyi artıran, genişleten yargılar olarak tanımlar.¹⁴ Kant felsefesinin bu temel kavramları ileriki bölümlerde incelenecektir.

Zaman ve mekan duyulara dayanan her türlü algının a priori formlarıdır.¹⁵ Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nde zaman ve mekanı duyu algısının formları olarak ileri sürmesi, her ne kadar daha önceki eserinde bu konuyu işlemişse de, çok özgün bir açıklamadır.

Konuyu biraz daha açmak gerekirse; bütün bilgide, bu bilgi yalın ya da soyut olsun, iki ayrı yan vardır: Algı ve kavram. Başka bir ifadeyle duyulara verilen bilgi ile anlama yeteneğinin düşünceyle bağlar kuran yanı. Kant, bunu şöyle ifade eder: “Algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kördür.”

Salt anlama yetisinin, duyulardaki formlara (zaman ve mekan) benzer temel kavramları vardır. Bunlara Kant, “kategoriler” der. Kategorilerin tablosu, on iki düşünme formundan oluşur ve dört grupta toplanır.

Salt Aklın Eleştirisi'ni buraya kadar özetlemeye çalıştıktan sonra ikinci eleştiriye, Pratik Aklın Eleştirisi'ne geçebiliriz.

2) Pratik Aklın Eleştirisi: Kant, Pratik Aklın Eleştirisi'sinin ön sözünde kitabı yazmasındaki amacı şöyle anlatır:

“... yapması beklenen, yalnızca saf pratik aklın varolduğunu ortaya koymaktır; bu amaçla aklın bütün pratik yetisi eleştiriyor. Bunu başarabilirse, aklın böyle bir yetiyle (Teorik akılda olduğu gibi), sırf kendini bilmezlik sonucu sınırlarını aşıp aşmadığını anlamak için, saf yetinin kendisini eleştirmenin gereği kalmayacaktır; çünkü akıl, saf akıl olarak gerçekten pratik olduğunda, gerek kendi gerçekliğini, gerek kavramlarının gerçekliğini yapıp etmeyle kanıtlar; onun bu gerçek olma olanağına karşı çıkan bütün uydurma akılyürütmeler de boşunadır.”¹⁶

Kant'ın akıl ayrımında ikinci kısmı oluşturan pratik akıl ile burda esas itibariyle yapılan bir ahlak felsefesidir. Kant'tan önce genel olarak pratik aklın

¹⁴ Gilles Deleuze, **Kant Üzerine Dört Ders**, Çev. Ulus Baker, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007, s. 36

¹⁵ Heinz Heimsoeth, **Kant'ın Felsefesi**, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007, s. 78

¹⁶ Immanuel Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999, s. 3

anlamı, mutluluğa ulaşmada ya da faydayı elde etmede arandı. O, bu görüşleri salt deneyim alanını esas aldıkları için yadsır.¹⁷ Pratik aklı kendi içinde teknik pratik akıl (gerçek bilgiyi kullanan akıl) ve salt pratik akıl (istenci yöneten akıl) olarak ayırır.¹⁸ Mutluluk ve yararcılık görüşünün karşısına O, insanın hayat anlayışındaki ahlaklılığı koyar. Salt pratik aklın alanı, ahlak bilgisinin alanıdır. Salt pratik aklın eleştirisi, Kant'ın ahlak felsefesidir.

Bu ahlak felsefesinde Kant, ilerleyen bölümlerde de inceleneceği gibi, hipotetik ve kategorik buyruk ayrımı yaparak işe başlar. Hipotetik buyruklar, içinde bir “eğer” gizleyen buyruklardır. Kategorik buyruklarda ise bir eğer yoktur; sadece buyururlar. Ahlak buyrukları, kategoriktir; yarar ve çıkar gözetmezler; buyrulanın yapılmasını isterler. Kant, salt pratik aklın yönettiği eylemlere, “ödeve dayanan eylemler” der.

Kant için en yüksek ahlak yasası şöyledir: “ Herkes öyle hareket etmelidir ki onun bu hareketi her zaman genel bir yasanın ilkesi olsun!” Aynı bağlamda ikinci yasa ise şudur: “Öyle hareket etki, insan olmayı hem kendinde hem de diğer insanların her birinde amaç olarak alsın!”¹⁹

Ahlak felsefesinde insanın özgürlüğünü ele alan ve bu özgürlüğü göstermeye çalışan Kant için insanın özgür olduğu bilgisinin kaynağı, onun içinde duyduğu “Yapmalısın!” buyruğundadır. “Yapmalısın, çünkü yapabilirsin!” Eğer insan aklında böyle bir ahlak yasası olmasaydı insanın özgür olduğunu savunması mümkün olmazdı.²⁰ Ahlak yasası, insanın özgür olduğuna dair bilginin temelidir.

Buraya kadar özetlenen görüşleriyle Kant, üç soruya cevap vermiş oldu.

- 1) Ne bilebiliriz? “ Deneyimin mümkün olduğu alanda bilgiye sahip olabiliriz. Bu alanın dışında bir bilgi elde edemeyiz.”
- 2) Ne yapmalıyız? “ Bu sorunun cevabını Kant'ın ahlak felsefesi, en yüksek noktasında amaçlar ülkesine varılan ahlak metafiziği verir.”

¹⁷ Lucien Goldmann, **Kant Felsefesine Giriş**, Çev. Afşar Timuçin, İstanbul, Metis Yayınları, 1983, s. 180

¹⁸ Heimsoeth, **a.g.e.**, s. 120-121

¹⁹ Heimsoeth, **a.g.e.**, s. 127

²⁰ Cengiz İskender Özkan, “Kant'ın Pratik Felsefesi”, Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu, Ankara, Vadi Yayınları, Kasım 2006, s. 322

- 3) Ne umabiliriz? “Beklentilerimiz ahlaklı hareketin kendisinden doğabilir, doğmalıdır; çünkü insan aklının son amacı bilgide değil eylemde, istemede gerçekleşir.”

3) **Yargı Gücünün Eleştirisi:** Kant, ikinci eleştirisinde pratik aklı, teorik akıldan daha üstün gördüğünü söyler. Başka bir ifadeyle filozof, doğanın ahlaki düzene uyması gerektiğini vurgular; ancak ahlaki alanın üstünlüğünü gösterecek ve bu iki sahayı birleştirecek bir ilkenin olması gerekir. Son eleştiri bu amaçla kaleme alınmıştır.

İlk soru şudur: “Anlama yetisinin a priori kavramlarını saptamanın bir yolu var mıdır?” Kant, bu yolu “yargı yetisinde” bulur. Kant için yargı yetisi, düşünce gücü ile aynıdır.²¹ O’na göre anlama yetisinin tüm işlemleri yargılara indirgenebilir. Öyle ki anlama yetisini yargı gücü olarak sunmak mümkündür; çünkü yargı, bir düşünme gücüdür.

O zaman yargı nedir? Düşünmede algıdan alınan şeyler, bir takım kavramlar altında toplanır.²² “Bu yazı tahtası siyahtır.” önermesinde “bu yazı tahtası” kavramı “siyah” kavramı altında toplanır. Bu kavram altına koymaya “yargı” denir. Yargıda bulunmak, değişik tasarımları tek bir bilgi oluşturmak için kavramlar aracılığıyla birleştirmektir.²³ İnsanın bütün düşünceleri yargılar şeklinde ortaya çıkar.²⁴

Anlama yetisinin işi yargıda bulunmaktır. Yargıda bulunmak ise bir birleştirmedir. Bu birleştirmede çeşitli yollar (yargıda birlik işlevleri) vardır. Bu yollar, anlama yetisinin a priori yapısını sergiler.²⁵

İnsan, doğadaki olayları birbirini doğuracak şekilde birbirine bağlar. Ahlak yasaları ise amaçlılık yasalarıdır. Doğanın nedenselliği ile ahlakın amaçlılığı nasıl birleştirilebilir? İşte insan zihninin böyle bir soru sorması ve nedenselliğin amaçlılığa tabi olabileceğini düşünmesi onun yargı yetisini kullanmasıdır; çünkü yargı, bir düşünce diğerine oranlandığında onun diğerine bağlandığını düşünme ve anlamaktır.

²¹ Gilles Deleuze, **Kant’ın Eleştiri Felsefesi**, Çev. Hüsen Portakal, İstanbul, Cem Yayınevi, 2002, s. 73

²² Immanuel Kant, **Prolegomena**, Çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, s. 50

²³ Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi: Kant**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2004, s. 88

²⁴ Bedia Akarsu, **Immanuel Kant’ın Ahlak Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1998, s. 34

²⁵ Copleston, **a.g.e.** , s. 89

Bu nedenle teorik alanın pratik alana ya da nedenselliğin amaçlılığa nasıl bağlanabileceği ancak yargı gücünü inceleyerek anlaşılabilir.²⁶

Kant, sonuncu eleştirisinde insan düşüncesinin iç içe girmiş çeşitli ilgilerini bir birlik halinde ele alıp birbirine bağlar. Başka bir ifadeyle bunların hepsini, yöntem bakımından birlik gösteren bir görüş altında toplar. Kant, bu toplama işlemine “bükümlü yargı gücü” der. Bu yapıtta Kant, insan hayatının ve felsefi araştırmalarının doğal (başımın üstündeki yıldızlı gökyüzü) ve akıl dünyası (içimdeki ahlak yasası) alanını insanın varlık bütününde bir araya getirmek ister.²⁷

Bu amaçla Kant, yargıyı belirleyici yargılar ve amaçlılık yargıları olarak ayırır. Bu yargılar ile duyulur dünyanın en genel yasaları a priori olarak kurulabilir. Saf aklın eleştirisinde yapılan budur. Amaçlılık yargıları ise somut olaylar içinde genel yasayı bulmaya çalışır; fakat amaçlılık yargıları, a priori ilkelere dayalı değildir. Yargı gücünün eleştirisi bu türden yargıları genel ve zorunlu yapan şartları araştırır.²⁸

Amaçlılık yargıları, iki çeşittir. Zihin, doğanın bölümleriyle kendisi arasında bir ahenk, uyum bulur. Bu uyum, zihne bir haz verir. Ters durumda yani uyumsuzluk durumunda ise acı duyar. Başka bir ifadeyle insanda doğadaki güzelliğe dair bir yargı, estetik meydana gelir.²⁹

Kant, burada estetik teorisini temellendirirken güzeli ve sanatı açık olmayan bir bilme tarzı olarak gören rasyonalist görüşü eleştirmenin yanında estetik deneyimi, insan doğasına ve onun duyu kapasitesine bağlayan empirist görüşü de eleştirir. Kant için estetik deneyim, bir nesnenin izlenilmesi sırasında hayal gücü ve anlama yetisi arasında meydana gelen uyumdan doğan bir hoşlanmanın hissedilmesidir.³⁰ Yetiler arasındaki bu uyum duygusu, nesne ile bütünüyle bir tasarım ilişkisini içerir. Estetik deneyim, bir bilme tarzı olamaz. Estetik hoşlanma da ilgiden bağımsız bir hoşlanmadır.³¹

²⁶ Mehmet Emin Erişirgil, **Kant ve Felsefesi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1997, s. 314

²⁷ Heinz Heimsoeth, **Kant’ın Felsefesi**, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007, s. 148

²⁸ Immanuel Kant, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2006, s. 14

²⁹ Erişirgil, **a.g.e.**, s. 315

³⁰ Veysel Atayman, **Aklın Sınırları: Kant Felsefesine Giriş**, İstanbul, Donkişot Güncel Yayınlar, 2005, s. 151

³¹ Taylan Altuğ, **Kant Estetiği**, İstanbul, Payel Yayınevi, 2007, s. 12

Bu hoşlanma, hayal gücü ve anlama yetisinin karşılıklı ilişkisine dayandığı gibi tümel olarak iletilebilir bir duygudur da. “Güzel üzerine estetik yargı, hem öznel, yani hiçbir kavram içermeyen, ama hem de tümel olarak geçerlilik talebinde bulunan bir yargıdır.”³² Böylece, estetik ülkesinin sınırları, teorik ve pratik anlama yetisinden bağımsız olarak, kendi ayakları üzerine kurulur.

İnsan bazen anlama yetisi ile doğanın bölümleri arasında değil de doğrudan doğruya doğanın kısımları arasında bir uyum arar. Buradan çıkartılan yargılara Kant, teleolojik yargılar der. Kant, teleolojik yargılar adı altında bilgi ve bilgi alanının kavramlarını işler.³³

Kant’ın eleştiri felsefesi üç ana kitabı bağlamında incelendikten sonra Kant’ın felsefesinin bazı temel kavramları, bu felsefenin daha iyi anlaşılması için özetlenecektir.

³² Altuğ, a.g.e. , s. 13

³³ Heinz Heimsoeth, **Kant’ın Felsefesi**, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007, s. 166

C) KANT'IN FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAMLARI

1) Transendental Felsefe: Kant, çağına kadar etkisini devam ettiren rasyonalist (akılcı) ve empirist (deneyci) görüşlerden sakınmak ister;¹ çünkü aklın kendisine sınırlarını bilmeden, bütünüyle yanılmaz bir yol gösterici olarak görülmesini abartılı bulur. Benzer şekilde, insanın bütün bilgisini deneye ve deneyime indiren empirist görüş de Kant'a göre eksiktir. O halde yapılması gereken "Neyi bilebiliriz?" sorusuna yeni bir cevap vermektir. İşte bu cevabı arayan felsefeye Kant, transendental felsefe der. Bu amaçla metafizik bilginin (dünyanın, Tanrı'nın ve ruhun gerçek doğasının, evrenin öncesi ve sonrası hakkında yalnızca akli kullanarak bilgi elde etme çabası olarak) mümkün olup olmadığını araştırır. Kant'ın terimleriyle söylenirse bilginin a priori formlarını araştırır.

Transendental felsefenin en önemli sorusu "Sentetik a priori yargılar mümkün müdür?" sorusudur.² Eğer metafizik, güvenilir bir bilgi kaynağı olmak istiyorsa sentetik a priori yargılara dayanmalıdır. Kant, sentetik apriori yargıların olduğunu düşünür. Örneğin doğa bilimlerinin dayandığı nedensellik, etki-tepki, doğada hiçbir şeyin kaybolmadığı gibi ilkeler deneyimlerin bir araya toplanmasından çıkarılamaz; aksine tek tek algıların, deneyimlerin değerlendirilmesi bunlara dayanır. Matematiğin yargıları da deneyime dayanmayan sentetik a priori yargılardır.³ Doğa bilimleri ve matematikte sentetik a priori yargıların olduğuna Kant'a göre şüphe yoktur; metafizikteki durum ise problematiktir, yoklanması gerekir.⁴

İşte insan aklının sınırlarını araştıran bu felsefe, transendental felsefedir.

2) Akıl: Kant'ın felsefesinin iki konusu vardır: Doğa ve ahlak. Bir yanda var olan her şey yani doğa, diğer yanda ise olması gereken şey ya da özgür davranışlar alanı yani ahlak. Bilginin temeli deneye dayanırsa o bilgi empiriktir. Saf

¹ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2005, s. 593

² Howard Caygill, **A Kant Dictionary**, Oxford, Blackwell Pub., 1995, s. 402

³ Immanuel Kant, **Prolegomena**, Çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, s. 16

⁴ Heinz Heimsoeth, **Kant'ın Felsefesi**, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007, s. 77

akla ya da aşağıda açıklanacağı üzere a priori ilkelere dayanırsa o bilgi metafiziktir.⁵ Salt felsefenin de iki konusu vardır: Doğa (var olan), ahlak (olması gereken). Böylece insana olanı bildiren teorik akıl yanında bir de olması gerekeni bildiren pratik akıl vardır.

Teorik akıl, var olana bilme yeteneğidir. Deneyden bağımsız olduğu için “saf” dır ve teorik akıl, a priori bilgi verir.⁶ Kant, bütün akıl eleştirisinde “saf” kavramların ve idelerin ancak deneyle birlikte olunca bilgi vereceklerini, bunların kendi başına bilgi veremeyeceğini göstermiştir. Kendinden önceki metafizik düşüncelerin sandığı gibi yalnızca akla dayanarak a priori düşünme ile varlık sorunlarının temellendirilemeyeceğini, bu tür bir metafiziğin mümkün olmadığını göstermiştir.

Pratik akılda, başka bir ifade ile olması gerekeni bilme ve onunla pratik davranışları yönetme yeteneğinde ise teorik aklın içinde bulunduğu bu tehlike yoktur; çünkü pratik akıl kendisinin ve kavramlarının gerçekliğini olaylarla kanıtlar. Öyleyse eleştiri kendini salt pratik aklın bulunduğunu öne sürmekle sınırlandırmak zorundadır. Bu yüzden Kant, araştırmalarında ağırlığı saf pratik akıl yerine pratik akla verir. O’nun araştırdığı aklın pratik yetisi yani doğrudan doğruya ahlak yetisinin kendisidir.

3) A priori ve A posteriori Bilgi: Kant, bütün bilgilerimizin deneyle başladığından kuşku duymaz. Zaman bakımından deneyden önce gelen hiçbir bilgi yoktur. İnsan birçok tümel kavramları düşünmeden, onlara ulaşmadan önce görür, işitir. Doğuştan gelen kavramlardan kastedilen “her türlü deneyden önce var olan birtakım kavramlar” ise Kant göre böyle bir şey yoktur; ancak her bilgi, zaman bakımından deneyle başlarsa da bütün bilgi deneyden çıkmaz. Kant’ın ifadesiyle “*Tüm bilginizin deneyim ile başladığı konusunda hiçbir kuşku olamaz... Ama tüm bilginizin deneyim ile başlıyor olmasına karşın, bundan tümünün deneyimden doğduğu sonucu çıkmaz.*”⁷ Aklın deneyden almadığı ve doğrudan

⁵ Immanuel Kant, **Prolegomena**, Çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, s. 80

⁶ Gilles Deleuze, **Kant’ın Eleştiri Felsefesi**, Çev. Hüsen Portakal, İstanbul, Cem Yayınevi, 2002, s. 39

⁷ Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi: Kant**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2004, s. 52

doğruya kendisinden çıkardığı bilgiler de vardır.⁸ Bu bilgilere Kant, “a priori bilgi” der ve bunları “a posteriori” bilgiden yani kaynağını deneyde bulan empirik bilgiden ayırır. Örneğin, kırmızı rengini bilmek için insanın bunu daha önceden görmesi gerekir. Ama “birlik”, “nedensellik” gibi kavramlar, kırmızıyı görmek gibi görülemez. Üşümesinin havanın soğuk olmasından kaynaklandığını bilen insan, havanın soğuk olmasıyla üşümesi arasındaki bu bağlantıyı, nedenselliği gösteremez.⁹

A priori bilgi, duyu deneyine hiç başvurmada yalnızca akıl ve onun etkinliğiyle elde edilen bilgidir.¹⁰ Bir şeyi a priori olarak bilmek demek, onu dış dünyada deneyimden geçirmeden ve test etmeden bilmek demektir. Dolayısıyla bu bilgi, insanın yaşadığı dünyaya bağlı olmayan bir bilgidir. Böyle olunca a priori bilginin geçersiz kılınması da mümkün olmaz; çünkü onun karşılığı olabilecek bir tecrübe yoktur. Kant’a göre a priori bilgi, arı, evrensel ve zorunlu bir bilgidir. A priori bilginin bu özellikleri, duyuların bu bilgiye karışmamasından ve açık seçik bir bilgi olmasından gelir.¹¹ Kant, a priori bilgiyi saf olmayan a priori bilgi ve saf olan a priori bilgi olarak ayırır. Saf olmayan a priori bilgi, bir ölçüde de olsa empirik olan ile karışmıştır. Örneğin, “Her değişimin bir nedeni vardır.” önermesi saf olmayan a priori bir bilgidir; çünkü bu önerme, deneyden çıkarılabilen bir kavramdır. Saf a priori bilgiye empirik olan hiçbir şekilde karışmamıştır. Bu saf bir bilgidir. Saf bir bilgiyi empirik olandan ayıracak kavramlar ise “zorunluluk” ve “tümellik” kavramlarıdır. Bir önerme zorunlu olarak düşünülürse o, a prioridir; çünkü deneyin gösterdiği önerme zorunlu olamaz. Deney bir şeyin “şu şekilde” olacağını gösterse dahi başka türlü olamayacağını öğretmez. Öyleyse nerde zorunluluk varsa orada a priorilik vardır. Benzer şekilde deney yargılarına kesin bir tümellik verilemez. Bir yargıya, kesin bir tümellik veriliyorsa bu yargı deneyden türetilmiş olmayıp saf a priori içeriktedir. Böyle olunca “zorunluluk ve tümellik” a priori bir bilginin güvenilir belirtileri olur.¹²

A posteriori bilgi, duyu verisine dayalı deney ve deneyimden üretilen bilgidir. Bir şeyi a posteriori olarak bilmek demek, o bilginin duyuları aracılığıyla dış

⁸ A.e. , s. 47

⁹ Bedia Akarsu, **Immanuel Kant’ın Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1998, s. 21

¹⁰ Copleston, **a.g.e.** , s. 52

¹¹ Abdülbaki Güçlü “v.d”, **Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002 , s. 2

¹² Bedia Akarsu, **Immanuel Kant’ın Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1998, s. 21-22

dünyada test edilebilmesi demektir. A posteriori bilgi, insanın yaşadığı dünyaya bağlı olan bu yönüyle doğruluğunun ya da yanlışlığının sınanmasına imkan olan bilgidir. A priori bilginin aksine, a posteriori bilgi tümel ve zorunlu değildir. Bilginin tümel ve zorunlu olması, bu ikisi arasındaki temel ayrımı oluşturur.¹³

Kant, a priori bilgiyi diğerine üstün tutar. Yukarıda da belirtildiği gibi a priori bilgi, tümel ve zorunlu bir bilgidir. Bu iki özellik, a priori bilgiye doğruyu, hakikati öğrenmede tek geçerli bilgi olma özelliği verir. A posteriori bilgi ise duyu verilerine dolayısıyla kişiye ve duyu verisine bağlı olan objeye bağlı kalmaktadır. Kant'ın transendental felsefesi, a priori bilginin olanaklarını araştırmaktadır.¹⁴

4) Analitik ve Sentetik Yargı: Kant, rasyonalist düşünce ile olan farklılığını göstermek için yargıyı (doğrulama veya yanlışlama edimini) analitik ve sentetik olarak ayırır.

Analitik yargılar, kavramları açıklayan, kavramın tanımında saklı olanı aydınlatan yargılardır.¹⁵ Eğer bir yargıda, yüklem kavramı, özne kavramında içeriliyorsa o yargı analitik bir yargı olur. Örneğin, “Bütün beyaz kuşlar beyazdır.” yargısında yüklem olan “beyazdır”, özne olan “beyaz kuşlar” da içerildiğinden dolayı bu yargı analitiktir. Açıklayıcı yargılar da denilen analitik yargılara Kant'ın verdiği örnek “Bütün cisimler yer kaplar.” dır.¹⁶ Yer kaplama, cisim kavramının kendisinde, tanımında vardır. Böylece analitik yargılar, mantık ilkelerine göre yapılan çözümlemeler olmaktadır. Bu yargıların önemli bir özelliği de, karakterleri gereği tümüyle “a priori” yargılar olmasıdır; çünkü bu yargılara, deney ya da deneyim yoluyla ulaşamaz.¹⁷

Sentetik yargılar, insana yeni bir bilgi veren, onun bilgisini genişleten, çoğaltan yargılardır. Analitiğin aksine sentetik bir yargıda özne, yüklemi içermez. Sentetik yargıların doğruluk ya da yanlışlık değeri yalnızca mantıksal çıkarımlarla değil deney, deneyim gibi yollarla da gösterilebilir. Genişletici yargı olarak da

¹³ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999, s. 352

¹⁴ **A.e.**, s. 352

¹⁵ **A. e.**, s. 352

¹⁶ Bedi Akarsu, **Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1998, s. 47

¹⁷ Gökberk, **a.g.e.**, s. 352

adlandırılabilen sentetik yargılara Kant, “Cisim ağırdır.” örneğini verir.¹⁸ Ağırlık kavramı, cisim kavramının kendinde, tanımında olmayan yeni bir bilgidir. Başka bir deyişle, cisim kavramından çıkarak ağırlık kavramına ulaşamaz. O halde bu yargı, insana “yeni bir şey” söylemekte, onun bilgisini genişletmekte, çoğaltmaktadır.¹⁹

Bu ayrımı yaptıktan sonra Kant’ın bütün çabası, “sentetik a priori yargıların” mümkün olup olmadığını göstermek olacaktır. Sentetik a priori yargı, dış dünyadaki deneye, deneyime dayanmayıp hem zorunlu hem genel geçer hem de insan bilgisini genişleten yargılardır. Kant, yukarıda transendental felsefe bölümünde de belirtildiği gibi, bu çeşitten yargıların üç bilgi alanında, doğa bilimleri, matematik ve metafizik, mümkün olduğunu söyler.

Örneğin matematiksel bir ifade olan “ $7 + 5 = 12$ ” önermesindeki “12” kavramı sezgi yardımı olmadan kavranılamaz. Ayrıca bu, deneyimden çıkartılamayacak zorunlu bir sonuçtur. Dolayısıyla sentetik a priori bir kavramdır.²⁰ Aynı şekilde geometrinin önermeleri de bu şekildedir. Örneğin, “iki nokta arasındaki doğru bir çizgi en kısasıdır.” önermesi de böyledir; çünkü “doğru” kavramı nicelik değil nitelik düşüncesini kapsar. “En kısa” kavramı, analitik bir çözümleme yoluyla doğru çizgi kavramından çıkartılamaz.²¹

Sentetik a priori yargılar, fizikte de (doğal bilimler) bulunur. Örneğin, “maddi dünyanın tüm değişimlerinde madde niceliği değişmez kalır.” sentetik a priori bir yargıdır; çünkü madde kavramında onun sürekliliği değil, yalnızca kapsadığı uzaydaki bulunuşu düşünülür. Fizik, yalnızca sentetik a priori yargılardan oluşmaz; ancak içinde bu türden yargılar da bulunur.

Önceki iki bilgi alanında olduğu gibi metafizikte de yalnızca kavram analizleri vardır denilemez; çünkü metafizik, insan bilgisini genişletmeyi amaçlar. Öyleyse yargıları, sentetik a priori olmalıdır.²² Ancak Kant’a göre metafiziğin bu savı kuşkuludur.

¹⁸ Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1987, s. 38

¹⁹ Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi: Kant**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2004, s. 59

²⁰ Immanuel Kant, **Prolegomena**, Çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, s. 16

²¹ **A.e.**, s. 17

²² **A.e.**, s. 20

5) Zaman ve Mekan: Kant, duyulur ve düşünülür dünya ayrımı yapar. Kendisini, insana gösteren dünya, duyulur dünyadır. Başka bir şekilde söylemek gerekirse insan gibi sınırlı ve duyulara bağlı varlıkların bilgi edinebileceği dünya duyulur dünyadır. Zaman ve mekan kavramları, daha doğrusu formları, bu dünyaya aittir.

Kant, empirik bir duyusal sezginin nesnesine “fenomen” der. Bir fenomende iki yön ayırt edilebilir: İlk olarak madde vardır ve bu duyuma karşılık düşer. İkinci olarak ise fenomenin formu vardır. Bu ise fenomen çoklusunun belli ilişkiler içinde düzenlenmesini sağlar. Form, maddeden farklı olarak duyum olamaz; çünkü madde, duyuma karşılık düşendir.²³ Başka bir ifadeyle madde a posteriori verilirken form öznenin yanında yer alır ve a priori olur.

Kant için en yalınından en soyutuna kadar bilgide, algı ve kavram (anlama yetisi) olmak üzere iki yan bulunur. Algı, duyulara verilen ve insanın somut olarak kavradığı yandır. Kavram ise, anlama yeteneğinin düşünce ile bağlar kuran yanıdır. Bilginin olması için öncelikle algının olması gerekir; ancak algı, tek başına yeterli değildir. Bilginin yorumlanmasını, düşünceyle bağlanmasını ve anlaşılır hale getirilmesini sağlayan ise anlama yetisidir.²⁴

Zaman ve mekan, bilginin algı yanı ile ilgidir. Bunlar, her türlü algının genel, zorunlu ve temel formlarıdır. Mekan, dışa bağlı duyuların; zaman ise içe bağlı duyuların formlarıdır. Her ikisi de bütün tek algılardan önce gelen bir tür ön gerekliliklerdir. Kant’ın zaman ve mekana dair getirdiği en büyük açıklık, her iki kavramın da insanın dışında değil içinde var olan formlar olduğunu söylemesidir. İnsan zihninde a priori olarak bulunan zaman ve mekan insanın akıl gücünün biçimleridir.²⁵

Kant, uzay ve zamanın insanın dışında olmadığı sonucuna nasıl ulaşmıştır? Uzay tasarımı insan, fenomenler arasındaki ilişkilerden a posteriori olarak ulaşamaz; çünkü fenomenler, uzay içerisinde olmaksızın uzaysal ilişkilere sahip olarak tasarımlanamaz. Ne de zaman tasarımı olmadıkça fenomenlerin eş zamanlı

²³ Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi: Kant**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2004,, s. 73

²⁴ Heinz Heimsoeth, **Kant’ın Felsefesi**, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007, s. 79

²⁵ A. e. , s. 82

veya ardışık olarak var oldukları tasarımlanabilir. Tüm fenomenler soyutlansa dahi olanaklarının bir koşulu olarak uzay tasarımı kalır. Benzer şekilde tüm içsel durumlar soyutlansa dahi zaman tasarımı var olmaya devam eder. O zaman uzay ve zaman kavramları empirik olarak türemiş olamaz.²⁶

6) Kategoriler: Kant’a göre insan bilgisinin iki kaynağı vardır: Duyarlık ve anlama yetisi. Birincisi yoluyla nesneler, insana verilir; ikincisi yoluyla insan düşünür. Duyarlık ve anlama yetisi, deneyim oluşturmada ve nesneleri belirlemede işbirliği içindedirler.²⁷ Duyarlık olmaksızın insana hiçbir nesne verilmez, anlama yetisi olmaksızın hiçbir nesne düşünülemez. İkisinin işbirliğinden bilgi doğar. Anlama yetisinde duyu verilerini birleştirme işlevini yerine getiren bölüme Kant “Kategoriler” der. Bu kategoriler dört grup altında on iki düşünme formundan oluşur.

Kategorilerin dört grubu, nicelik, nitelik, ilişki, kipliktir. Nicelik, birlik, çokluk ve bütünlük; nitelik, gerçeklik, olumsuzlama ve sınırlama; ilişki, töz-ilinek, neden-etki ve karşılıklılık; kiplik ise olanaklılık-olanaksızlık, var olma-var olmama ve zorunluluk-olumsallık formlarından oluşur. Bunlar, anlama yetisinin formlarıdır; nasıl ki zaman ve mekan formları olmadan algıda bahsedilemezse bu kategoriler olmadan da algı verilerinin düşünceyle bağlanmasından nihayetinde anlamadan söz edilemez. Her deney ya da deneyim algıdan geçerek bu kategorileri içermek zorundadır.²⁸

Kategorilerin duyu verisi olmayan ya da duyulara verilmeyen şeyleri birleştirmesi olanaksızdır. Böylece kategorilerin deneyimi aşmak ve duyu – üstü şeyleri betimlemek gibi bir işlevi yoktur. Kategoriler, yalnızca duyu verilerini birleştirebilir.²⁹

Kant’ın Yargı Gücünün Eleştirisi adlı kitabı incelenirken anlama yetisinin yargı yoluyla kavramları birleştirdiği belirlenmişti. Yargıda bulunan bir güç olarak

²⁶ Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi: Kant**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2004, s. 77

²⁷ **A.e.** s. 66

²⁸ Abdülbaki Güçlü “v.d”, **Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002 , s. 802-803

²⁹ Copleston, **a.g.e.** , 67

anlama yetisinin kategorilerden oluşan bir yapısı vardır.³⁰ Dolayısıyla her kategori bir yargıya denk düşmektedir. Bunu aşağıdaki şekilde göstermek mümkündür.³¹

YARGILAR

- 1) Nicelik
 - a) Tümel
 - b) Tikel
 - c) Tekil
- 2) Nitelik
 - a) Olumlu
 - b) Olumsuz
 - c) Sonsuz
- 3) İlişki
 - a) Kesin
 - b) Varsayımlı (Koşullu)
 - c) Ayrık
- 4) Kiplik
 - a) Belkili
 - b) Öne sürümlü
 - c) Belgeli

KATEGORİLER

- 1) Nicelik
 - a) Birlik
 - b) Çokluk
 - c) Tümlük
- 2) Nitelik
 - a) Gerçeklik
 - b) Olumsuzlama
 - c) Sınırlama
- 3) İlişki
 - a) Töz - ilinek
 - b) Nedensellik
 - c) Karşılıklılık
- 4) Kiplik
 - a) Olanak-olanaksızlık
 - b) Varlık-yokluk
 - c) Zorunluluk-olumsallık

³⁰ Copleston, **a.g.e.** , s. 90

³¹ Immanuel Kant, **Prolegomena**, Çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, s. 53-54

V.KANT'IN İNSAN ANLAYIŞININ GENEL BİR BETİMİ *

Kant'a gelene kadar insan söz konusu olduğu zaman görüşler belli bir kesinlik taşır. Bu kesinlik içinde diğer anlayışlar, neredeyse bütünüyle yanlış kabul edilir. Bunlardan ilki insanı, mutlak özgür bir canlı olarak görür ve kendi yaşamını bütünüyle yine insanın kendisinin belirlediğini kabul eder. Diğerleri ise insanı, geçmişten geleceğe bir determinasyonun içine koyar, böylece insanın özgür olmadığını vurgular.

Kant, insan sorununu ele alırken yukarıda verilen iki görüşü bir bakıma birleştirmiştir; ancak O'nun yaptığını, bu görüşleri adeta bir uzlaştırma çabası olarak da görmemek gerekir. Nihayetinde Kant, kendi özgün felsefesini oluşturmuş bir filozoftur.

Kant'ın insan sorununu ele alışı, dualizm kavramı çevresinde incelemek konuyu anlamayı çabuklaştıracaktır.² Kant'ın bilgi teorisi bakımından insanı dual bir varlık olarak görmesi kuşku yok ki O'nun zihninde birdenbire beliren bir düşünce değildir. Kant, kökleri İlkçağ felsefesine kadar uzanmasına karşılık modern anlamda Descartes ile başlayan bir tartışmanın, ayrımın içinde yer alır. İnsanın dual (ikili) bir varlık olarak görülmesi Descartes'ın madde ve ruhu birbirinden bağımsız tözler olarak gören töz öğretisi ile başlar.³ Bu öğretisi ile var olanlar ya fiziksel ya da düşünseldir ve bu iki varlık (fiziksel ve düşünsel varlık) birbirinden bağımsızdır. Maddenin (cismin) niteliği, yer kaplama olmasına karşılık ruhun niteliği düşünmedir. Her ikisi de kendi başına var olan olmaları nedeniyle ne madde düşünebilir ne de ruh yer kaplayabilir.

*Kant'ın insan anlayışının daha iyi göstermek için çalışmamızda biçim yönünden ve inceleme başlıklarının oluşturulmasında Takiyettin Mengüşoğlu'nun "Kant ve Schler'de İnsan Problemi" adlı eserini temel aldık.

¹ Immanuel Kant, **Yaşamın Anlamı**, Editör. Wolfgang Kraus, Çev. Gürsel Uyanık-Ahmet Sarı, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2004, s. 25

² Yavuz Kılıç, "Kant'ta İnsan Doğası", Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu, Ankara, Vadi Yayınları, Kasım 2006, s. 459

³ Gilles Deleuze, **Kant Üzerine Dört Ders**, Çev. Ulus Baker, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007, s. 73

Descartes'in bu dual görüşü insana uygulandığı zaman farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır; çünkü insan bir yönüyle maddi bir varlıkken diğer yönüyle ruhsal bir varlıktır. İnsan ne yalnızca maddi ne de yalnızca ruhsal bir varlık olarak görülebilir. Böyle olunca “Bu iki alan arasında nasıl bir ilişki vardır?”, “İnsanı belirlemede maddi yön mü yoksa ruhsal yön mü etkilidir?” türünden sorular önemli olmaktadır.

Descartes'tan sonra gelen ve deneyciler (empiristler) olarak adlandırılan filozoflar, insan sorununu ele alırken onun maddi (doğal) varlık alanına ağırlık verir, onun ruhsal varlığını da buradan hareketle açıklamaya çalışır. İnsanın yapıp etmelerini yöneten ilkeleri bulmaya çalışan, bu nedenle istenç ve özgürlük sorunlarını ele alan deneyciler, insanın yapıp etmelerini yöneten temel ilkenin haz ve acı olduğunu düşünür.

Çağının önemli deneycilerinden biri olan Locke için çalışmalarının ağırlık merkezi insandır. Özellikle “insanın bilmesi ve özgürlüğü” üzerinde çalışan Locke, bu bilginin ve özgürlüğün kaynağı ve sınırlarını araştırır. Sonuçta, bilgiyi, insanın kaynağını insanın maddi yönünde bulur.⁴ Locke için özgürlük ise arzu edilen bir şeyi yapmanın bireyin kendi elinde olması ve onun dışarıdan bir güç tarafından engellenmemesi demektir. Özgür olma hali istenç için değil birey (özne) için geçerlidir.

Locke'un yanı sıra özgürlük sorununu nedensellik ve zorunluluk bağlamında ele alan Hume da haz ve acının diğer deneyci düşünürler gibi insanın yapıp etmelerinin temel belirleyicileri olduğunu düşünür. Hume'a göre insanın bütün ahlaksal yapıp etmeleri bu iki durum ile ilgilidir. Böyle olunca iyi ve kötü, haz ve acıya göre belirlenmektedir. Hume için istenç, tanımlanması olanaksız, bundan da öte betimlenmesi gereksiz içsel bir deneyimdir. Bu istencin özgür olup olmadığı sorusu filozofu, nedensellik sorununa götürür. Hume için madde, özgür olarak değil, belirli bir güç tarafından belirlendiği şekilde hareket eder. Dolayısıyla maddede bir özgürlük değil bir zorunluluk vardır. İnsan zihni, maddenin en son bağlantılarını deneyim alanının dışında kaldığı için hiçbir zaman algılayamasa da maddedeki

⁴ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999, s. 294

değişmez birlikteliği algılar ve bilir. İnsan zihni bunu fark ettiği zaman ise ortaya bir zorunluluk düşüncesi çıkar. Buradan yola çıkan Hume’a göre doğada görülen nedensellik ilişkisi, bununla bağlantılı olarak zorunluluk bağı kurmaya yol açan durumlar, insan eylemleri için de geçerlidir. Bu durum, doğayı, güneşi ve iklimleri nasıl yönetiyorsa insanın eylemlerini de o şekilde yönetir.⁵ Böylece insanın maddi dünyayı, doğayı anlamak için dayandığı ilkeler kendisini anlamak için de geçerli olmaktadır. Nedensellik ve zorunluluğun olduğu yerde ise özgürlükten söz etmek güçleşmektedir. O halde Hume’a göre insan eylemlerinde nedenselliğin ve zorunluluğun varlığı, istence dayalı eylemlerinde özgür değil zorunlu olduğu sonucuna götürür.

Descartes’ın yaptığı madde ve ruh ayırımında, bu iki alan arasında nasıl bir ilişki olduğu sorusunu ele alındığında ağırlığı ruha dolayısıyla düşünmeye veren öğretiler genel olarak akılcılık (rasyonalizm) olarak adlandırılır. İnsan düşünmesinde doğuştan gelen hemen hiçbir şeyin varlığını kabul etmeyen deneycilerin aksine akılcı filozoflar, insan zihninin doğuştan itibaren bazı temel ilkeler ve fikirlerle donatılmış olduğunu kabul eder. Örneğin insanın, güneş ya da ay hakkındaki bilgileri duyu ve algılardan gelmektedir; ancak bu bilgiler, insana o şeyin (örnekte güneş ve ayın) gerçekte ne olduğu, başka bir ifadeyle o şeyin gerçek doğasının ne olduğu hakkında pek az bilgi içerir ya da hiçbir bilgi içermez. Eğer, şeylerin gerçekte nasıl olduğunu bilmek istenirse duysal deneyimler üzerine değil, insan zihnindeki temel kavramlar üzerine yoğunlaşmak gerekmektedir; çünkü doğuştan gelen bu temel kavramlar, insanın “açık seçik algılarının” temelini oluşturur.

İnsan zihninde temel kavramların olduğu düşüncesinin dolayısıyla akılcılığın gelişmesinde Rönesans ile birlikte doğayı anlamanın matematik ve fizikle mümkün olduğu düşüncesi etkili olmuştur. Matematiğin ve fiziğin kavramları kesindir ve insan zihninden türetilmişlerdir. O zaman bu kavramlar, gerçekliği anlamakta kullanılabilecek en belirleyici unsurlar olmaktadır. İnsandaki düşünme yönü yani akıl doğayı ve de insanı anlamadaki en etkili araçtır. Akıl, bunları kavrayabilecek durumdadır.

⁵ Muttalip Özcan, **İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma**, Ankara, Bilim Sanat Yayınları, 2006, s. 242

Akılcı düşüncenin ilk isimlerinden olan Descartes, yöntemsel kuşkuculukla kurduğu öğretisinde ulaştığı en temel sonuç olan “Düşünüyorum, o halde varım!” önermesi düşünen insanın (öznenin) varlığını ortaya koyan bir bilgidir. Böylece insan, bedeni (maddi yönü) olmadan da ne ise o olabilir. Buradan hareketle şu söylenebilir: Descartes’da insanın benliği, özü itibarıyla zihinsel bir nitelik kazanmaktadır. İnsan, varlığının amacını ve anlamını kendi içinde bulmaktadır.⁶ Düşünmesiyle var olduğu kanıtlanan insanın zihninde doğuştan gelen bazı ideler vardır. İdeler, zihinsel varlıklardır. İnsan düşünmesindeki idelerin bir kısmı duyu verilerine dayanarak dışarıdan gelen ideler (a posteriori) olmasına karşılık doğuştan insan zihninde a priori olarak bulunan ideler, doğru, genel geçer ve zorunlu bilgilerdir. Eğer insan aklı, doğa hakkında açık seçik idelere sahipse bu dış gerçekliğin bilgisine sahip olabilir.⁷

Akılcı düşüncenin önemli isimlerinden biri olan Leibniz’e göre aklın temel kavramları, açık bir kitap gibi insan düşüncesinde bulunmaz. Bunlar ancak birer eğilim olarak insan zihninde bulunur. Bunu anlatmak için Leibniz, insan zihnini, bir heykel ustasının mermer kütlesiyle karşılaştırır. İnsan zihni, heykel ustasının istediği her şekli verebileceği bir mermer kütlesi değildir; üzerinde belirli bir düzenin olduğu damarlı bir mermer kütlesidir. Mermer ustasının yapacağı şey, mermerdeki şekli ortaya çıkaracak şekilde bir yontma yapmaktır.⁸ Leibniz’e göre hiçbir kuram, duyu verilerinin düzenlenmesinde ve işlenmesinde aklın yaptığı katkıyı dikkate almadan tam sayılamaz.

Bu genel düşünceler içinde bakıldığında zaman dahi ne deneyci ne akılcı sayılabilecek olan Kant’ın elinde insan sorunu farklı bir boyut kazanır; ancak bundan önce Kant’ın genel olarak deneyci ve akılcı düşünceyle ortak ve farklı yönlerini ortaya koymak bu metnin anlaşılabilirliğini ve açıklayıcılığını artıracaktır.

Kant, insan zihninde a priori bilgilerin olduğu konusunda akılcı düşünceyle uyuşmaktadır; fakat bu tür bir bilginin imkanı için akılcılığın açıklamasından farklı

⁶ David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Rousseau, Kant ve Hegel’den Foucault ve Derrida’ya**, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2005, s. 35

⁷ A. Kadir Çüçen, **Felsefeye Giriş**, Bursa, Asa Kitabevi, 2001, s. 139

⁸ John Cottingham, **Akılcılık**, Çev. Bülent Gözkan, Ankara, Doruk Yayıncılık, 2003, s. 87

bir açıklama aramaktadır. O, a priori bilgilerin doğuştan gelmediğini ve deneyimle birlikte, fakat deneyicilerin anladığı şekliyle tamamen deneyime bağlı olarak değil, ortaya çıktığını düşünür. Bir çocuk örneğin, nedensellik düşüncesiyle dünyaya gelmez. Deneyicilerle insan bilgisinin önemli bir bölümünün deneyime dayandığı konusunda uyuşur; fakat Kant’a göre bu deneyimin yapısı, formu insan zihni, daha doğrusu onun anlama yetisi tarafından sağlanır. Locke’un aksine Kant, insanın tüm kavramlarının deneyden geldiği düşüncesi doğru değildir. Aklın deneyim durumunda kendi içerisinde türettiği kavramlar ve ilkeler vardır. Bu ilke ve kavramlar deneyimden çıkmasa da deneyime uygulanabilir ve bir anlamda onu yönetir a priori kavramlardır.⁹ Özetle Kant için hem akılcılığın hem de deneyciliğin görüşleri tek yanlıdır. Akılcı düşünce, deneyimin önemini küçümserken deneyci düşünce, kavramların önemini fark etmek istememektedir. Buradan hareketle Kant, çok bilinen şu önermesine ulaşır: “Algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kördür.” Çıplak kavramlar kendi başlarına bir bilgi sağlayamaz. Bilginin oluşması için algılar gerekir. Ancak algılar da kavramlarda olduğu gibi kendi başlarına bir bilgi sağlayamaz. Sadece duyu verilerinin bir yığını olabilir. Tam bir bilgi için algının düşünce bağlarıyla birleştirilmesi gerekir.¹⁰

Kant’ın insan görüşü dual (ikili) bir nitelik taşır; fakat Kant’ın bilgi teorisi bakımından ortaya çıkan bu yönü sadece insan sorununda değil felsefesinin neredeyse bütününde geçerlidir. Örneğin Kant için varlık, “görünüş” ve “kendi başına var olan”, bilgi “a priori” ve “a posteriori”, ahlak “özgürlük, kişilik, ahlak kanunu, eğilimler” olarak ayrılır. Ancak Kant’ın felsefesinin özgün yanı, bu ikili yapılar arasındaki bağlantıları açıklanabilir bir şekilde göstermesiyle ortaya çıkar.¹¹

Kant için insan, doğal ve akıl varlığının birleşmesinden oluşur.¹² İnsan, hayvan ile kıyaslandığı zaman yaşamını sürdürmesi için gerekli olan “araçlara” doğuştan sahip olmayan fakat hayvandan farklı olarak dünyaya gelirken içinde bir “imkanlar

⁹ Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi: Kant**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2004 , s. 47

¹⁰ Heinz Heimsoeth, **Kant’ın Felsefesi**, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007, s. 79

¹¹ Takiyettin Mengüşoğlu, **Kant ve Scheler’de İnsan Problemi**, İstanbul, İ.Ü. Edeb. Fak. Yayınları, 1949, s. 10

¹² Yavuz Kılıç, “Kant ve İnsan Doğası”, Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu, Ankara, Vadi Yayınları, Kasım 2006, s. 459

dünyasını” barındıran bir canlıdır.¹³ İnsanın bir “imkanlar dünyası” olması onun çeşitli yetenekleri beraberinde getirmesi anlamına gelir; ancak bu imkanlar, yetenekler “ham” bir haldedir.¹⁴ Bunların gerçekleştirilip gerçekleştirilmemesi tamamıyla insanın “sorumluluğu”ndadır. Böylece insanın dünyaya bir imkanlar dünyası olarak gelirken beraberinde de büyük bir sorumluluk taşımaktadır. Bu sorumluluk, imkanlarını bizatihi kendisinin meydana çıkarmasını ve içgüdülerden bağımsız olarak kendi aklını kullanmasını gerektirmektedir. En nihayetinde insanı, yine insanın kendisi oluşturmaktadır.¹⁵

Kant, “İnsan nedir?” sorusuna cevap ararken onun dünyaya gelmesinden itibaren bir “imkanlar varlığı” olmasının yanında bir de “eksiklikler varlığı” olduğunu vurgular. İnsan, dünyaya gelirken eksik araçlarla donatılmış, ona hazır güçler verilmemiştir. İnsanın yiyeceğine ve giyeceğine ait araçları ile dış güvenliğini sağlayacak savunma araçları kendisi tarafından icat edilmelidir.¹⁶ Bu eksikleri göstermede yardımcı olacak bir kıyaslamada kullanılabilecek canlı türü hayvandır. İnsan, hayvanla kıyaslandığında ne bir aslanın pençesine ne bir ayının gücüne ne bir tazının hızına ne de kaplanın gücüne sahiptir.¹⁷ Oysaki hayvana ihtiyacı olan hemen hemen bütün özellikler doğuştan verilmiştir. Örneğin yeni doğmuş bir maymunun vücudu kıllarla kaplıdır. Onun yaşamını sürdürmesi için gerekli nitelikleri hazırır. Bu özelliklerin bir kısmı hayvanın fiziksel yetilerini oluştururken diğer kısmı içgüdüler aracılığıyla davranışlarını düzenler.¹⁸ Örneğin, dünyaya yeni gelmiş bir tavşana neyi, nasıl yiyeceğini öğretmeye gerek yoktur ya da göçmen kırlangıç yavrularına daha yeni yumurtadan çıkmışken ve henüz gözleri görmezken yuvalarını kirletmemeyi öğretmeye ihtiyaç yoktur.¹⁹ Buna karşılık insan, dünyaya geldiğinde yaşamını sürdürmek için ne fiziksel olarak yeterlidir ne de sahip olduğu az sayıdaki

¹³ Immanuel Kant, “Dünya Yurttaşlığı amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, Çev. Uluğ Nutku, Ankara, Doğu Batı Yayınları, Temmuz 2006, s. 31

¹⁴ Walter Heistermann, “Kant’ın Felsefesinde İnsanın Yeri”, Çev. Tomris Mengüşoğlu, Felsefe Arkvi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, sayı 16. , s. 50

¹⁵ Mengüşoğlu, **a.g.e.**, s. 10

¹⁶ Immanuel Kant, **Eğitim Üzerine – Toplu Eserleri-1**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2007, s. 33

¹⁷ Immanuel Kant, **A.y.**, Temmuz 2006, s. 33

¹⁸ Arnold Gehlen, **İnsan Üzerine Sekiz Konferans**, Çev. Rifat Döver, İstanbul, İ.Ü. Edeb. Fak. Yayınları, 1970, s. 20

¹⁹ Kant, **a.g.e.**, s. 27

içgüdü ona bu yeterliliği sağlayabilmektedir; insanın sadece “elleri” vardır.²⁰ Kant, doğanın insanı bu şekilde belirlemesindeki amacının şu olduğunu ileri sürer:

“Böylece insandan sanki şunu istemiş: Eğer günün birinde sen, içinde bulunduğun bu ilkelikten büyük bir becerikliliğe (dünyada olabileceği kadar), bir düşünme yetkinliğine ve bu sayede de mutluluğa kavuşursan, bu uğurdaki çaba yalnız sana ait olsun, senin borcun yalnız kendine ait olsun. Sanki doğa insanın iyi bir durumda olmasından çok onun her şeyi akli ile ölçüp biçmesini istemiş; çünkü insanın işlerini bu şekilde yürütmesinde onu bekleyen bir çok zahmet ve eziyet vardır. Öyle görünüyor ki, doğayı ilgilendiren, insanın iyi yaşaması değil de, onun hayata ve iyi yaşamaya layık olması için çalışmasıdır.”²¹

Doğa, insana akıl ve akla dayanan istenç özgürlüğü vermiştir. Böylece doğa şunu söyler: İnsan ne içgüdüyle yönetilmeli ne de öğrenimi doğuştan bilgi donanımına dayanmalıdır.²² İnsan içgüdüye sahip olmadığı için bir davranış planı geliştirmek zorundadır. Ne var ki bunun tamamını insan tek başına, bir kerede gerçekleştiremeyeceği için ayrıca dünyaya gelişmemiş, bir eksiklikler varlığı olarak geldiği için bunu (davranış planı geliştirmeyi) onun adına başkalarının yapması gerekir.²³

A) Kant’ın İnsan Anlayışına Giriş: İnsanın hem bir “imkanlar” hem de bir “eksiklikler” varlığı olması onun çeşitli eylemleri gerçekleştirmesini zorunlu kılar; çünkü insan dünyaya geldiğinde ne imkanlarını gerçekleştirebilecek ne de eksikliklerini giderebilecek güce sahiptir. Tersine her şeyi (tür olarak) kendisi yapmalıdır. Bundan dolayı gelişimi için çeşitli eylemler gerçekleştirilmelidir. Bu eylemler, sırasıyla bakım, eğitim, ulaşılması gereken amacın idesini aramak,

²⁰ Walter Heistermann, “Kant’ın Felsefesinde İnsanın Yeri”, Çev. Tomris Mengüşoğlu, Felsefe Arkvi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, sayı 16. , s. 52

²¹ Immanuel Kant, “Dünya Yurttaşlığı amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, Çev. Uluğ Nutku, Ankara, Doğu Batı Yayınları, Temmuz 2006, s. 33

²² A.y.

²³ Immanuel Kant, **Eğitim Üzerine – Toplu Eserleri-1**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2007, s. 28s

öğrenmek, başarılarını kendinden sonrasına aktarmak, çalışmak ve devlet kurmaktır.²⁴ Şimdi bunları inceleyelim.

1) Bakım: Eğitimden önce gelen bir eylem olan bakımdan Kant, “çocukların kendi imkanlarını, yeteneklerini kendilerine ve çevrelerine zarar verecek bir şekilde kullanmamaları için ebeveynleri tarafından gerçekleştirilmesi gereken bir eylemi” anlar. Dünyaya bir “eksiklikler varlığı” olarak gelen insan dünyaya geldikten sonra diğer canlılarla (hayvan) kıyaslandığı zaman uzun sayılabilecek bir bakıma ve ardından eğitime ihtiyaç duyar. Hayvan, içgüdüleri sayesinde bakıma ihtiyaç duymaz. Hayvan yavrularının yalnızca yiyeceğe, ısıtılmaya, başlangıçta bir korunmaya ihtiyacı vardır. Oysa insan, bakım olmadan varlığını sürdüremez. Üstelik bu bakım, hayvanlarla kıyaslandığı zaman uzun olarak düşünülebilecek bir döneme yayılır.

2) Eğitim: İnsanı insanlıktan, kendisi için belirlenmiş hedeften yüz çevirmekten alıkoyan şey eğitimidir. Hatta Kant göre insan eğitime ihtiyaç duyan tek varlıktır.²⁵ Eğitimden disiplin, öğrenme ve belli bir form kazanmayı anlayan Kant’a göre insanda imkanlar, birer öz (nüve) olarak bulunmakla beraber bu imkanlar kullanılmaya hazır halde değildir. Bir şempanze gelişimini 11 ayda, bir orangutan 12 ayda, bir at ise 2 yaşında tamamlarken insanın gelişimi, bu gelişim sadece fiziksel değil sosyal gelişimi de içerir, 18-19 yaşlarına kadar sürebilmektedir. Özellikle ilk yıllarında, yukarıda belirtildiği gibi insan bütünüyle bakıma muhtaçtır.²⁶ İnsanda çocukluk olarak adlandırılan bu dönemin uzun sürmesi onun eğitilmesini zorunlu kılmaktadır. Oysa yavru bir hayvanın yetişkin bir hayvandan bir şey öğrenmeye ihtiyacı yoktur. Dünyaya gelirken beraberinde getirdiği yetenekleri hazır olarak vardır ve dünyaya gelmesiyle birlikte onları kullanmaya başlar. Örneğin yumurtadan

²⁴ Takiyettin Mengüşoğlu, **Felsefi Antropoloji: İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri**, İstanbul, İ.Ü. Edeb. Fak. Yayınları, 1971, s. 42

²⁵ Immanuel Kant, **Eğitim Üzerine – Toplu Eserleri-1**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2007, s. 27

²⁶ Arnold Gehlen, **İnsan Üzerine Sekiz Konferans**, Çev. Rifat Döner, İstanbul, İ.Ü. Edeb. Fak. Yayınları, 1970, s. 18

çıkan bir kuş, yaşaması için gerekenleri kendiliğinden yapar. İnsanda ise bir kuşak, nesil diğer kuşağın, neslin bakımı ve eğitimiyle uğraşır; çünkü özellikle eğitim, “hayvanlığı insanlığa çevirir.”²⁷ Kant, insanın eğitiminden ahlaki eğitim ile birlikte bakıp büyütmeyi (çocuğun bakılıp doyurulması) genel talim ve terbiyeyi anlar. Buna göre insan birbirini takip eden bir sırayla bebeklik, çocukluk ve öğrencilik (öğretim ve yönlendirilmeye muhtaç olma anlamında) evrelerinden geçer.²⁸ Bu evrelerde insanın aldığı eğitim yalnızca onun için değil yaşadığı toplumun düzeni içinde bir zorunluluktur; çünkü eğitim aynı zamanda vahşiliği evcilleştirmekte insanın yalnızca kendisine değil çevresine de zarar vermesini engelleyebilmektedir. O, eğitim ile “insanlığın kanunlarına” tabi kılınır ve sınırlamayı hissedecek bir konuma getirilir. İnsan, ancak eğitim sayesinde insan olur. Başka bir ifadeyle eğitim, insandan her ne çıkarmışsa insan odur.²⁹

İnsandan farklı olarak hayvan, dünyaya birçok beceriyle birlikte gelmesine rağmen “iyi ve kötüye ait şeylerin özü” ile donatılmamıştır. Bu nedenle hayvan, iyi ve kötünün bilincinden yoksundur. Bunlara sahip olan yalnız insandır. Fakat insanın “alinyazısı” iyi olanı insanın kendiliğinden meydana getirmesini istemiş ve insana şunu söylemiştir:

*“Dünyaya açıl... Ben seni, iyi olanı elde etmek için gereken bütün yeteneklerle donattım. Sana düşen iş, onları geliştirmektir; böylece senin mutluluğun ya da mutsuzluğun yalnızca senin elindedir.”*³⁰

Fakat böyle olduğu halde “alinyazısı” iyi olan bütün yetenekleri insana hazır bir şekilde vermemiştir. İnsana onları geliştirme sorumluluğunu yüklemiştir. Kendisini daha iyi bir hale getirmek, eğer kötü ise kendisini ahlaklı yapmak insana düşen bir görevdir; çünkü dünyada iyi olan her şey, iyi bir eğitimin ürünüdür.

²⁷ Kant, **a.g.e.** , s. 28

²⁸ **A. e.** s. 27

²⁹ **A. e.** s. 31

³⁰ **A. e.** s. 35

Bunların yanı sıra Kant, eğitimde “insan doğasındaki ide”nin mükemmelliğinin sırlarının saklı olduğu söyler. Ancak eğitim sayesinde insan, ulaşması gereken amacını elde edebilir.³¹

3) Ulaşılması Gereken Amacın (Hedefin) İdesini

Aramak: İnsanın bir amaca (hedefe) ulaşabilmesi için öncelikle bu amacın “idesini” araması gerekir. Ardından kendi eğitiminin kavramını meydana getirmelidir; çünkü her ikisi de insana hazır halde verilmemiştir. Gerçi, insanın doğuştan getirdiği birçok “imkan” vardır ama onun amacı kendindeki bu imkanları ortaya çıkarıp geliştirmek olmalıdır. Ancak bu şekilde insan, amacına ulaşabilir. Hayvanlar, bunu bilmeden başarır. Halbuki insan, öncelikle ulaşmak istediği hedefin kendisini aramak zorundadır. Eğer bunu gerçekleştiremezse, hedefinin kavramını kuramazsa insan, onu gerçekleştiremez.

Buna karşılık insanın imkanlarını ve yeteneklerini geliştirmesi için yalnızca onun kavramı, idesi önemli değildir. Bununla beraber eğitimin şekli de önemlidir. Böylece uygulanan eğitimin şekline ve idesine göre eğitilen insan belli bir yön, belli bir form kazanır.³²

4) Öğrenmek: İnsan, öğrenmeye mecbur bir varlıktır; çünkü insanın

doğuştan getirdiği “imkanları” kendiliğinden ortaya çıkıp gelişmez. Bu imkanların insanı, insan yapabilmesi için onların geliştirilmesi gerekir. Bunu yapacak olan ise insanın kendisidir.³³ Bunun için de onun, imkanlarını geliştirecek her şeyi öğrenmesi bir zorunluluktur. Öğrenme, başlangıçta insan bağımsız oluncaya kadar bakım ve eğitim ile sağlanır. Bu aşamalardan sonra ise insan bunu kendisi devam ettirir. Bunu yaparken de insan Kant’ın ifadesiyle daima bir “çırak”tır; çünkü o, sürekli olarak başkalarının yardımına ihtiyaç duyar. Başka bir ifadeyle insan, önce başkalarından

³¹ Takiyettin Mengüşoğlu, **Felsefi Antropoloji: İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri**, İstanbul, İ.Ü. Edeb. Fak. Yayınları, 1971, s. 43

³² A. e. s. 43

³³ Immanuel Kant, “Dünya Yurttaşlığı amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, Çev. Uluğ Nutku, Ankara, Doğu Batı Yayınları, Temmuz 2006, s. 33

öğrenir ve bu öğrenme hayatının sonuna kadar devam eder. İnsan, başkasının deneyimlerini toplamak, onları değerlendirmek, onlardan yararlanmak zorunda olan bir varlıktır.

Hayvanlarda ise böyle bir ihtiyaç yoktur. Yaşlı hayvan, gence hiçbir şey öğretmez, öğrendiklerini başkasına devretmez; çünkü hayvan, “hazır yeteneklerle” dünyaya gelir. Böylece hayvanın hedefine ulaşması için fazladan bir çaba harcamasına gerek yoktur.

5) Başarılarını Kendinden Sonrasına Aktarmak: Nasıl ki insan, öğrenmek için başka insanların deneyimlerine ihtiyaç duyarsa zamanı gelince o da kendi deneyimlerini başka insanlara aktarmak zorundadır. Kendinden önceki nesillerin başarılarını devralan insan bunları, üzerine yeni bir şeyler ekledikten sonra kendinden sonraki nesillere devretmelidir. Zaten bu devir, kendiliğinden olmaktadır; insan bu durumun çoğu zaman farkında bile değildir. Başarıların devralınması – devredilmesi yaşayan nesiller arasında olup biter.

Aslında bakım, eğitim, öğrenme gibi eylemler başarıların devredilmesi ve devralınması demektir. Yalnızca kendi kendisiyle, kendi başarılarıyla yaşamış bir nesil bu güne kadar hiç olmamıştır, dolayısıyla bundan sonra da olmayacaktır. Her nesil, yalnızca devralmak ve devretmekle uğraşmaz; aynı zamanda bütün nesillerin, bütün insanlığın başarılarının alış verişi içinde yer alır. Böylece bir nesil, kendinden sonraki nesli eğitebilir, kendisine devredilen başarıları, onların üzerine bir şeyler katarak kendinden sonrasına devreder. Bu sayededir ki eğitim, bilgi adım adım ilerleyerek insanı kendi hedefine götürür.

Başarıların bu şekilde devredilmesi zaman bilgisini zorunlu kılar; çünkü ancak dün, şimdi ve yarın hakkında bir bilgiye sahip olan bir varlık, kendisinin ve diğerlerinin başarılarını gelecek nesillere devredebilir.³⁴ Bu tarih bilgisi, insanı tarihi bir varlık yapar.

³⁴ Mengüşoğlu, a.g.e. , s. 45

6) Çalışmak: İnsan, kendinde olan iyinin özünü sürekli olarak geliştirmelidir. İnsanda kötünün temelleri onun doğal yeteneklerinde bulunmaz.³⁵ İnsanda yalnızca iyinin özü vardır. İnsanın bu iyinin nüvelerini geliştirmek zorunda olması onun başka bir yönünü, “çalışmaya mecbur olmasını” ortaya çıkarır; çünkü insan ancak çalışması sayesinde kendisini ve ortaya koyduğu şeyleri geliştirip koruyabilecek bir hale getirebilir.³⁶ Bu nedenlerden dolayı insana yalnızca bir doğal varlık olarak bakılamaz. İnsanı gerçek anlamda insan yapan, ilerleyen bölümlerde daha açık olarak görüleceği gibi onun akıl varlığı yönüdür. Ancak önceki bölümlerde belirtildiği gibi akıl yönünün gelişimini sağlayan eğitimidir. Bu nedenle eğitimin arkasında insanın doğasına ait mükemmeliyetin büyük sırları gizlidir; çünkü insanda ortaya çıkarılmayı bekleyen bir çok imkanlar vardır. İnsanın görevi, bu imkanları geliştirmektir ki böylece insan kendi amacına erişebilsin. Hayvanlar, bunu bilmeden, kendiliğinden yapar. Oysa insanın bunu bilmesi ve araştırması gerekir. Ancak, insan bu amacı hakkında bir kavram oluşturmazsa ona erişemez. Sonuç olarak da insanın ahlaki yönü gelişmez ve otonomisini elde edemez. Oysaki bunlar, ilerleyen bölümlerde görüleceği gibi insanın temel varlığını oluşturur. Dolayısıyla bu temel varlığı geliştirmek ya da ona ulaşmak veyahut da ondan mahrum kalmak yine insanın kendi elindedir.³⁷

İşte insan, bunu bildiği ve çabalarını bu yöne çevirdiği andan itibaren onu layık olduğu yöne götürecek yolu bulmuş sayılır. Fakat bunu elde etmek ne para ne de kuvvet işidir. Bunlar her ne kadar işi kolaylaştırırsa da başarıyı meydana getirmezler, yaratmazlar. Daha önce belirtildiği gibi hedefini belirlemek, bir “ide” etrafında toplamak gerekir.³⁸

7) Devlet Kurmak: İnsanın bakıma, eğitime muhtaç olması, hedefinin idesini araması, öğrenmesi, başarılarını devretmesi, çalışması onun bir

³⁵ Mengüşoğlu, **a.g.e.**, s. 14

³⁶ Immanuel Kant, “Dünya Yurttaşlığı amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, Çev. Uluğ Nutku, Ankara, Doğu Batı Yayınları, Temmuz 2006, s. 33

³⁷ Mengüşoğlu, **a.g.e.**, s. 16

³⁸ Takiyettin Mengüşoğlu, **Kant ve Scheler’de İnsan Problemi**, İstanbul, İ.Ü. Edeb. Fak. Yayınları, 1949, s. 16

topluluk meydana getirmesini, bir devlet kurmasını zorunlu kılar; çünkü insan, kendi kısa bireysel ömrü içerisinde bütün bunları gerçekleştiremez. Bunlar ancak bir toplum, devlet içinde gerçekleştirilebilir.³⁹

İnsan iki yönlü bir varlıktır. Hem haklı hem de haksız olabilmekte, hem iyi hem kötü hareket edebilmektedir. Böyle olunca bir topluluk içinde devlet oluşturmak gerekmektedir. İnsan sadece haklı veya haksız ya da sadece iyi veya kötü olsaydı o zaman devlete ihtiyaç olmazdı. Kant'ın ifadesiyle insan sadece haklı ve iyi olsaydı otlatıldığı hayvan sürüsünden, sadece haksız ve kötü olsaydı şeytani bir varlıktan farkı olmazdı.⁴⁰

Buraya kadar Kant'ın insan görüşü, insanın dünyaya gelmesiyle ortaya çıkan imkanlar ve eksiklikler bağlamında ele alınmaya çalışıldı. Bu imkanların ve eksikliklerin zorunlu kıldığı süreçler işlendi. Bu bölümden sonra Kant'ın dual (ikili) insan görüşünün incelenmesine geçilecektir. Bu incelemenin ilk yönünü insanın bir tabiat varlığı olması oluşturacaktır.

B) Doğal (Tabii) Bir Varlık Olarak İnsan: Kant'ın felsefesinin temel görüşü, dual (ikili) bir görüştür. Saf Aklın Kritiği'nden başlayarak oluşturduğu bu dual (ikili) görüş, O'nun bütün felsefesini içine alır ve belirler.⁴¹ Bu bağlamda Kant, varlık alanını ikiye ayırarak inceler:

- 1) Görünüş (Fenomen) Alanı
- 2) Kendi Başına Var Olan (Numen) Alan

İnsanın nesnelere ilişkin bilgisi, görünüş (fenomen) alanına aittir; ancak insana akli her ne kadar içeriğini bilemiyorsa da, bu alanın dışında bir de kendi başına var olan (numen) bir alan olduğunu söyler.⁴² Kant, bu görüşünü şöyle ifade eder:

“... kendi öznesinin yalnızca görünüşlerden oluşturulmuş yapısının ötesinde, onun temelinde bulunan başka bir şey daha, kendi yapısı nasıl olursa olsun bir beni, zorunlu bir

³⁹ Immanuel Kant, “Dünya Yurttaşlığı amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, Çev. Uluğ Nutku, Ankara, Doğu Batı Yayınları, Temmuz 2006, s. 37

⁴⁰ Mengüşoğlu, a.g.e. ,s . 46

⁴¹ Immanuel Kant, **Seçilmiş Yazılar**, Haz. Ve Çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984, s. 73

⁴² Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi: Kant**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 109

şekilde kabul etmeli ve sırf duyumları algılaması ve duyması bakımından kendisini duyular dünyasından, ama onda saf etkinlik olan (duyuların uyarılması aracılığıyla değil, doğrudan doğruya bilincine vardığı) her şey bakımından ise kendini düşünülür dünyadan saymalıdır.”⁴³

Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, bu dual (ikili) görüşün varlık hakkındaki bilginin incelenmesinden doğmasıdır. Dolayısıyla bilgi kuramı açısından yapılmış bir ayrımdır. Bunun dışında Kant’ın insan varlığını ikiye ayırdığını düşünmek gerçeğe yakın olmaz.

Kant, insana bilgi sağlayan yetenekleri ikiye ayırır: a) Duyulara dayanan algı (idrak) b) Anlama yetisi ve akıl. Anlama yetisi, duyulara, duyu verilerine bağımlı bir yetenektir. Anlama yetisinin kavramları, karşılığı olan bir yürürlüğe (objektif meriyet) ihtiyaç duyar.⁴⁴ Bu ise ancak bu kavramların algı (idrak) ile doldurulmasıyla mümkündür; çünkü daha önce de belirtildiği gibi “Algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kördür.”⁴⁵

Akıl ise insanın sınır tanımayan bir yeteneğidir. Anlama yetisi, duyu verilerine dolayısıyla görünüş (fenomen) alanına bağlı iken akıl, sürekli olarak bu alanı aşmaya çalışır ve spekülasyonlara (kurgulara) dalar. Anlama yetisi, şartlara yani duyu verilerine bağlı kalmak zorunda iken akıl, bu duyu verilerinin toplamını yani hiçbir şarta bağlı olmayan şeyleri kavramaya çabalar.

Yukarıda da belirtildiği üzere varlık alanı sadece görünüşten ibaret değildir. Bu görünüşün temelini oluşturan bir alan da mevcuttur. İşte aklın inceleyeceği alan, kendi başına var olan (numen) alanı, burasıdır. Görünüş (fenomen) alanı, kanunlara bağlıdır ve burada hiçbir şey nedensiz veya rastlantısal olarak meydana gelmez. Her şey nedenselliğin kurallarına göre işler. Canlı ya da cansız doğadaki her şey,

⁴³ Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, s. 70

⁴⁴ Immanuel Kant, **Prolegomena**, Çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, s. 38

⁴⁵ Takiyettin Mengüşoğlu, **Kant ve Scheler’de İnsan Problemi**, İstanbul, İ.Ü. Edeb. Fak. Yayınları, 1949, s. 18

kendileri bilmesee dahi, bu kurallara göre hareket eder.⁴⁶ Duyu verilerinin ve anlama yetisinin işleyişleri tamamıyla nedensel kanunlara tabidir. Kısaca, görünüş alanında nedenselliğe bağılı olmayan hiçbir olay meydana gelmez.

İnsandaki durum da yukarıda açıklandığı şekildedir. Onun da görünüş alanına ait olan bir yönü vardır. Kant insandaki bu yöne, onun doğal (tabii) varlık tarafı adını verir. Duyular ve duyu verileri, duygusal yaşam, eğilimler özetle görünüşten oluşan fiziksel varlık, insanın doğal (tabii) varlık tarafına aittir. İnsandaki bu yön, genel özelliğı nedeniyle zaman ve mekan içerisindeki nedensel kanunlara bağılıdır. Nasıl ki doğanın nedensel kanunlara bağılı tarafında rastlantısal herhangi bir olay meydana gelmiyorsa insanın doğal (tabii) varlık yönündeki her şey de nedensel kanunlara bağılıdır. Nedensel kanunlarını tespit ettikten sonra doğada meydana gelen bir olayı önceden tahmin etmek mümkün olduğu gibi insandaki bu yönü de tahmin etmek, en azından ilkesel olarak, mümkündür.

İnsan, hayvanlık ile ilintili olan bu yönü sayesinde çeşitli başarılar elde eder:

a) *Kendi kendini, varlığını korur.*

b) *Türünün devamını sağlar.*

c) *Hoş olana (hayatın hazzına) ait yeteneklerini korur.*

İnsanın doğal (tabii) varlık yönünün 3 türlü yetenek ve kuvveti vardır:

1) Düşünce İle İlgili Yetenekler: İnsandaki “yaratıcı” yeteneklerdir.

2) Ruhsal Yetenekler: Hafıza, hayal gücü gibi yeteneklerdir.

3) Bedensel Yetenekler: İnsanın maddesini oluşturan yeteneklerdir. Bunlar olmadan insandaki hayvanlığın, doğal (tabii) yönün yaşaması ve devam etmesi mümkün değildir.⁴⁷

⁴⁶ A. e. , s. 18

⁴⁷ A. e. , s. 22

Ancak tüm bu özellik ve yeteneklere rağmen insanın doğal (tabii) tarafı, onun kendi başına var olan (numen) tarafına adeta emanet edilmiş ve insanın bütün başarılarının gerçekleştirilmesi bu numen alana bırakılmıştır.

İnsanın kendi başına var olan (numen) varlığı özellikle 3 kavramı içerir: Akıl, kişilik ve özgürlük. İşte, insanı nedensel kanunlara bağlı doğal (tabii) başka bir ifadeyle hayvansal varlığından çıkaran ve en önemlisi onu “otonom” yapan ve bütün varlığı ile “özgür” kılan onun akla, kişiliğe (şahsiyet) ve özgürlüğe sahip olmasıdır. Artık, insandaki bu yönün incelenmesine geçilebilir.

C) Akıl Varlığı Olarak İnsan: İnsanın kendi başına var olan tarafına ait olan akıl, kişilik ve özgürlük birbirinden ayıramaz bir yapıdadır; çünkü Kant’ın genelde felsefesinde özelde ise insan felsefesinde bu kavramlar birbirleriyle sıkı bir ilişki içindedir ve birbirine bağımlıdır. Kant’ın bunları ayrı ayrı incelemesi sadece onun sorunu ele almadaki yönteminden kaynaklanmaktadır. İlerleyen bölümlerde de görüleceği gibi bunlar birbiriyle o kadar ilintilidir ki örneğin özgürlük ve kişilik belli bir anlamda aklın birer bölümü olarak ortaya çıkacaktır.

Kant göre akıl “idelerin”, anlama yetisi ise “kategorilerin” alanıdır. Kant “ide” için, “duyularda kendisine karşılık olan nesnenin verilmediği zorunlu bir akıl kavramı” ya da “deney olanağını aşan bir akıl kavramı” tanımını yapar.⁴⁸ Kant için “ide” o kadar vazgeçilmez bir akıl kavramıdır ki duyu verilerinin olduğu doğal (tabii) dünyada ona karşılık gelebilecek bir nesne yoktur. Böylece ideler, deneyim sahasını aşan kavramlardır; çünkü deneyim, zaman ve mekan formlarına dayanan görünüş (fenomen) alanına aittir. Akıl, ideler sayesinde görünüş (fenomen) alanının dışına çıkar ve kendi kavramlarının tamamını a priori olarak tespit eder. Oysa anlama yetisinin kavramları (kategoriler), görünüş (fenomen) alanının dışına çıkamazlar.⁴⁹ Bu nedenle anlama yetisi, görünüş (fenomen) dünyasının dışında bilgi edinemez. Onun sınırları, kendi başına var olan (numen) alanına kadardır; ama akıl, idelerin bir

⁴⁸ Immanuel Kant, **Prolegomena**, Çev. İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, s. 81

⁴⁹ Takiyettin Mengüşoğlu, **Kant ve Schler’de İnsan Problemi**, İstanbul, İ.Ü. Edeb. Fak. Yayınları, 1949, s. 23-24

yeteneği olarak sürekli bir şekilde bu bilginin sınırlarını aşan bir yetenektir. Buraya kadar açıklananlar Kant'ın cümlelerinde şu şekilde yer alır:

“Şimdi insan kendinde gerçekten bir yeti bulur ki, bununla kendini diğer her şeyden nesnelerce uyarılan kendisinden bile ayırır; bu da akıldır. Bu akıl, saf kendi kendine etkinlik olarak, anlama yetisinden bile şu bakımdan üstündür: anlama yetisi, her ne kadar o da kendi kendine etkinlik ise ve duyu gibi, sırf, şeyler tarafından uyarıldığımızda (dolayısıyla edilgin olduğumuzda) ortaya çıkan tasarımlar taşımaya da, bu etkinliğiyle, duyuşsal tasarımları kurallar altına koymağa, böylece de bunları bilinçte birleştirmeye yarıyan kavramlardan başka kavramlar oluşturamaz ve duyusallığın bu kullanışı olmasaydı, anlama yetisi düşünülemezdi; buna karşılık akıl, ide denilenlerle öylesine saf bir kendi kendine etkinlik gösterir ki, bununla yalnızca duyusallığın ona sağlayabileceklerinin çok üstüne çıkar ve duyular dünyasını anlama yetisi dünyasından ayırt etmekle, bununla da anlama yetisinin kendisine sınırlarını çizmekle en soylu işleyişini kanıtlar.”⁵⁰

Aklın konuları, nedenselliğe tabi değildir; görünüş sahası (fenomen) gibi göreceli bir nesneler alanı değil, bilakis bu alanın temelini oluşturan, bir şarta bağlı olmayandır. Nedensel kurallara bağlı olmayan alan, ancak görünüş (fenomen) alanının temelini oluşturan “kendi başına var olan (numen) alanı” olabilir. İşte aklın incelediği de bu kendi başına var olan (numen) alanıdır; ancak Kant, burada çok önemli bir noktayı belirler. O da, böyle bir incelemenin, bilginin felsefi-bilimsel olması için mutlaka görünüş alanıyla ilişkisinin olması ve bunun gösterilmesi gerekir, tespittir.

Kant, aklın başarılarını teorik ve pratik başarılar olarak ikiye ayırarak inceler. Teorik bilgide akıl, prensiplerinin bir yeteneğidir. Teorik bilgide aklın edinebileceği bütün bilgiler a priori'dir. Bunun da mümkün olduğu alanlar mantık, matematik ve fiziktir; çünkü “matematik ve fizik aklın kuramsal bilgileridir ve nesneleri a priori olarak tespit ederler.” Kant için, kuşku yok ki aklın bu teorik başarıları kayda değerdir; ancak bunlar, diğer canlılarla (hayvanlar) arasında yalnızca bir derece farkı oluşturur. Oysaki insanla diğer canlılar arasındaki nitelik farkını ortaya çıkaran aklın pratik yönüdür; çünkü pratik akıl yalnızca insana has olandır; insanı insan yapan

⁵⁰ Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, s. 70-71

odur. Başka bir ifadeyle insanı insan yapan onun pratik aklıdır; ancak girişte de belirtildiği gibi bu, insana hazır olarak değil, bir imkan olarak verilmiştir; onu geliştirmek insanın kendi elinde, sorumluluğundadır.⁵¹

İnsandaki bu akıl, aynı zamanda kendi kendine amaçlar koyan bir yetenektir. Kendi kendine amaçlar koyma yeteneği aynı zamanda insanın kendine has bir yönünü oluşturur ve diğer canlılarla arasındaki farkı ortaya çıkarır. İnsandaki pratik aklın kendine amaçlar koyması insanı, doğal (tabii) alanın tersi olan bir “amaçlar dünyası”na götürür. Doğal (tabii) alanda nedensel kanunlar hakim iken amaçlar ülkesini yöneten, orada hakim olan akıl ve onun kanunlarıdır. Akıl, kanun koyan ve bu kanunlara tabi olan bir mercidir. İnsanın mutlak değerinin temelini oluşturan onun kanun koyması ve aynı zamanda kendisinin bu kanunlara uymasıdır.

Doğal (tabii) alanda olup bitenler nasıl ki nedensel kanunlara dayanıyorsa aklın bir olayı olan özgürlük de aklın kanunlarına dayanmaktadır.

Pratik aklın bir diğer özelliği, insana “görev” veren bir yetenek olmasıdır. Görev, insanın akıl kanunlarına bağlılığını ifade eder. Böyle bir bağlılık da ancak aklın, nedensel kanunlara bağlı olmadan bir amaçlar ülkesi kurması ve bunların anlamını yine kendi kendine koyduğu kanunlarla elde etmesiyle mümkün olabilir; çünkü bu tür bir pratik kanunun bilincine sahip olan yine insanın kendi aklıdır. Bu sayede insan kendini bütün doğal (tabii) dünyadan ve en az onun kadar önemlisi kendi varlığının bu dünyaya ait olan unsurundan ayırt eder.

İnsan bir yönüyle (doğal-tabii yönü) nedensel kanunlara bağlıken diğer yönüyle bu kanunları aşan bir alana, dünyaya aittir. Nasıl ki görünüş (fenomen) dünyasının varlığı belli kanunlara dayanıyorsa insandaki bu alan, dünya da kanunlara dayanır. Fakat buradaki kanunlar, deneysel şartlara değil aklın otonomisine tabidir. Dolayısıyla insanın pratik aklı, otonomiye dayanan bir varlıktır. Bu otonominin kanunu ise ahlaki kanundur ve bu ahlaki görünüş (fenomen) üstü dünyanın temel kanunudur. Ancak aklın, deneyim alanını aşmasıyla elde ettiği bu özellikleri hiçbir

⁵¹ A. e. , s. 28

teorik bilgi kanıtlayamaz; çünkü görünüş (fenomen) sınırlarının üstünde olan bu saha onun sınırlarını aşar.

Akıl sahibi varlık olan sadece insan değildir. Tanrı da akıl sahibidir. Ancak insandan farklı olarak Tanrı'nın akıl varlığı bir bütünlük oluşturur. Başka bir ifadeyle Tanrı'da doğal (tabii) bir görünüş alanı yoktur. O'nun bütün eylemleri ahlaki kanuna uygundur. Oysa insan, bütünüyle bu alanda mevcut değildir. İnsanın doğal (tabii) yönü otonom değil, nedensel kanunlara bağlıdır.⁵²

Yukarıda da belirtildiği gibi Kant'ın düşüncesinde teorik ve pratik akıl arasında bir bağlılık ilişkisi vardır. Bu ilişkide üstünlük, pratik akıldadır. Eğer bu iki akıl birbirine karşı ilgisiz olsalar, akıl kendi kendisiyle bir çatışma içinde halinde bulunacak, böylece teorik aklın sınırları daralacak ve böylece pratik aklın alanından hiçbir şeyi kendi alanına almayacak nihayetinde pratik aklın sınırları alanını çok genişletecektir. Ancak pratik aklı, teorik aklın emrine vermek de doğru değildir; çünkü her ilgi en sonunda pratiktir ve teorik akıl ancak pratik olarak eylemde bulunmakla tanımlanır.⁵³ Akıl, pratik alanda görünüş (fenomen) ve kendi başına var olan (numen) dünyaları ayırt eden ve numen dünyasının dayandığı temel, amaçlar ülkesinin kurucusu, özgürlük, kişilik ve ahlaki kanunun kaynağı olarak ortaya çıkar. Bütün bu kavramlar, kaynaklarını a priori olarak akılda bulurlar. Pratik akıl her şeyin, bütün ahlaki fenomenlerin temelini oluşturur; fakat pratik aklın kendisi doğrudan doğruya harekete geçmez. İnsanın eylemlerinin taşıyıcısı olan başka bir varlık vardır: Kişilik.

D) Kişi Olarak İnsan: Yukarıda belirtildiği gibi pratik bir alanın oluşması için aklın kanunlarına göre eyleyen ve bu eylemlerinin hesabını veren bir varlığa ihtiyaç vardır. “Kişi” denilen işte bu varlıktır. Kişi, pratik aklın kanunlarına göre eyler; ancak onun karşısında yine bir kişi bulunur. Başka bir ifadeyle bir kişi

⁵² A. e. , s. 30

⁵³ A. e. , s. 31

başka bir kişiyle karşı karşıyadır. Eylemler, bunlar arasındaki ilişkidir, bunların arasında gerçekleşir.⁵⁴

İnsan iki yönlü bir varlık olduğu gibi, onun pratik eylemlerinin taşıyıcısı olan kişi de iki yönlüdür. Onun da bir görünüş (fenomen), bir de kendi başına var olan (numen) tarafı vardır: Görünüş (fenomen) yönü ve kendi başına var olan (numen) yönü. Kişinin görünüş (fenomen) yönünü belirleyen subjektif ve şartlara bağlı olan etkenlerdir. Kişi, görünüş (fenomen) olarak eğilimler, ihtiraslar, özetle duygusal hayat tarafından belirlenir. Bu nedenle bu türden hareketler pratik bir karakterdedir; fakat ahlaki değildir; çünkü fenomen olan kişi, görünüş alanının bir parçasıdır.⁵⁵

Kişinin diğer yönü olan numen, sadece “düşünülen” bir alandır. Bu alan temelini pratik akıldan alınır. Pratik akıl, bu alanda kanun koymakla genel, bütün insanlar için geçerli olan bir kanun meydana getirir. Kişinin numen alanında geçerli olan kanunlar, kategorik buyruklar (imperativ) adını alırken diğer sahadaki buyruklar hipotetik (şartlı) buyruklar (imperativ) adını alır. Hipotetik (şartlı) buyruklar, saf aklın bir ürünü değildirler; bir koşula, şarta bağlıdır. Örneğin, şöyle bir şey elde etmek istersen şöyle davranmalısın!” çeşidinden emirler hipotetiktir.⁵⁶ “Arkadaşlarını kaybetmek istemiyorsan yalan söylememelisin!” hipotetik buyruğa örnek oluşturabilecek bir buyruktur.

Ancak numen alanında böyle bir şart hiçbir şekilde yoktur. “Yalan söylememelisin!” buyruğu, kategorik buyruklarda hiçbir şarta bağlı olamaz. Sadece şu şekilde söylenebilir: “Sana zararı dokunsa da yalan söylememelisin!” Hipotetik buyruklar, genel bir kanun, bir akıl ya da ahlak kanunu değildir. Böylece bunlar, herkes için geçerli birer buyruk olamazlar. Herkes için geçerli bir kanun olmak isteyen kanunlar, genel bir ahlaki ve akıl kanunu olmalıdır. Buna karşılık numen alanındaki kategorik buyruklar, genel bir ahlaki ve akıl kanunlarıdır. Bu buyruklardan hiç kimse için bir istisna yoktur; çünkü bunlar, zorunlu ve genel buyruklardır.

Kişinin numen alanı, fenomen alanında olmadığı için zaman ve mekan formlarına bağlı değildir. Böylece o, mutlak ve değişmeyen bir alan olur; sonsuz bir

⁵⁴ A. e. , s. 33

⁵⁵ A. e.

⁵⁶ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999, s. 362

nitelik taşır. Böylece kişinin fenomen yönü sona erse dahi onun numen olarak kazandığı ün ondan sonra da devam eder.⁵⁷

Saf ahlaki ve hukuki eylemlerin taşıyıcısı kişinin numen alanıdır. Sadece pratik eylemlerin taşıyıcı ise kişinin fenomen alanıdır. Kişi “numen” olarak “fenomen” için ceza kanunları düzenler ve onu cezalandırır.

Kişinin kendisine ve diğer insanlara karşı olan görevleri yine numen ve fenomen alanlarına göre ayrılır. Fenomen olarak kişi, kendine karşı olan görevleri bakımından bağlıdır. Örneğin, insanın kendi canlı varlığını koruması, türünü devam ettirmesi çeşidinden görevler bu gruba girer. Onun numen alanına giren ahlaki görevleri ise bir zorunluluk ifade eder. Böyle olmasına rağmen numen alanı, bir otonomiye sahiptir; çünkü insan ancak kişi olarak (kişiliğinde insanlığı temsil eden) bir varlık sıfatıyla ahlaki görevleri üstlenmek yeteneğine sahiptir.⁵⁸

Kişinin kendisine koyacağı amaçlar yine bu iki yönlü varlık olmasına göre düzenlenir: a) Şartlara bağlı amaçlar: Kişinin fenomen yönüne ait amaçlardır. Şartlara bağlı amaçların gerçekleşmesi için kendini ortaya koyan kişinin deneyim, duyulur yanıdır. b) Kendi başına amaçlar: Kişinin numen yönüne ait amaçlardır. Kendi başına ya da ahlaki amaçların gerçekleşmesi için kendisini ortaya koyan kişinin düşünülür (deneyim üstü) yanıdır. Bu yanıyla kişi, bir amaçlar ülkesi kurabilir ve kendisi bu ülkenin bir parçası olabilir.

Her ne kadar numen alanda kişiyi o yapan nitelikler bulunsa da kişi, bütünüyle numen alanına ait olsaydı o zaman onun için hiçbir zorunluluk olmayacaktı; istediği her şey ahlaki olacaktı. Fakat, kişinin iki alandan oluşması, onun için bir zorunluluk olarak ortaya çıkar; çünkü fenomen alan, numen alanına karşı adeta bir direnç gösterir. Bu nedenle insanın fiziksel tarafı azaldıkça ahlaki tarafı artar. Bu nedenle ilahi bir kişilikte (Tanrı) zorunluluk yoktur. O’nun iradesi bütünüyle iyi bir iradedir ve her istediği şey, ahlaki bir nitelik taşır. O halde zorunluluk ifade eden buyruklar, ancak ikili bir tabiatı olan bir varlık için, yani kişi (insan) için geçerli olabilir. Bu buyruk da şöyle ifade edilebilir: “Öyle hareket etki, sen insanlığını hem kendi şahsında hem de başkalarının şahsında her zaman bir araç olarak değil aynı zamanda

⁵⁷ Takiyettin Mengüşoğlu, **Kant ve Scheler’de İnsan Problemi**, İstanbul, İ.Ü. Edeb. Fak. Yayınları, 1949, s. 35

⁵⁸ **A. e.**, s. 36

bir amaç olarak kullanasın!” Bütün dünyada her şey bir araç olarak kullanılabilir; yalnız ve yalnız insan kendi başına bir amaç olabilir.

Kişi geniş anlamda pratik, dar anlamda ise ahlaki eylemlerin taşıyıcısıdır. Peki, kişi nedir? Kant’a göre kişi “ eylemleri hakkında hesap verme yeteneğine sahip bir süjedir.” Ahlaki kişilik de akıl sahibi bir varlığın ahlaki kanunlara dayanan özgürlüğüdür. Böylece kişi, kendisi tarafından konulan kanunlardan başkasına bağlı değildir. Başka bir ifadeyle insanın kendi “ben”i hakkında bir bilince sahip olması onu yerüstündeki bütün canlıların üstüne çıkarır. İnsan ancak bu sayede kişi olur. Böylece Kant, kişi ile ilgili şu tanımı da yapabilir: Kişi, pratik akıl yeteneği ile kararlarının özgürlüğü hakkında bir bilince sahip olan bir varlıktır. Kişi, bütün tabiat mekanizması karşısında bir özgürlüğe ve bir otonomiye sahip olan bir varlıktır. Bu varlık, kendi aklı tarafından konulan kanunlara bağlıdır.⁵⁹

E) Özgür Bir Varlık Olarak İnsan: Kant’a göre insanı insan yapan özellik, onun *kendi hareketlerini belirlemesi, pratik bir akla ve otonomiye* sahip olmasıdır. Bu özellikleriyle insan, yaşanılan dünyada üstün bir konuma çıkar ve “eylemlerinin hesabını verme” yeteneğini kazanır. Bunların olabilmesi için onun görünüş alanının dışında yani nedensellik kanunlarıyla belirlenmeyen bir alanının olması gerekir. Bu görüş, Kant’ın insan felsefesinin en özgün yanlarından birini oluşturur; çünkü Kant’tan önce insan sorunu, dünya-evren sorunun bir parçası olarak görülür ve ona dair problemler yine dünya-evren bağlamında çözülmeye çalışılırdı. İlk kez Kant, insanda, hiç değilse bir yönünde, bağımsız, otonom bir taraf gören ve bunu temellendirmeye çalışan bir filozof oldu. Kant, eğer insanda nedensel kanunların dışında bağımsız bir yön olduğunu ileri sürmeseydi insanın özgürlüğünden ve otonomisinden bahsedemezdi. Zaten “Saf Aklın Eleştirisi” adlı kitabının önsözünde neden varlığı iki alana ayırdığına dair bir açıklama yaparken, “*insanın özgürlüğünü kurtarmak*” için böyle bir ayırım yapmak zorunda olduğunu belirtir. Kant, özgürlük sorununu çözmek ve bu şekilde insanın otonomisini temellendirmek için varlığı iki kısma ayırır ve bu dualiteyi (ikiliği) insana

⁵⁹ A. e. , s. 39

uygulayarak özgürlük sorununu temellendirir.⁶⁰ Böylece doğal (tabii) kanunlara bir sınır konulmuş ve Kant'ın ifadesiyle “rasyonalizmin başıboş spekülasyonlarına” da bir son verilmiş olur. Kant'ın insanın özgürlüğünü incelerken ortaya koyduğu özgün görüşler, çağını ve sonrasını derinden etkilemiştir; çünkü insanın ahlaki özgürlüğü, ancak insanın en azından bir yanının bağımsız bir varlık oluşturabileceğini göstermekle, bunu kabul etmekle mümkün olabileceğini Kant göstermiştir.⁶¹

Peki, Kant'ın özgürlük sorununa getirdiği açıklama nedir? Kant, insanın doğal (tabii) varlık tarafıyla akıl varlığı tarafını birbirine zıt iki kutup olarak görür. Bu iki varlık yönünün kanunları birbirinden farklıdır. İlki kendi başına var olan ve kendine has kanunlara dayanan bir alan iken diğeri nedensel kanunlara tabi ve yalnızca görünüşten ibaret bir alandır. Her iki alanda da kanunlara dayanmasına karşılık doğal (tabii) varlık alanında zorunluluk, akıl varlık alanında ise özgürlük hüküm sürer. Hem zorunluluk hem de özgürlük deneyimle elde edilmiş birer kavram olmayıp a priori niteliğe sahiptirler. Fakat aralarında, özgürlüğün aklın bir idesi olması bir fark oluşturur. Böyle olunca özgürlük, deneyim ve görünüş (fenomen) alanının dışında kalır. Oysa zorunluluk, bu alana aittir ve burada tecrübe edilir. Bu alana (fenomen alanı) ait kanunlar, anlama yetisine dayanırken özgürlük, temelini aklın kanun koymasında bulur. Bu nedenle özgürlük, deneyim alanının dışında kalır. Onun (özgürlüğün) varlığı hiçbir zaman gösterilemeyeceği gibi varlığı da hiçbir zaman reddedilemez.⁶²

Kant için insanın özgürlüğü, bir “istenç” özgürlüğüdür; çünkü istenç, akıl sahibi canlıların bir çeşit nedenselliğidir ve bu nedensellik canlıları kendi dışında belirleyen nedenlere bağlı olmadan etki edebileceği için özgürlük, bu nedenselliğin bir niteliğidir. Benzer şekilde zorunluluk da akıl sahibi olmayan ve dış nedenler tarafından belirlenen varlıkların nedenselliğinin bir niteliğidir.

Kant, özgürlüğü, olumsuz (negatif) özgürlük ve olumlu (pozitif) özgürlük olmak üzere iki anlamda kullanır. Olumsuz özgürlük, duyu verilerine dayalı deneyim alanının belirleyici nedenlerine bağlı olmamaktır. Olumlu özgürlük ise istencin kendi kendisine koyduğu kanundan başka bir şeye bağlı olmamasıdır. Bu nedendir ki

⁶⁰ Hakan Çörekçioğlu, “Kantçı Otonominin Politikası”, Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu, Ankara, Vadi Yayınları, Kasım 2006, s. 439

⁶¹ A.e. , s. 43

⁶² A.e. , s. 46

özgür bir istenç ile kendi kanunlarına bağlı istenç Kant için aynı şeyi ifade eder ve O'nun için esas özgürlük budur. Ancak bu çeşit bir özgürlük, aklın pratik kanunlarından (kategorik buyruklar) aklın bir olayı olarak çıkarılabilir. Bu anlamdaki özgürlük, aklın bir olayıdır; çünkü istencin kanunları, pratik aklın kanunlarıyla aynı anlama gelir.

Özgürlük kavramı, aynı zamanda istenç otonomisinin açıklamasında bir anahtar görevi görür; çünkü istencin özgürlüğü, otonomiden yani istencin kendi kendisine kanun koymasından başka bir şey değildir. Zaten, özgürlük ve istencin kendi kendisine kanun koyması otonomi anlamına gelir. Otonomi de insanın başka bir ifadeyle her akıl sahibi varlığın temelini oluşturur; çünkü ancak otonomi sayesinde istenç genel kanunlar koyabilir ve aynı zamanda bu kanunlara bağlı olur. İstencin bu yeteneği aynı zamanda insanın sahip olduğu mutlak kıymetin de esasını oluşturur.⁶³

Özgürlüğün karşısı zorunluluk olduğu gibi otonominin karşılığı da heteronomidir. Heteronomi, istencin kendisi tarafından değil de başka bir şey tarafından belirlenmesidir. Burada, istencin kendisi kanun koymaz; “başka bir şey”, istenci belirler. Bu nedenle insandaki (fenomen) alanı, heteronom bir alandır.

Kant için özgür bir istenç ile ahlaki kanunlara bağlanmış bir istenç aynı anlama gelir; çünkü ahlakilik, istencin otonomisiyle eylemleri arasındaki ilgidir. Buna göre istencin otonomisine uygun olan eylemlere izin verilir, uygun gelmeyenlere izin verilmez.⁶⁴

Özgürlük, kanunlara dayanmasına karşılık pratik aklın bir olayı olduğu için dayandığı bu kanunlar, pratik aklın kanunlarıdır. Pratik aklın kanunlarına göre (yani ahlaki kanunlara göre) hareket etmek özgür olmakla aynı anlama gelir.

Buraya kadar ele alınmaya çalışılan özgürlük anlayışı (ve diğer konular) Kant'ın varlığı bilgi kuramı bakımından ikiye ayıran dualitesine (ikiliğine) dayanmaktadır. Bu dualitede ilk olarak insan, kendini duyular üstü başka bir ifadeyle düşünülür bir dünya içinde konumlandırılır; çünkü özgürlük, insanı düşünülebilir bir düzen içerisine götürmektedir. Düşünülebilir dünyanın kanunları doğadan değil akıldan gelmektedir. Çünkü düşünülür dünyanın varlığı, saf pratik aklın otonomisine

⁶³ A. e. , s. 48

⁶⁴ A. e.

dayanan bir varlıktan başka bir şey değildir. Bu otonominin kanunu olan ahlaki kanun da düşünülür dünyanın temel kanunudur. En nihayetinde bu ahlaki kanuna göre hareket eden canlı (insan) özgürdür.

Kant'ın dual (ikili) görüşünün ikinci bölümüne göre insan, doğal (tabii) bir varlık düzeni içindedir ve nedensel kanunlar tarafından belirlenerek doğaya bağlanır; çünkü akıl sahibi varlıkların duyusal, deneyime açık tarafı, bu varlığın deneysel ve şartlara, kanunlara bağlı olduğunu ifade eder ve akıl için bir heteronomi meydana getirir. Aynı varlıktaki (insan) düşünülür dünya da kanunlara dayanır; ancak bu kanunlar, deneysel şartlara bağlı olmayan kanunlar olup aklın otonomisine aittirler. Böyle olunca, insan aklın kanunlarına göre hareket ederse özgür, otonom olur. Eğer doğa kanunlarına göre hareketlerini düzenlerse özgür olmayan, heteronom bir varlık olur.⁶⁵

Kant'a göre "Her akıllı varlık dolayısıyla insan kendi başına bir amaç olarak vardır, yoksa yalnızca bir araç olarak değil." İnsanın bu durumu dışında her şey eşyadır ve yalnızca bir araç olarak göreceli bir değeri vardır. Kişiler ise araç olarak kullanılamaz. Yalnız ve yalnız kişi, mutlak bir değer ve mutlak bir amaç olur.⁶⁶

Buraya kadar incelenen başlıklarda insan, tek olarak ele alındı; ancak insanın toplumsal bir yönü de vardır. Bunun da incelenmesi gerekir.

F) Toplumsal Bir Varlık Olarak İnsan: Kant'a göre insanın bütün başarıları onun bireysel özellikleriyle mümkün değildir. İnsanın gelişmesi için insanın yalnızca bir birey olarak değil tür olarak ele alınmasını gerekir. Bununla ilgili olarak Kant şöyle der:

*"İnsanda (yeryüzünde tek akıl sahibi yaratık olarak) aklın kullanımına yönelik doğal yetenekler, tam olarak bireyde değil, ancak türde gelişebilir."*⁶⁷

⁶⁵ A.e. , s. 50

⁶⁶ Bedia Akarsu, **Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1998, s. 109

⁶⁷ Immanuel Kant, "Dünya Yurttaşlığı amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", Çev. Uluğ Nutku, Ankara, Doğu Batı Yayınları, Temmuz 2006, s. 32

İnsanın tür olarak alınmasının nedeni bu yeteneklerin gelişim süresinin bireyin yaşam süresinden daha uzun olmasıdır.⁶⁸ Başarıların meydana gelmesi için türün gelişme kaydetmesi gerekir. Bu da ancak nesillerin varlığıyla daha doğru bir ifadeyle nesillerin birbirine devrettikleriyle mümkündür. Nesillerin birbirine devrettiği başarılar bir yönüyle bireyin başarıları olmakla birlikte ortaya çıkan genel başarı en nihayetinde neslin, toplumundur.

Peki, bu başarılar, yetenekler nasıl ortaya çıkmaktadır? Buna dair Kant, şöyle der:

*“Yeteneklerin gelişmesini gerçekleştirmek için doğanın kullandığı araç toplumdaki antagonizmadır; öyle ki, sonunda bu antagonizm yasaya uygun bir düzenin nedeni olur.”*⁶⁹

Kant, antagonizmden insanların toplumdışı toplumsallığını başka bir ifadeyle bir toplum olma eğilimlerini ve bu eğilimin de toplumu hep parçalamayı tehdit eden sürekli bir dirençle bağlantısını anlar. Bu kavramı açmak için insanın kendi doğasından gelen bir uyumsuzluktan söz etmek gerekir. Kant’a göre insanda hem bir toplum içinde yaşama eğilimi hem de kendini bu toplumdan ayırarak birey olarak yaşama eğilimi vardır. İnsan bir eğilim olarak toplumda yaşamayı ister; çünkü insan böyle bir durumda kendisinin insan olduğunu, doğal yeteneklerini geliştirebileceğini daha çok hisseder. Buna karşılık insanda kendisini başkalarından ayrı tutmak yönünde de bir eğilim vardır; çünkü o kendisinde içinde bulunduğu toplumun dışında bir özellik, her şeyi kendi düşüncelerine göre yönlendirme isteği bulur.⁷⁰

İnsandaki bu iki eğilim, toplum içinde birbirlerine karşı bir direnç oluşturur. İşte bu direnç, Kant’ın ifadesiyle “onun bütün gücünü” oluşturur ve kendindeki

⁶⁸ Immanuel Kant, “İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı”, Çev. Metin Bal-Güçlü Ateşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, Temmuz 2006, s. 101

⁶⁹ Immanuel Kant, “Dünya Yurttaşlığı amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, Çev. Uluğ Nutku, Ankara, Doğu Batı Yayınları, Temmuz 2006, s. 34

⁷⁰ A. y.

tembellik eğilimini aşmasını sağlar. Ardından şeref, güçlülük ve mülkiyet⁷¹ isteği de gelince bu direnç, insanı “tahammül edemediği ama vazgeçemediği” diğer insanlar arasında bir konum elde etmeye yöneltir.⁷² Böylece insan, barbarlıktan toplumsal yaşama ve kültüre doğru ilk adımı atar.

Artık, insanın bütün becerileri yavaş yavaş da olsa gelişmeye, beğenisi biçimlenmeye ve ahlaki ayrımlar yapan doğal yeteneğini belli pratik ilkelere zamanla dönüştürebilecek bir düşünce tarzının yerleşmesine doğru sürekli aydınlanma sayesinde bir başlangıç yapmaya başlar. Eğer insandaki bu uyumsuz yön olmasaydı o Kant’a göre bir Arkadyalı çobandan farksız olurdu. Böyle olunca insanın bütün “imkanları” bir çekirdek olarak kalır ve *“güttükleri koyunlar kadar uysal insanlar hayatlarını, sahibi oldukları hayvanların hayatından daha değerli kılamazlardı.”*⁷³ Böyle olunca insan, kendisindeki bu uyumsuzluktan dolayı doğaya şükran duymalıdır. Eğer bu uyumsuzluk olmasaydı insandaki bütün “imkanlar” sonsuza kadar uykuda kalırdı. Doğa, insanın bütün uyum isteğine karşılık uyumsuzluk ister; doğa, insanın rahat ve hoşnut bir yaşam isteğine karşılık onun çalışmaya ve zorluklara atılmasını ister.⁷⁴

Kant, insanlık tarihini insanın kendi aklını kullanmasıyla başlatır.⁷⁵ İlk insana, az sayıda dahi olsa, yalnızca içgüdüleri ve tüm hayvanların itaat ettiği “tanrının sesi” yol gösterirken onun payına düşen mutluluktur; ancak aklın varlığını hissetmesiyle beslenme içgüdüsünü, bilgisini bu içgüdünün sınırlarının ötesine genişletmeye başladı⁷⁶ ve giderek kendi aklının bilincine vardı. İşte bu kendi aklının bilincine varan insan, Kant’a göre ilk insandır.⁷⁷

⁷¹ Walter Heistermann, “Kant’ın Felsefesinde İnsanın Yeri”, Çev. Tomris Mengüşoğlu, Felsefe Arkvi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, sayı 16. , s. 54

⁷² Immanuel Kant, “Dünya Yurttaşlığı amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, Çev. Uluğ Nutku, Ankara, Doğu Batı Yayınları, Temmuz 2006, s. 34

⁷³ A. y. , s. 35

⁷⁴ A. y.

⁷⁵ Gönenç Özdem , “Teorik ve Pratik Akıl ilişkisi Bakımından Kant’ta Transendental Ben Tasarımı”, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2008, s. 94

⁷⁶ Immanuel Kant, “İnsanlık Tarihinin Tahmini başlangıcı ”, Çev. Metin Bal-Güçlü Ateşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, Temmuz 2006, s. 84-85

⁷⁷ Özdem, a. y. , s. 94

Kant, insan türünün bütün tarihini, doğanın gizli bir planının gerçekleşmesi olarak görür. Bu plan ise yetkin bir anayasa ile insanlığın bütün doğal yeteneklerinin gelişebilmesini sağlamaktır.⁷⁸ Bu gelişmede insanın yaşadığı uyum ile uyumsuzluk onun kendi özgürlüğünü ve diğer insanların özgürlüğünü engellemez. Böylelikle insan diğer insanları da birer amaç olarak görür ve bir arada yaşamaları için ihtiyaç duyulan sistem oluşur. İnsanın kendinde bir amaç olarak diğer insanların özgürlüğünü sınırlandırmadığı en son yer dünya yurttaşlığı idesidir. Dünya yurttaşlığı mükemmelleşme imkanının toplum içindeki ulaşılabilir en son, en yüksek düzeyidir. Dünya yurttaşlığı düzenleyici bir ilkedir, insanın türünün onun için çabaladığı bir yetenektir yoksa kurucu bir ilke değil. Dünya yurttaşlığı, ayrılmayı ortadan kaldıran, insanlık için bir ortaklığa doğru yönelmedir.⁷⁹

Buraya kadar Kant'ın insan anlayışının bir bakıma “olani” gösterilmeye çalışıldı. Bu amaçla insan yaşamının çocukluk döneminden başlayarak yetişkinliğine uzanan sürecinin nasıl olduğu açıklandıktan sonra insan doğal varlık, akıl varlığı gibi başlıklar altında incelendi. Fakat Kant'ın insan görüşleri sadece “olandan” ibaret değildir. O, ahlak felsefesi aracılığıyla “olması gerekene” dair görüşler de ileri sürmüştür. Böylelikle filozof, insan yaşamının amacının ne olması gerektiğini belirlemeye çalışmıştır. Konunun daha iyi anlaşılması için bunun yani Kant'ın ahlak felsefesinin ve onun temel kavramlarının incelenmesi gerekir.

⁷⁸ Immanuel Kant, “Dünya Yurttaşlığı amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, Çev. Uluğ Nutku, Ankara, Doğu Batı Yayınları, Temmuz 2006, s. 41

⁷⁹ Gönenç Özdem , “Teorik ve Pratik Akıl ilişkisi Bakımından Kant'ta Transendental Ben Tasarımı”, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2008, s. 95-96

VI. KANT'IN AHLAK FELSEFESİ

Kant'ın “İnsan nedir?” sorusuna getirdiği açıklamalar incelendiği zaman bunların aynı zaman da “İnsan ne yapmalıdır?” sorusunun yanıtlarını da içerdiği görülür. İnsanın ne olduğu hakkındaki bilgi, yine insana ne yapması, nasıl davranması gerektiğini de göstermektedir¹; çünkü insanın tüm bilgisi, empirik yolla elde ettiği deneyimde değildir. Onun bir de ahlak bilgisi vardır. Örneğin, insan doğruyu söylemek gerektiğini bilebilir. Ancak böyle bir bilgi, insanların nasıl eylediklerini, davrandıklarını değil “nasıl eylemeleri, davranmaları” gerektiğinin bilgisidir. Üstelik bu ahlak bilgisi a prioridir. Nasıl ki doğa hakkındaki yasalar yalnızca deneyimden doğmuyorsa tersine deneyimin meydana gelmesi için anlama yetisinin nedensellik gibi tümel yasaları olması gerekirse ahlak sahasında da eylemlerin tümel bir yasaya dayanması ne ruhsal tecrübeden ne de örf ve adet ten kaynaklanır sayılabilir. Onun da kaynağı a prioridir yani insanın akıl sahibi bir varlık olması nedeniyle onun niteliğinden (özünden) kaynaklanmaktadır.² İnsanların tümü yalan söylemeler dahi bunu yapmamaları gerektiği doğru olacaktır. “İnsanların doğruyu söylemeleri gerekir.” önermesi onların böyle davranıp davranmadıklarını sınayarak doğrulanamaz. Bu ifade, insanların davranışlarından bağımsız olarak tümel ve zorunlu bir doğrudur. Başka bir ifadeyle a priori olarak doğrudur; çünkü tümellik ve zorunluluk a priori bilginin belirtileridir. Kant'ın ahlak felsefesindeki amacı bu a priori öğeleri bulmaktır.³

Kuşkusuz, insan ve ahlak konuları Kant'ın zihninde birdenbire belirmiş düşünceler değildir. Önceki bölümlerde belirtildiği üzere Kant'ın bu sorunlara, özellikle insan sorununa eğilmesinde J.J. Rousseau önemli ölçüde etkili olmuştur. Kant, Rousseau'yu “ahlak konusunun Newton'u” olarak tanımlar.⁴ Rousseau, dönemin rasyonalist düşünürlerinin ahlakın aklın, düşüncenin bir ürünü olduğuna dair görüşlerine karşı çıkar. O'na göre insan, doğasının ve mahiyetinin

¹ Cengiz İskender Özkan, “Kant'ın Pratik Felsefesi”, Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu, Ankara, Vadi Yayınları, Kasım 2006, s. 322

² Mehmet Emin Erişirgil, **Kant ve Felsefesi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1997, s. 205

³ Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi: Kant**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2007, s. 157

⁴ Mehmet Emin Erişirgil, **a.g.e.**, s. 198

incelenmesiyle anlaşılabilir. Bunun olması için de insanın serbest bir şekilde gelişmesine izin verilmelidir. Bu yapıldığında ortaya çıkanın, insanın amacının mümkün olduğunca doğal duyguları içinde yaşamak olduğu görülecektir. Rousseau'nun insanın incelemesinde onun zihinsel yetenekleri ile elde ettiği bilgilerine değil de doğal yönüne yaptığı vurgu Kant'ı etkilemiştir. Bununla ilgili olarak Kant şöyle der:

“Ben bilimden zevk alan bir adamım. Adeta bilime karşı büyük bir arzu duyarım... Böyle olduğu için bir zamanlar gerçek insanlığın başarısını ben de bilim aşkında bulur ve cahil olan halkı hor görüyordum. Rousseau beni bu hatalı yoldan kurtardı. İnsanlığın yüceliğini sadece düşüncede görmenin ne kadar boş olduğunu anladım ve gerçek değerini ve mahiyetini öğrendim.”⁵

Kant ahlak felsefesinde ilerledikçe Rousseau'nun düşüncelerinden uzaklaştı; ancak her bireyin bir kişilik olarak insan haysiyetini taşıdığı fikrini hiçbir zaman bırakmadı.

Kant, ahlak sorununa iki açıdan eğilir: İnsan ve filozof olarak. Ahlak sorunlarına insan olarak eğilen Kant, topluma karışmış ve onu ilgiyle, merakla incelemiş, gözlemlemiştir. Edebiyatla, ahlak bilimleriyle, insanbilimiyle uğraşmıştır. Ahlak sorununun Kant için soyut, kendi dışında değil somut ve canlı bir gerçekliği vardır. Bu nedenle Kant, ahlak sorununu filozof olarak ele aldığı da gündelik hayattaki ahlak duygusu ve yargılarından hareket eder; çünkü en sade insanda dahi ahlaki yükümlülük bilgisinin, ödev duygusunun bulunduğu inanır. Kant, herkeste bulunan bu genel ahlak bilincinden saf akıldan gelen şeyi ayırmak ister.⁶

Kant göre gerçek bilim Newton ile kurulmuştur. Bunu kurarken Newton empirik verilerden tümel çıkarımlar yaparak maddenin asıl özünden çıkarılmış bir ilkeye varmaya çalıştı. Kant kendine, aynı yöntemi ahlakta da kullanıp kullanamayacağını sorar. Ancak bu yöntemle elde edilecek ilkeler empirik olamaz. Bu ilkelerin çok özel bir yapısı vardır. Ahlak yargıları çözümlendiği zaman ortaya çıkan en temel kavramlardan biri olan “insanın değeri” gibi kavramların deneyden

⁵ Mehmet Emin Erişirgil, **a.g.e.**, s. 199

⁶ Bedia Akarsu, **Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1998, s. 63

çıkarılamayacağı açıktır. Başka bir ifadeyle bu gibi kavramlar var olana geri götürülemez, bunlar a prioridir. O zaman ahlak sorununu yeniden ortaya koymak ve Newton'un fizikte yaptığı gibi pratik koşullar içinde de bu kavramların çıkarılabileceği bir ilkenin bulunup bulunamayacağını araştırmak gerekir. Kant'a göre ahlak kavramlarını onların gerçek ilkesi üzerine dayandırabilirsek bu kavramların felsefe açısından değerlerinden söz edebiliriz.

Kant, ahlak ilkelerini dini ya da gizemci kaynaklarda değil aklın kendisinde, a priori yönünde arar. Bunu ifade etmek için şöyle der: *“Bütün ahlak kavramlarının yeri ve kaynağı tamamen a priori olarak akılda bulunur; hem de en yüksek derecede kurgusal olan akılda olduğu kadar sıradan insan aklında da...”*⁷

Böylece ahlak sorununu yeni bir biçimde ele almaya başlayan Kant, burada bir güçlükle karşılaşır. Duyulur üstü olanın bilgisine erişmek olanaksızdır. İnsanın gündelik etkinliklerinin alanı doğa, nedensellik yasalarına bağlıdır. Ancak nedenselliğin olduğu olanda ise özgürlükten bahsetmek olanaksızdır. Böylece ahlakın kavramları, duyulur üstü nesneleri gerektirir görünür. Kant'a göre tanrı, özgürlük ve ölümsüzlüğü kabul etmekle hüküm, ahlaki yaptırım ve erdem ile mutluluğun birlikteliği gibi kavramlar bir temele oturtulabilir. Ama bunlar (Tanrı, özgürlük, ölümsüzlük) insan için bilinemez kavramlardır.⁸ Böyle olunca ahlakın temeli bir tür mistisizm olur ki Kant böyle bir şeyi kabul etmez. Öte yandan ahlak, mekanik dünyada özgürlük olmadığı için doğa üzerine de temellendirilemez. Peki, bu ikilem nasıl çözülecek? Ahlak, ne şeyin kendisinin (kendinde şeyin) bilgisi ne de doğa bilgisi üzerine dayandırılmayacağına göre “aklın kendisi üzerine”, “saf aklın üzerine” dayandırılabilir mi? Saf akıl, kendi kendine pratik akıl olabilir mi? Akıl kendi başına, istenci belirleyen ve doğanın yasalarından ayrı olan bir yasanın koşullarını içinde bulundurur mu? Kant, ahlakın temelini ararken onu ne doğanın dışında ne de içinde arar. Kant'ın yapmaya çalıştığı ahlak ilkelerini doğrudan doğruya “saf akıldan” çıkarmaktır.⁹ Saf akla dayalı bir ahlak anlayışı, felsefesi nasıl olanaklıdır? Kant'a göre bu, ahlak yasalarının deneye değil de saf akıl kavramlarına

⁷ Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, s. 27

⁸ Immanuel Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999, s. 4

⁹ **A. e.**, s. 66

dayanıp dayanmamasına bağlıdır. Bunun olabileceği, herkesin bilincinde bulunan “ahlak yasası ve ödev düşüncesinde” belirir. Ahlak yasaları, buyruklarını koşulsuz ve zorunlu bir şekilde ileri sürer ardından da herkes için geçerli olmak isterler. İçinde koşulsuzluk ve zorunluluk taşıyan ahlak yasaları, doğa yasaları gibi determinizme bağlı değildir. Ahlak yasasının kaynağı, doğa yasalarının kaynağı olan deneysel aklın dışındaki saf pratik akıldır. Ahlak yasası sadece insanlar için değil akıl sahibi varlıkların bütünü için geçerlidir. Böyle olunca yalnız akıl sahibi bir varlık yasaların ilkelerine göre eylemde bulunmayı isteyebilir. Bu durumda yasalarda eylemi çıkarmak için akıl gerekmemekte ve istenç de pratik akıl olmaktadır.¹⁰

Kant için insana a priori ahlaki yasalar koyan durum, giderek zorunlu bir nitelik taşır; çünkü bu ilk olarak insan aklında a priori olarak bulunan pratik ilkelerin kaynağını, yani en yüksek ilkeyi araştırmak için zorunludur. İkinci olarak ahlaki olanın kendisinin ilerlemesi amacıyla zorunludur; çünkü ahlaki olanın en yüksek ilkesinin bilgisi aynı zamanda doğru olarak ahlaki yargılarda bulunmak için yönetici bir yoldur ve bunun yanında ödevin “saf” tasarımı insan yüreğine en güçlü etkiyi yapar.¹¹

Bütün ahlak yasaları saf koşulsuzdur, a prioridir, kendilerinde salt bir zorunluluk meydana getirirler. Bu yasaların zorunlu oluşlarının temeli insan doğasının değişen deneylerinde değil akıllı bir varlık olarak insanın özünde bulunur. İnsan doğal eğilimlerinin etkisindedir; ancak ahlakın bir doğa varlığı olan insanla ilgisi yoktur. O, insanın olması gereken akıl varlığı ile ilgilidir. Akıl varlığı için hangi yasaların geçerli olduğu ise ancak a priori olarak belirlenebilir. Ahlak, empirik olan ile her türlü karışmadan kurtulmalıdır.¹²

İnsan, özgür olduğunun bilincine ancak ahlak yasasının varlığı ile ulaşabilir. Ahlak yasasını en temele koyan Kant, “iyi” kavramını da bu yasadaki türetir. Ahlak yasası, iyi kavramından çıkarılamaz; çünkü iyi kavramını temele koyarsak iyi ve kötü için insana haz ve acı veren şeylerden başka bir ölçü bulunamaz. Bu da ancak deneylerle saptanabilir. Böylece insan, empirik alandaki ahlaki normlarla yetinir ve hiçbir zaman gerçek olan, a priori geçerli olan yasalara ulaşamaz. Bu çeşitten ahlaki

¹⁰ Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, s. 29

¹¹ A. e. , s. 66

¹² A. e. , s. 69

normlar, insan için elden geldiğince sürekli haz yaratmaya araç olur. Haz, ancak empirik olarak saptanabilir.

Kant, ahlak sorunlarına çözüm bulmak için bir yandan deney verilerini çıkış noktası olarak alır ve çözümleme ile bu verilerden en genel önermelere yükselir. Öte yandan, akıl kavramlarını ilkeler olarak alır ve bu kavramlardan verilere, deneye iner. Kant'ın istediği “saf” olanı, “empirik” olanla karışmasından ayırmaktır. Bir yönüyle Kant'ın yaptığı bir çözümleme ödevidir. Bunun için de bir yandan felsefi bir kendi bilincine varma basamağına yükselmek için basit ahlaki akıl bilgisinden yola çıkar. Sıradan insanda ahlaksal olana karşı duygularla ilgili içgüdüsel bilgiyi çözümler ve böylece en yüksek ilkeyi belirlemeye çalışır. Öte yandan ise yeniden bu ilkeyi inceleyerek bu ilkenin uygulandığı basit bilgilere yönelir. Böylece saf bilgiye bundan böyle saf ahlak felsefesine varmak için gündelik ahlak felsefesini araştırmakla işe başlar. Ahlak kavramlarını çözümlerken Kant'ın istediği, bu kavramların nasıl ortaya çıktığını araştırmak değil, içerdikleri ilkeleri bulmaktır. Bunun için Kant, yeni bir ahlak kurmak istemediğini, ahlaklılığın yeni bir ilkesini ortaya koymak istemediğini, yalnızca var olan ama işlenmiş olan ahlaklılığı kendi varlığının bilincine yükseltmek ve geçerliliğinin ilkesini ortaya koymak istediğini özellikle belirtir.¹³

Kant'ın bu düşüncelerini daha iyi anlamak için tıpkı genel felsefesinin kavramlarının gösterilmesi, tanımlanması gibi ahlak felsefesinin kavramlarının da gösterilmeye, tanımlanmaya ihtiyacı vardır. Şimdi bunlar incelenecektir.

¹³ A. e. , s. 73

VII. KANT'IN AHLAK FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAMLARI

A) İyi İstenç: Kant'ın ahlak sorunlarını çözmeye iki yöntem kullandığı, bunların deney verilerini çıkış noktası alan ve bu verilerden en genel önermelere yükselen yöntem ile akıl kavramlarını ilkeler olarak alan ve bu kavramlardan deneye inen yöntem olduğu önceki sayfalarda belirtilmişti. Kant, bu iki yönteme bir yenisini daha ekler: Varsayıma dayanan tümdengelim. Bu yöntem, bir ilkeyi varsayım olarak ortaya koymayı, ardından ondan sonuç çıkarmayı ve nihayetinde bu sonucu verilmiş gerçeklikle karşılaştırmayı içerir. Kant, bunun için ahlak kavramları içinde eylemlerin ahlak bakımından değeri yargılandığında insanın başvuracağı bir kavram arar. Kant, buna “iyi istenç” der. Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi'nin birinci bölümünde Kant, iyi istenç ile ilgili şunu söyler:

“Dünyada, dünyanın dışında bile, iyi bir istemeden başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez. Anlama yetisi, zeka, yargıgücü ve adı ne olursa olsun düşüncenin diğer doğa vergisi yetenekleri ya da mizacın özellikleri olarak yüreklilik, kararlılık, tasarlananda sebat, çeşitli bakımlardan iyi ve istemeye değerdir kuşkusuz... böylece de sık sık bunların insanın ruhsal yapısını etkilemesi, dolayısıyla eylemde bulunmanın tüm ilkesini de haklı ve genel olarak amaca uygun kılacak iyi bir istemenin olmadığı yerde insanı haddini bilmez yapar.”¹

İyi istenç, kendi başına iyi olan, başka değerli niteliklerin ve iyilerin kötüye de kullanılabilmelerine karşılık, mutlak değeri olan biricik şeydir. Kant için yeryüzünde hiçbir sınır olmadan her koşul altında iyi olarak kabul edilebilecek olan iyi istençten başka hiçbir şey yoktur.²

İyi istencin dışında başka yüksek değerlerin olduğu kuşku götürmez; ancak bunların mutlak bir iyilikleri yoktur, duruma göre kötü olabilirler. Örneğin cesaret, yargılama gücü, anlama yetisi... iyi ve istenmeye değer şeylerdir.; ancak bu doğa vergisi şeyleri kötüye kullanan bir istenç oldu mu bunlar zararlı ve kötü olurlar.³ İyi

¹ Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, s. 8

² Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi: Kant**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İde Yayınevi, 2004, s. 164

³ Bedia Akarsu, **Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1998, s. 87

istenç dışındaki şeyler, bizatihi bir iyilik teşkil etmez. Tersine bunların gerçek iyilik olması onların kullanım tarzlarına yani iyi istencin onlara verdiği amaca bağlıdır. Başka bir ifadeyle bunların iyilik olabilmesi için iyi istencin onları iyi bir amaca yöneltmesi gerekir. Böyle olunca bütün iyiliklerin ilkesi, dayanağı iyi istenç olur.⁴

İstenç, aynı zamanda kötülüklerin de ilkesi, dayanağıdır. İnsanın iyi olarak gördüğü şeyleri istenci, iyi amaçlara yönlendirirse onlar iyi olur. Şu halde iyiliği, mutlak anlamda iyi yapan istençtir. Diğer bir ifadeyle mutlak olarak yalnız iyi istenç iyidir. Kant’a göre iyyinin iki türü vardır: Bir şey ya başka bir değerli olana etki ettiği için iyidir ve böylece bir amaca erişmede araç olduğu için işe yarar ve değerli olur. Ya da bir şeyin değeri kendi içindedir, kendi başına değerlidir, kendi başına iyidir. Kant için kendi başına iyi olarak “iyi istenç” gösterilebilir.

İyi istenç, iyi eyleme tam olarak hazırdır. Eyleme tam bir içten karar varsa orada iyi istenç vardır. Böyle olunca iyi istenç güçlü bir düşünüşdür ve ahlaki bakımdan iyi düşünüşte ortaya çıkar. Ahlaki bir eylem, bu eylemin sonuçlarında ya da başarılarında belirmez. Bir eylemin, davranışın ahlaki değeri sonuçlarında veya başarısında değil eylemin, davranışın arkasındaki düşünüştedir. Eylemleri oluşturan istençteki düşünüşdür. Bu düşünüş, kendisine uygun bir eylemi harekete geçirir.

İyi istencin değeri, insanın mutluluğu için yararlı olanı getirmesinde değildir. İyi istenç, yalnız akılla ilgili bir istençtir. Tersten söylenirse yalnızca akıllı bir varlıkta bir istenç vardır. Bu akılla belirlenmiş bir istencin istediği şey iyidir, beğenmediği ise kötü.

B) Ödev: Kant, iyi istenç kavramını iyice belirlemek için ödev kavramına başvurur ve kavramı şöyle tanımlar:

“... ahlak yasası kesin olarak buyuran bir buyruktur, çünkü yasa koşulsuzdur. Böyle bir istemenin yasayla ilgisi, yükümlülük adı altında bağımsızlıktır, ki bu yalnızca akıl ve onun nesnel yasası tarafından da olsa, bir eyleme zorlanmayı belirtir. Bu eyleme de ödev denir, çünkü tutkular tarafından uyarılan (ama bunlar tarafından belirlenmeyen,

⁴ Mehmet Emin Erişirgil, **Kant ve Felsefesi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1997, s. 209

dolayısıyla da yine özgür olan) kişisel bir tercih, öznel nedenlerden çıkan bir dileği birlikte getirir, bu yüzden de saf nesnel belirleyici nedene sık sık ters düşebilir, bundan dolayı da içten ama düşünsel bir baskı diye adlandırılabilen pratik aklın bir karşı koyuşuna ahlaksal bir zorlama olarak gereksinme gösterir.”⁵

Kant, bir eylemin ahlaksal değerini doğrudan doğruya ödev bilincinin kendisine dayandırır. Ödev uğruna eyleyen bir istenç, iyi istençtir.⁶ Eğer bir insan eylemi, davranışı ödev olduğu için yapıyorsa yani onun eylemini, davranışını ödev belirliyorsa ancak o zaman o eylemin, davranışın ahlaki anlamda bir değeri vardır. Başka bir ifadeyle eyleyenin bilincinde ödevden başka bir neden yoksa o eylemin ahlaki bir değeri var demektir.⁷ Bir eylemi iyi yapan, onun herhangi bir eğilimden gelmesi değil doğrudan doğruya ve zorunlu olarak ödevden gelmesidir. Buradaki zorunluluk akla dayanarak bir eylemin gerekli olmasıdır. Böyle olunca da akılla belirlenmiş istenç için zorunlu olmasıdır.

Kant, ödev söz konusu olduğunda insan eylemlerini şu şekilde ayırır:⁸

- a) Ödevle aykırı olan eylemler
- b) Ödevle uygun olan eylemler

Ödevle aykırı olan eylemler, Kant için önemli değildir; çünkü bunlar, ödevle çelişmektedir. Ödevle uygun eylemler ise kendi içinde ödevden çıkan ve eğilimden çıkan eylemler olarak ayrılır. Eğilimden gelen eylemler, sevgi duyumlarıyla ilgili iken ödevden gelen eylemler ise istenç ile ilgilidir. Örneğin mutsuz bir insan intihar etmeyi düşündüğünde yaşamı sevdiğinden intihar etmekten vazgeçerse bu eylemi, eğilimden çıkan bir eylem olacaktır. Aynı insan, yaşamı sevdiği için değil sadece ödev düşüncesinden (yaşamını sürdürme ödevi) hareket ederek intihar eyleminden vazgeçerse bu eylemi, ödevden çıkan olacaktır.⁹ Kant için yalnızca ödevden çıkan eylemlerin ahlaki bir değeri vardır.¹⁰

⁵ Immanuel Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999, s. 37

⁶ Copleston, **a.g.e.**, s. 164

⁷ Akarsu, **a.g.e.**, s. 88

⁸ Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, s. 12

⁹ Immanuel Kant, **Ethica**, çev. Oğuz Özügöl, İstanbul, Pencere Yayınları, 2003, s. 165

¹⁰ Copleston, **a.g.e.**, s. 166

Böylece, ödev istence buyrulan bir şey olmaktadır. Ödev, istenç için ahlaksal bir zorunluluğu dile getirir.¹¹ Yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere ödevde dayalı bir eylemin değeri, ulaşılmak istenen amaçta değil kararı verdiren ilkede (maxim) dir.¹² İstenen amaç, bu ilkeye göre arzu edilir. Böylece ödevde dayalı bir eylem için doğal olarak verilmiş istekler, eğilimler kıstas olamaz; çünkü bu eylemler, amaçla ya da başarı ile ilgilidir. Bu da eylemlere, bu eylemler ne denli değerli olursa olsun ahlaki bir değer vermez. Başka bir ifadeyle eylemin ahlaki değeri kendisinden beklenen etkide değildir. Bir eylemin ahlaki değeri, ancak istencin ilkesinde bulunur. İstencin ilkesi de yasa karşısındaki saygıdır.

Bir eylemin ahlaki değeri istenç için yasa olan şeyde bulunur. Ancak bu yasa, insana istemenin belli bir içeriğini buyuramaz. Yalnızca insanın yasaya uygun eylemlerini yani en doğru eylemin yapılmasını isteyebilir. O zaman yasa belirleyici neden olursa istenç iyidir. Başka bir ifadeyle istencin iyi olması demek, onun genel bir yasaya uygun olan şeyi istemesi ya da kendi ilkesini genel bir yasa olarak isteyebilmesidir. Bu isteme sonucunda ahlak yasası hakkında “saygı” denilen olumlu bir duygu meydana gelir. Bir eylem eğer yasa karşısındaki bu saygıdan istenirse mutlak değerlidir. Bir eylemin sonunda acı dahi olsa o eylem, bir ahlak yasasına karşılık olduğundan dolayı istenmelidir. Dolayısıyla istemenin ahlaki değerini belirleyen istenilenin kendisine göre istenildiği ilkedir. Bir eylem, yasaya uygun olduğu için isteniyorsa iyidir.

Buna göre bir ahlaki eylemi belirleyen yasa karşısındaki saygıdır. Saygı duygusu, eğilim, korku gibi diğer duygulardan ayrıdır. İnsan bu duyguları, bir takım etkilerle alır. Oysa saygı, kendi başına etki yapan bir duygudur ve insanın düşünen ben’inden çıkar. Saygı, doğrudan doğruya ahlak yasasının meydana getirdiği bir duygudur ve insan bu duyguyu a priori olarak bilir.¹³ Bu yasa karşısındaki saygı kavramı her eğilimin üstündedir ve ondan önce gelir. Böylece bir ödev tanımı ortaya çıkar: “Ödev, yasa karşısındaki saygıdan doğan bir eylemin zorunluluğudur.”¹⁴ Böyle olunca insanın istemesinin ahlakça iyi olup olmadığını anlaması hiç de zor değildir.

¹¹ Veysel Atayman, **Aklın Sınırları: Kant Felsefesine Giriş**, İstanbul, Donkişot Güncel Yayınlar, 2005, s. 131

¹² A. y. , s. 128

¹³ Mehmet Emin Erişirgil, **Kant ve Felsefesi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1997, s. 227

¹⁴ Bedia Akarsu, **Immanuel Kant’ın Ahlak Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1998, s. 94

Kendisine şunu sormalıdır: “İlkenin genel bir yasa olmasını isteyebilir miyim?” Eğer cevabı olumsuz ise o zaman kötüdür; çünkü ilke olarak genel bir yasa olmaya elverişli değildir. Peki, insan bir ilkenin genel bir yasa olmasını ne zaman isteyebilir? İnsanın kendisiyle çelişmeye düşmediği zaman! Böyle bir durumda insan, ilkesini yasa olarak belirleyebilir. Akıl da bu yasa karşısında insanı ona saygı duymaya zorlar.

Kant, her ne kadar ödev kavramını pratik aklın günlük kullanımlarından çıkarıyorsa da bu kavramın deneyden geldiği, empirik bir kavram olduğu düşünülmemelidir; çünkü Kant’a göre deney, insana gerçek bir ödev eylemini gösteren güvenilir bir örnek veremez. Deney, bir eylemin ödevde uygun olup olmadığını ve ödevden yani yasa karşısındaki saygıdan çıkıp çıkmadığını göstermez.¹⁵

Kant, bir ödevin kaynağının, kökünün ne olduğu sorusuna “o, insanın kişiliğinden başka bir şey değildir.” cevabını verir. İnsanın kişiliğinden kastettiği doğanın nedenselliğinden bağımsız, düşünülür dünyaya ait ve özgür olan kişiliğidir. Duyulur dünyaya ilişkin olan kişi aynı zamanda düşünülür dünyaya da ilişkin olduğundan kendi gerçek kişiliğine bağlıdır. Kant’a göre insan iki dünyaya da bağlı bir varlık olduğundan kişilik olarak gerçek özünün yasa karşısındaki saygı ile yani ödevle belirlenmiş olmasında şaşılacak bir şey yoktur.¹⁶

C) Ahlak Yasası: Doğada her şey yasalara bağlı olarak yani nedensel yasalar çerçevesinde gerçekleşir. Sadece insan, akıl sahibi olan insan yalnızca doğa yasalarına bütünüyle boyun eğmez. Başka bir deyişle insan, bir yönüyle kendisinin kabul ettiği ilkelere göre hareket edebilir. İnsanın kendisinin kabul ettiği yasalara göre hareket etmesinin (eylemesinin) kuvveti istencidir.¹⁷ İstenç, yasaya göre hareket edince pratik bir akıldır; çünkü teorik akıl bir takım a priori ilkeleri meydana getiriyorsa istenç de bir takım a priori yasalara, ahlak yasasına göre hareket edebilir.

Kant için ahlak yasası, “her bakımdan en yetkin olan varlığın istemesi için bir kutsallık yasası”dır. “Her sonlu akıl sahibi varlığın istemesi için ise, bir ödev yasası,

¹⁵ A. e. , s. 97

¹⁶ A. e. , s. 100

¹⁷ Mehmet Emin Erişirgil, **Kant ve Felsefesi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1997, s. 210

ahlaksal bir zorlamanın belirlenmesi ve eylemlerinin bu yasaya saygı ve ödevini yerine getirme duygusu tarafından belirlenmesi yasasıdır.¹⁸

Kant için ödev, yasa için saygıdan davranma zorunluluğudur. Kant'ın yasa ile demek istediği şey yasa olarak yasadır. Ödev uğruna davranmak yasa olarak yasaya saygıdan davranmaktır. Yasa olarak yasanın kendi biçimi evrenseldir. Tıpkı doğa (fizik) yasaları gibi ahlak yasaları da evrenseldir. Nasıl ki doğadaki fiziksel şeyler, zorunlu olarak doğa yasaları ile uyurken akıl varlıkları da yasa düşüncesiyle uyum içinde davranma yeteneğindedir. Öyleyse insanın eylemleri ahlaksal bir değer taşıyacaksa yasaya saygıdan yerine getirilmelidir.¹⁹

Kant'ın nesneleri numen ve fenomen olarak ayırması ve bunun bir zorunluluk olduğunu söylemesinin nedeni, bunlar olmadan özgürlüğün savunulamamasıdır. Özgürlük olmadan da ahlak dolayısıyla ahlak yasası öne sürülemez. Özgürlük idesinin gerçek olduğunu gösteren ahlak yasasının kendisidir. Kant bununla ilgili şöyle der:

*“...Özgürlük spekülâtif aklın bütün öteki ide’leri arasında olabilirliğini a priori olarak bildiğimiz tek ide’dir; çünkü özgürlük ahlak yasasının koşuludur.”*²⁰

Ancak Kant, ahlak yasasını da insanın özgürlüğünün bilincine varabilmesinin ön koşulu olarak görür. Başka bir ifadeyle özgürlük ahlak yasasının bir koşulu iken özgürlük ide’si ahlak yasası ile kendini ortaya koyar.²¹ Özgürlük, ahlak yasasının bir varlık nedenidir, ahlak yasası ise özgürlüğün bilgi nedeni. Böylece özgürlük olmasa ahlak yasası da olmazdı; ancak, ahlak yasası olmasa insan, özgürlüğün bilincine varamazdır.²²

¹⁸ Immanuel Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999, s. 90

¹⁹ Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi: Kant**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2007, s. 168

²⁰ Bedia Akarsu, “Kant’da İnsanlık İdeali ve Özgürlük Sorunu”, Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu, Ankara, Vadi Yayınları, Kasım 2006, s. 304

²¹ Immanuel Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999, s. 4

²² **A.y.**, s. 305

Kant için ahlak yasası içinde taşıdığı kesinlik ve zorunluluk nedeniyle, diğer başlıkta inceleneceği gibi “kategorik (koşulsuz) buyruk”tur. Hipotetik (koşullu) buyruklar ise ilke olarak kabul edilebilir ancak yasa olamazlar.²³

Kategorik buyruk olarak tanımladığı ahlak yasasını Kant, şöyle ifade eder:

*“Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun.”*²⁴

İnsan, kategorik buyruğa uygun hareket ederken aynı zamanda bir yasa koyucu konumundadır. Kant, bunu şöyle belirtir:

*“İstemenin, maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde eylemde bulun.”*²⁵

Bu yasa koyma insanın kendisinde bulunmalı ve istemesinden çıkabilmelidir.

D) Kategorik ve Hipotetik Buyruk: Doğada her şey belli bir düzene dolayısıyla yasaya göre olup biter. Kant, bu yasaların bilgisine “ilke” der. Bu yasaları kavrayan böylece de ilkeler edinen yeti ise akıldır. Yalnızca akıl sahibi bir varlıkta yasaların bilincine vararak (ilkelere göre) eylemde bulunma yetisi yani istenç vardır. Başka bir ifadeyle akıl eylemde bulunduğu pratiktir ve istenci vardır. Bir yasanın zorunluluğu dile getirmesine karşılık eyleyen bir yeti olarak istenç özgürlüğü dile getirir. Yasadan başka itici gücü olmayan bu nedenle yasadaki başka bir şeyi istemeyen bir istenç düşünülebilir. Böyle bir istençte zorunluluk ve özgürlük aynı şeydir. Buradaki zorunluluk istenci zorlamayan ancak onu yükümleyen, ödevlendiren, ona yasaya uymayı gerekli kılan bir zorunluluk vardır. Bu zorunluluk, doğanın bir zorunluluğu olmayıp istemenin zorunluluğunu dile getirir. İşte böyle bir yasa kendisini “Yapmalısın!” şeklinde bir buyruk ile gösterir. Burada zorlama olmayan bir zorunluluk daha doğru bir ifadeyle bir “gereklik” söz konusudur.

²³ Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, s. 37

²⁴ A. e. , s. 38

²⁵ A.e. , s. 52

Gerçek anlamda zorunluluk doğa yasalarına uymada geçerlidir. Ama istenç söz konusu olduğunda böylesi bir zorunluluktan bahsedilemez; çünkü o zaman istenç, istenç olmaktan çıkar. Doğa yasası “X böyle olmak zorundadır.” derken ahlak yasası “Şöyle eylemen gerekir.” der. Doğa yasasındaki mekanik bir zorunluluk iken ahlak yasasındaki ahlaki bir zorunluluktur.

Yukarıda da değinildiği gibi insan istencinde ahlak yasası, kendisini ancak bir buyruk olarak gösterebilir. Bütün pratik yasalar birer buyruktur. Her buyrulan da ya ulaşılması gereken amaç bakımından iyi kabul edilmeli ya da kendi başına iyi olarak geçerli olmalıdır. İlk durumda eylem, amaca ulaşmada bir araç olmaktadır. Bu durumda eylem “yararlıdır.” İkinci durumda ise kendi başına bir amaç olmaktadır. Burada ise eylem “iyidir.” Böylece pratik yasaların konusu ya yararlı eylemler ya da iyi eylemlerdir.

Böyle olunca buyrukların biçimi de ikiye ayrılır. Yararlı eylemi isteyen bir buyruk amaç ile belirlenmiştir. Amaca erişmek isteyen eylemi ona göre yapmalıdır. Dolayısıyla bu buyruğun biçimi “koşullu-hipotetik”tir. Başka bir şekilde söylemek gerekirse bir ahlaki eylem yalnızca başka bir şey için araç olarak iyi olursa buradaki buyruk koşullu – hipotetik bir buyruktur. Oysa iyi eylemin buyruğu amaçtan bağımsızdır. Bu buyruğun biçimi ise “koşulsuz-kategorik” tir. Kant, bunu kendi cümleleriyle şöyle ifade eder:

“Şimdi, bütün buyruklar, koşullu olarak ya da kesin olarak buyururlar. İlk buyruklar, insanın ulaşmak istediği (veya isteyebileceği) başka bir şeye araç olarak olanaklı bir eylemin zorunluluğunu ortaya koyarlar. Kesin buyruk ise, bir eylemi kendisi için, başka herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, nesnel zorunlu olarak sunan buyruk olur.”²⁶

Bütün pratik yasalar (buyruklar) ya hipotetik (koşullu) ya da kategorik (koşulsuz) dur; ancak iyi olan yalnızca kategorik buyruklardır. Bu nedenle sadece bu buyruklar ödev olabilir. Hipotetik buyrukda ise istencin bir amacı olduğu için ancak bir koşul altında geçerlidir. Fakat hipotetik buyruk tıpkı kategorik buyruk gibi bir akıl buyruğudur; çünkü bir insanın amaca ulaşmada gerekli olan aracı da istemesi

²⁶ Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, s. 30

akla uygun bir durumdur. Dolayısıyla hipotetik buyruklar da a priori geçerliği olan buyruklardır.

Kategorik buyruklar, koşulsuzdur ve her şart altında geçerlidir. Bir eylemi başka bir amaca bağlı olmaktan kurtarır ve kendinde iyi olarak belirler. İşte ahlak yasası olan da bu kategorik buyruktur; çünkü ahlak yasası, bütün durumlarda yani koşulsuz olarak buyrulmuştur.²⁷ Kategorik buyruk da buna uygun olarak bir eylemden doğan sonuç ya da başarı ile ilgili olmayıp bilakis kendisinin çıktığı ilke ile ilgilidir. Eylemin iyi oluşu sonuçta ya da başarıda değil, sonuç ya da başarı her ne olursa olsun düşünüşte bulunur. Buna göre hipotetik buyruk, tek bir buyruktur: *“Aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyeceğin bir ilkeye (maxime) göre davran!”* Başka bir ifadesi: *“Öyle hareket etki istencinin ilkesi (maximi) aynı zamanda genel bir yasanın ilkesi olarak geçerli olsun!”*

İlke ya da maxim aklın öznenin koşullarına göre belirlediği pratik kural, öznenin eylemine temel olan ilkedir. Dolayısıyla maxim yalnızca onunla ilgili olan özne için geçerlidir. Yasa ise bütün akıllı varlıklar için geçerli bir ilkedir. Böylece yasa, ona göre eylemde bulunulması gereken bir ilke, buyruk olur. Öznel ilkeler olarak görülebilecek maximlerin aksine buyruklar nesnel bir gerçekliği ifade eder. Dolayısıyla maximler ilkedir ama buyruk değildir; çünkü öznel bir durumu ifade ederler.²⁸

E) Otonomi ve Amaçlar Ülkesi: Daha önce de belirtildiği gibi (özgür bir varlık olarak insan bölümü) insan, bir araç değil kendi başına bir amaçtır. İnsanın mutlak bir değeri vardır ve insan araç olarak kullanılamaz.²⁹ İnsan kendinde bir amaç olmasında hipotetik (koşulsuz) bir buyruk çıkar:

²⁷ Bedia Akarsu, **Immanuel Kant’ın Ahlak Felsefesi**, İstanbul, Inkilap Kitabevi, 1998, s. 103

²⁸ Immanuel Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999, s. 39

²⁹ Walter Kaufmann, **İnsanı Anlamak: Goethe, Kant, Hegel**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1997, s. 107

“Her defasında insanlığa, kendi kişiliğinde olduğu kadar başka herkesin kişinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun!”³⁰

Örneğin intihar etmeyi düşünen bir kimse, intiharın kendi başına bir amaç olan insanlık idesi ile uyumlu olup olmadığını kendisine sormalıdır. Eğer intiharı tercih ederse kendisini daha iyi bir yaşam için sadece bir araç olarak görüyor demektir. Oysaki insan bir araç değil, kendi başına bir amaçtır. Böyle olunca insan kendi kişiliğinde bile insanı öldürmemelidir.

Kant’ın diğer bir ilkesi şu şekildedir: *“Öyle hareket etki, istencinin idesi genel bir yasa koyucu istencin idesi olarak tanınabilsin!”*

Bu şu demektir: Her akıllı varlığın istenci kendini genel yasa koyucu bir istenç olarak ortaya koyar. Bunu, temel formülden ayıran akıllı varlığın yasaya yalnızca bağlı olmayıp kendisinin de yasa koyucu olduğu düşüncesidir.³¹ Burada yeni olan “kendi kendine yasa koyucu olma” yani “otonomi” kavramının ortaya çıkmasıdır. (Kant, insanı otonom bir varlık olarak gören ilk filozoftur, demek çok yanlış olmayacaktır.³² Otonomi, insan ile hayvan arasındaki “varlık farkını” ortaya çıkaran bir etkidir.) Yasalara uyan bir kimseyi düşünelim. Kişi eğer bu yasaya ona çekici ya da zorlayıcı geldiği için uyarsa burada hipotetik (koşullu) buyruklara ulaşılır; çünkü burada kişi, kendisine ilgi çekici gelen ya da onu zorlayan yasaya boyun eğmiştir. Bu “heteronomi” olur;³³ çünkü bu durumda yasa, kişinin dışındadır. Buna karşılık kendisi yasa koyan, otonom bir kimse yasada kendi dışında olan bir şey görmez. Bilakis “kendinden bir şey” görür.³⁴

İstencin bütün ilkelerini genel bir yasa olarak koyabilen ve kendinde bir amaç olarak incelenebilen bir akıllı varlık kavramı kendisine bağlı başka bir kavramı,

³⁰ Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, s. 46

³¹ Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi: Kant**, Çev. Aziz Yardımlı, 2004, s. 181

³² Takiyettin Mengüşoğlu, **Felsefi Antropoloji: İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri**, İstanbul, İ.Ü. Edeb. Fak. Yayınları, 1971, s. 37

³³ Ayşe Sıdika Oktay, “Kant’ta Evrensel Ahlak Yasaları ve Global Etik’e Katkıları”, Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu, Ankara, Vadi Yayınları, Kasım 2006, s. 396

³⁴ Kaufmann, **a.g.e.**, s. 104

“amaçlar ülkesini” getirir.³⁵ Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi adlı kitabında bununla ilgili olarak Kant şöyle der:

*“Kendini ve eylemlerini yargılayabilmek için her akıl sahibi varlığın, istemesinin bütün maksimleri aracılığıyla kendini genel yasa koyucu olarak görmesini gerektiren bir akıl sahibi varlık kavramı, ona bağlı olan çok verimli bir kavrama, bir amaçlar ülkesi (krallığı) kavramına götürür.”*³⁶

Ülke kavramı ile Kant’ın kastettiği tek tek insanların (akıllı varlıklar) topluluk yasaları ile bağlanıp birleşmesidir.³⁷ Böylece bireysellik ile toplumsallık arasında köprü kurulur:

*“Ülke (krallık) derken ise, çeşitli akıl sahibi varlıkların, ortak yasalar aracılığıyla kurulan sistematik birliğini anlıyorum.”*³⁸

Yasalar, amaçları kendi genel gerçekliklerine göre belirledikleri göre belirlediklerinden bütün amaçların bir bütünü yani amaçlar ülkesi düşünülebilir. İlkeler de ancak bu amaçlar ülkesine göre mümkün olur. Örneğin her akıllı varlık, kendisini amaç olarak göz önünde bulundurması gerektiği yasına bağlıdır. Bundan da her akıllı varlığın toplulukla ilgili yasalarla yani bir amaçlar ülkesiyle bağlılığı doğar.

Her akıllı varlık, bu amaçlar ülkesine bir üye olarak bağlıdır ve bu amaçlar ülkesinde bir kurucu üyedir; çünkü kendisi de bir yasa koyucudur ve bir başkasının değil kendisinin istencine uymuştur. Ancak ister bir üye ister kurucu üye olsun her akıllı varlık, istencin özgürlüğü ile olanaklı olan bir amaçlar ülkesinde kendisini bir yasa koyucu olarak göz önünde tutmak zorundadır. Böyle olunca ahlaklılık her

³⁵ Copleston, a.g.e. , s. 183

³⁶ Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, s. 50

³⁷ Ayşe Sıdika Oktay, “Kant’ta Evrensel Ahlak Yasaları ve Global Etik’e Katkıları”, Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu, Ankara, Vadi Yayınları, Kasım 2006, s. 396

³⁸ Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002, s. 50

eylemin bu yasa koyma ile olan bağlantısında bulunur; bir amaçlar ülkesi de ancak bu bağlantı ile olanaklıdır.

Artık, ahlaklılık insanın kendi başına amaç olabilmesinin koşuludur; çünkü amaçlar ülkesinde yasa koyucu bir üye olmak ancak bu şekilde mümkündür. Ahlaklılık ve insanlık, buna elverişli olduğundan dolayı tek mutlak değeri olan şeydir. Yasa koymanın kendisinin de mutlak bir değeri olmalıdır. O zaman otonomi, insan doğasının temelidir.³⁹

F) Özgürlük: Konu özgürlük olunca temel soru şudur: “Nedensel bir Newton evreninde özgürlük nasıl mümkündür?”⁴⁰ Kant özgürlüğü, duyulur dünyada (deney dünyasında) kendisine karşılık olan bir gerçekliğin bulunmadığı mutlak bir kavram, bir ide olarak görür. Böyle olunca özgürlüğün varlığı deney yolu ile kanıtlanamaz; çünkü duyulur dünyada her şey nedensellik yasasına göre olup biter.⁴¹ Ancak bu nedensellik her şeyi açıklamada yeterli bir kavram değildir. Kant, doğadaki nedenselliğin yanı sıra “özgürlükle olan nedensellik” kavramını geliştirir. Kant, böylece nedenselliği ikiye ayırır ve duyulur dünyada doğal nedenselliğin, düşünülür dünyada ise özgürlükle olan nedenselliğin geçerli olduğunu söyler. Özgürlükle olan nedensellik, nedenler dizisinin kendisiyle başladığı bir ilk nedendir. Bu çeşit bir nedensellik ile insan, yalnızca bir doğa varlığı olmaktan çıkar ve nedenler dizisini kendiliğinden başlatabilen özgür bir varlık olur.⁴² Bunu gösteren de “gereklilik” kavramının olmasıdır. Duyulur yönü ile nedensellik yasasına bağlı olan insan, düşünülür yönü ile gereklik yasasına bağlıdır; ancak düşünülür dünyada özgürlüğün nasıl gerçekleştiğine Kant bir cevap vermez. Sadece bunun insan akli tarafından bilenemeyeceğini söyler.⁴³

Kant, özgürlüğü ikiye ayırarak inceler: Olumsuz (negatif) özgürlük, özgürlüğün doğal zorunluluktan bağımsız olması demektir. İstenç, kendisini

³⁹ Bedia Akarsu, **Immanuel Kant’ın Ahlak Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1998, s. 114

⁴⁰ Walter Kaufmann, **İnsanı Anlamak: Goethe, Kant, Hegel**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1997, s. 86

⁴¹ Mehmet Emin Erişirgil, **Kant ve Felsefesi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1997, s. 221

⁴² Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi: Kant**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2004, s. 186

⁴³ Kaufmann, **a.g.e.**, s. 96

belirleyecek kendisi dışındaki bir nedenden bağımsızdır. Olumsuz özgürlük, sadece özgürlüğün ne olmadığını söyler.

Olumlu (pozitif) anlamda özgürlük de ise istenç, etki yapan şey dolayısıyla neden olarak düşünülmelidir. Her neden de yasalara göre etki yapar. İstenç kendi yasasını, otonomi, özgür bir neden olarak gösterebilir.⁴⁴ O zaman özgürlük de otonomiden başka bir şey değildir.⁴⁵

Akıllı bir varlık olan insan, kendini yalnızca duyulur dünyanın içinde varsayamaz. İnsan, kendini insan olarak düşünülür dünyada da varsaymak zorundadır. Böylece kendi özgür ve otonom olarak görebilir.⁴⁶ Duyulur dünya yönüyle doğa yasalarına bağlı olan insan, bu düşünülür dünyasıyla akılla temellendirilen yasalara bağlıdır.⁴⁷ Bu dünyaya bağlı olan insan da özgür bir varlık olmaktan başka türlü düşünülemez;⁴⁸ çünkü duyulur dünyadan ziyade olmak bir bakıma özgürlüktür.⁴⁹

Özgürlük kavramı bütün yapının kilit taşı oluşturur; Tanrı ve ölümsüzlük kavramları özgürlük kavramına bağlanır, onunla birlikte ve onun aracılığıyla dayanak bulur, nesnel bir gerçeklik kazanır. Özetle bunların olanaklılığı, özgürlüğün gerçek olmasıyla kanıtlanır; çünkü bu ide (özgürlük), ahlak yasası yoluyla kendini ortaya koyar.⁵⁰

Özgürlük aynı zamanda ahlakla ilgili her yargılamanın koşuludur. Böyle olunca insanlar, kendilerini istençleri bakımından özgür olarak düşünürler.⁵¹

Özgürlük kavramından sonra burada kısa bir şekilde de olsa Kant'ın "en yüksek iyi" kavramına da değinmek gerekir. Kant'a göre pratik akıl, mutlak, koşulsuz olana erişmeye çalışır. Yani gerek sağlık, lezzet gibi duygusal gerek erdem

⁴⁴ Immanuel Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999, s. 38

⁴⁵ Bedia Akarsu, **Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1998, s. 126

⁴⁶ Bedia Akarsu, "Kant'ta İnsanlık İdeali ve Özgürlük Sorunu", Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu, Ankara, Vadi Yayınları, Kasım 2006, s. 305

⁴⁷ Gilles Deleuze, **Kant'ın Eleştirisi Felsefesi**, Çev. Hüsen Portakal, İstanbul, Cem Yayınevi, 2002, s. 42

⁴⁸ Immanuel Kant, **Yaşamın Anlamı**, Editör. Wolfgang Kraus, Çev. Gürsel Uyanık-Ahmet Sarı, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2004, s. 55

⁴⁹ Walter Kaufmann, **İnsanı Anlamak: Goethe, Kant, Hegel**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1997, s. 102

⁵⁰ Immanuel Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999, s. 4

⁵¹ Federick Copleston, **Felsefe Tarihi: Kant**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2004, s. 185

gibi ahlaki bütün iyilikler elde edilebilecek bir fiili amaçlar. Eğer, yetkin bir varlığa ulaşmak istenecek olursa onda hem duygusal istekler hem de erdemler birleşmiş olur. Kant, bu ulaşmak isteneni “en yüksek iyi” olarak adlandırmıştır. İnsanın istemesi bu en yüksek iyiye ulaşmak ister.

Özgürlük konusunu bitirmeden önce bu konu bağlamında Kant ile Rousseau’nun ahlak felsefesinde ayrıldıkları noktayı göstermek isteriz. Bu ayrım, Kant’ın kendi felsefesini oluşturmada derin bir şekilde etkilendiği Rousseau’nun etkisinden ne şekilde uzaklaştığını ve felsefesini hangi yönde oluşturduğunun izlerini gösterecektir.

Rousseau şöyle der: “*Vicdan! Vicdan! Ey ilahi içgüdü, ey ilahi ve sürekli ses! Ey cahil fakat zeki ve özgür insanların emin rehberi, ey iyiye, kötüye hükmetmek de yanlış yapmayan. Sen insanı Tanrı’ya yaklaşıtıyorsun. İnsanın mahiyetini mükemmel yapan, hareketlerimizi ahlaklaştıran sensin*”⁵² Rousseau’nun vicdanı bir içgüdü olarak gören düşüncesi, ama deneyim alanına ait bir içgüdü, Kant için kabul edilemezdir.⁵³ Kant için vicdan “ ahlak yasalarına göre kesin bir yargıya varmak için bir içgüdüdür, bir yargıç karardır.”⁵⁴ Rousseau’ya göre ahlak yasası, deneyim bilincinin doğrudan doğruya bildirdiği bir yasadır. O, insanda yanılmaz bir ahlak içgüdüsünün bulunduğunu düşünür. Oysa Kant, ahlak yasalarını, daha önce vurgulandığı üzere deneyim dünyasında bulmaz. Kant’a göre yasa, Rousseau’nun düşündüğü gibi deneyim sahasından çıkarılmış bir olay değildir; o, aklın bir olaydır. Dolayısıyla deneyim alanındakilerden farklı bir mahiyettedir. Daha farklı bir şekilde söylenmek istenirse, Rousseau, özgürlüğü, deneyim alanında görür. Kant ise özgürlüğü insanın akli bir vasfı olarak anlar ve deneyim alanının üstünde görür. Rousseau’ya göre özgürlük insanın doğasının bir sonucudur. Kant’ a göre ise özgürlük doğanın dışında düşünülmelidir. Rousseau, özgürlüğü duyulur dünyaya ait olarak görürken Kant, onu düşünülür dünyanın içinde kabul eder; çünkü Kant için duyulur dünyadaki hiçbir şey özgürlüğün sonucu değildir.⁵⁵

Kant’ın ahlak felsefesini incelerken O’nun dine dair görüşlerine de yer vermek gerekir; çünkü din ve ahlak arasında çok yakın, hatta kimilerine göre aynılık

⁵² Mehmet Emin Erişirgil, **Kant ve Felsefesi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1997, s. 229

⁵³ Immanuel Kant, **Ethica**, Çev. Oğuz Özgül, İstanbul, Pencere Yayınları, 2003, s. 145

⁵⁴ **A. e.**

⁵⁵ Erişirgil, **a.g.e.** , s. 230

derecesinde bir ilişki vardır. Böyle olunca Kant'ın dine konusunda ne düşündüğü konumuz açısından önemli olmaktadır.

VIII. KANT VE DİN

Kant'ın yaşadığı 18. yüzyıl, filozofların din ile yoğun bir şekilde ilgilendikleri bir dönemdi. Kilise yasalarının etkisi azaldıkça dinsel yasalar üzerine düşünme arttı. Böylece dinden bağımsız bir din felsefesi oluştu. Kant, bu akımın son büyük temsilcilerinden biridir. Her ne kadar bu konuda yeni bir çıkış açmadıysa da O'nun eleştiri felsefesi diğer alanlarda olduğu gibi din alanında da etkili oldu.

Kant'ın ahlak anlayışı için din bir ön koşul değildir. İnsanın ödevini kabul etmesi için “Tanrı düşüncesine” ve buna bağlı olarak dine ihtiyacı yoktur. O'na göre bir insan, inancının güvencesini kendi içinde bulamıyorsa bunu kendi dışında da bulması mümkün değildir.¹ İnancının güvencesini kendi dışında bulduğunu düşünenlere karşı Kant şunları söyler:

“Böyle bir kimse, bu güvenceyi kendi dışında bulduğunu söylerse, yalnızca yalan söylemiş olmakla kalmaz; her türlü erdem nedenini de yitirmiş olur. Dıştan geleni böylesine körü körüne onaylama (böyle bir onaylama, pek kolayca insanın içtenlik taşımayan pazarlıklı bir onaylaması ile birleşir), hele o bir de onaylayana bir geçim aracı sağlıyorsa, bunun, giderek herkesi ortak bir düşünce tarzına sokma yanlışlığına yol açacağı kolayca görülür.”²

Ahlaki bir eylemin en son güdüsü ödev uğruna ödevdir yoksa dinin kurallarına boyun eğme değil. Dolayısıyla ahlak, yalnızca insanın üstünde temellendirilebilir. İnsanın kendi ödevini bilmesi için kendisi dışında veya kendisinden üste olan bir varlığa (Tanrı'ya) ihtiyacı yoktur. Eyleme geçmek için de ahlak yasasından başka bir hareket ettiriciye ihtiyacı yoktur. İnsan kendisi dışında hiçbir şeyin ona yardımcı olamayacağını bilmelidir. Böyle bir yardıma ihtiyaç duyarsa kendisine karşı suçlu olacaktır. Kant şöyle der:

¹ Ernst Cassirer, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, Çev. Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, 1996, s. 403

² A. e.

“O halde ahlaklılığın, kendi açısından (hem istence uygun objektif, hem de yapabilmeye uygun sübjektif anlamda) dine ihtiyacı yoktur; tersine ahlaklılık için saf pratik akıl yeterlidir.”³

Ancak bu durum, ahlakın insanı dine götürmesine de engel değildir. Hatta Kant’a göre ahlaki yasa nihayetinde dine götürür. Bununla ilgili olarak ise Kant şöyle der:

“Saf pratik aklın nesnesi ve son amacı olarak en yüksek iyi düşüncesi yoluyla ahlaksal yasa dine, eş ifadeyle tüm ödevlerin tanrısal buyruklar olarak tanınmasına götürür.”⁴

Ancak bu dine götürme yaptırımlar olarak ya da kendi dışındaki bir istencin keyfi buyrukları olarak değil, kendi içinde özgür her istencin içsel yasaları olarak görülmelidir; çünkü ancak ahlaki olarak eksiksiz ve her şeyden güçlü bir istençten çıkarak ahlaki yasanın insana görev kıldığı en yüksek iyiye erişilebilir.

Ahlak yasası insana, mutlu olmaktan ya da kendimizi mutlu kılmaktan çok kendimizi mutluluğa değer kılmayı buyurur. Bunu da ancak tanrısal bir aracılık yoluyla kazanabileceği için insanın ancak Tanrının aracılığıyla mutluluğa erişebileceğini ümit etmeye hakkı vardır.⁵ Tanrı, istenci, kutsal bir istenç olarak yarattıklarının mutluluğa değer olmalarını isterken her şeyden güçlü bir istenç olarak bu mutluluğu onlara bağışlayabilir. Mutluluk umudu ancak din ile başlar.⁶

Ahlak, insan kavramında temellenmiş olduğu sürece ne insanın ödevini tanınması için onun üzerinde bir başka varlık düşüncesine ihtiyaç duyar ne de insanın ödevini yerine getirmesi için yasanın kendisinden başka bir güdüye. Ancak bununla birlikte Kant için dine dair sorular insan aklı için ilgiye değmez olarak görülmemelidir; çünkü en nihayetinde ahlak kaçınılmaz olarak dine götürür;⁷ çünkü bu uyumun yer alabilmesine olanak veren tek yol tanrısal aracılıktır.

³ Cassirer, **a.g.e.**, s. 407

⁴ Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi: Kant**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2004, s. 197

⁵ Immanuel Kant, **Yaşamın Anlamı**, Editör. Wolfgang Kraus, Çev. Gürsel Uyanık-Ahmet Sarı, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2004, s. 95

⁶ Copleston, **a.g.e.**, s. 198

⁷ Immanuel Kant, **a.g.e.**, s. 92

Kant için gerçek din, tüm ödevlerimizde “Tanrıyı saygı gösterilecek evrensel yasa yapan olarak görürüz.” sözlerinden oluşur. Tanrıya saygı göstermek, yasaya boğun eğmek, ödev uğruna davranmak demektir.⁸

Kant’ın din görüşünde özgürlük kavramının özel bir yönü vardır. Özgürlük, heteronomi ve otonomi karşıtlığı ile duyulur dünya ve düşünülür dünya karşıtlığı tüm dinsel öğretilerin örtük olarak olsa dahi işaret ettikleri kökensel bir olgudur. Kant’ın din felsefesindeki amaçlarından biri de bu bağlamı açık kılmaya dönüktür. Kant, dinin özel içeriğinin yerine manevi bir kurtuluş koyar; ancak buradaki kurtuluş motifi O’nun özgürlük sorununun belirli bir serimidir. Bunun için Kant, insanın özgür eyleminin yerini alacak doğaüstü ya da tanrısal bir müdahale ile gerçekleşecek hiçbir kurtuluşu hoş görmez. Yani Kant’ın din öğretisinin tek bir açıklama ilkesi vardır. Bu ilke de inanç öğretilerinin anlamını ve amacını aydınlatır; ancak bunların ötesine geçmez. Bununla ilgili olarak yapabileceği tek şey, onu kendi “kavranılamazlığı içinde kavramak”tır. Böylece insan, kendi teorik kavrayışının sınırlarını saptar ve tanır; ardından da herhangi bir mistik karanlığa yönelmekten de kurtulur.⁹

Son olarak dinle ilgili görüşlerinde Kant, bireysel ya da ortaklaşa dinsel ayinlere pek değer vermez. Bununla ilgili olarak şöyle der:

“İnsanın Tanrıyı hoşnut etmek için ahlaksal bir yaşam yolundan başka yapabileceğine inandığı her şey ancak dinsel bir kuruntudur, Tanrıya yapmacık bir tapınıştır.”¹⁰

Kant’a göre bir imana ya da birtakım ibadetlere çok değer verilebilir; ancak bütün bunlar ahlakın eksik görünüşünden başka bir şey değildir. İnsanın dini kendinde, vicdanında değil kendi dışında yani bir kitabın otoritesinde ya da bunları yorumlayan din bilginlerinin eserlerinde aramaya başlar. Böyle olunca insan, ahlaki yeniliğe değil de bir takım dini hareketlere önem verir. Bunun sonucunda adeta bir makine gibi belirli zamanlarda belirli dua ve ibadetler yapılır. Böylece din önderleri (rahip, imam, haham...) ahlaki amaca ulaşmaya ve bu şekilde örnek alınılmaya çalışılan insanlar olmaktan giderek uzaklaşır. Belli bir işi mekanik bir şekilde yapan

⁸ Immanuel Kant, **Ethica**, Çev. Oğuz Özgül, İstanbul, Pencere Yayınları, 2003, s. 63

⁹ Ernst Cassirer, **Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi**, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1996, s. 414

¹⁰ Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi: Kant**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2004, s. 198

memur haline gelir.¹¹ Bunlar giderek kendilerini gerçeğin habercisi sayar ve insanları ebedi kurtuluşa ulaştırabileceklerini iddia ederler. O zaman din ruhbanlık halini alır ve bozulmaya yüz tutar.¹²

Peki, dini otoriteyi bu durumdan kurtarmak için ne yapılmalıdır? Kant’a göre bunun tek çaresi, dinin esasını daima ahlaki vicdanda aramak, dini gerçeklerin ölçüsünü vicdanda bulmaya çalışmaktır; çünkü vicdan, her insan için doğrudan doğruya kabul edilebilecek bir veridir. İbadetlerin birer sembol olduğu unutulmamalıdır. Örneğin dua, insanın mükemmelliği hakkında öz niyetini ifade eder.¹³ Dini topluluk bu sembollere ihtiyaç olmayacak bir seviyeye yavaş yavaş da olsa yükseltilmelidir. İnsan, eylemlerinin ilkelerini, yasasını kendisinde araştırmaya alışmalıdır. Bu açıklamalar gösteriyor ki Kant için dinlerin dayanağı vicdan ve ahlaki yasa olmalıdır.¹⁴

Kant’ın yaşadığı dönemin, 18. yüzyılın din felsefesinin önemli problemlerinden biri de dünyadaki kötülüğün kaynağının ne olduğu sorusudur. Leibniz’den Hume’a uzanacak şekilde farklılık gösteren görüşler içerisinde Kant, insanın aslında kötü olduğu inancına yakındır. Rousseau gibi bazı düşünürlerin “İnsan doğuştan iyidir.” düşüncesini savunmaları boşunadır. Eğer insan, doğa olarak iyi ise özgür istencinden meydana gelen ahlak yasası neden bütünüyle gerçekleşmiyor? Neden insanda ahlak yasasının geçerli olmasına engel eğilimler vardır? Bu sorular karşısında insan doğuştan iyidir, denilemez. Bununla birlikte insanda ödev yasası gibi mutlak bir iyilik ilkesi vardır ki bu iyiliği emreder. İnsandaki kötülük, ondaki ahlak yasası ile belirlenen istenci ile onun hayvani eğilimleri arasındaki zıtlıktan meydana gelir. Böyle olunca dünyadaki kötülük ancak ödevin gerektirdiği istenç ile doğal eğilimler arasındaki zıtlık ile açıklanabilir.

Bu ifadelerden hareket ederek doğanın doğrudan doğruya ahlaklılığa engel olduğu düşünülmemelidir. Tersine o, ahlaki amaca doğru ilerlemeyi kolaylaştırır. İnsandaki kötülüğün nedeni doğanın hakimiyeti altında zorunlu kalması değil, kendi istenciyle kendi kendine verdiği yönle ahlak yasasına aykırı olan yolu gerekli görmesindedir. O zaman kötülüğün asıl kaynağı olarak doğa görülmemelidir; çünkü

¹¹ Immanuel Kant, **Ethica**, Çev. Oğuz Özügül, İstanbul, Pencere Yayınları, İstanbul, 2003, s. 106

¹² Mehmet Emin Erişirgil, **Kant ve Felsefesi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1997, s. 359

¹³ Immanuel Kant, **a.g.e.**, s. 112

¹⁴ **A.e.**, s. 359

seçilen yolu insan, kendi istenciyle yine kendisi kabul eder. Yine buradan hareketle istencin kötü olduğu da çıkarılamaz; çünkü insana ahlak yasasını bildiren istenç bizatihi iyidir. O halde kötülük neden ileri gelir? İki unsur, doğa ile özgürlük, arasındaki iliğkiden, mücadeleden ileri gelir. İnsan eğilimlerini ahlak yasasına tabi kılacağı yerde istencini keyfine, duygusallığına, ihtiraslarına boyun eğdirir. İstenciyle kendi kendisini aldatarak ödevinin gerektirdiği yolu bırakır, duygu ve eğilimlerinin onu yönelttiği yola gider.¹⁵ Bu durum da asıl kötülüğü meydana getirir; çünkü insanın eylemlerinin asıl kaynağı dev olmalıdır. Sonuç olarak insan, istencinin ahlak yasasına karėı alacağı tutuma göre iyi ya da kötüdür. Eğer istenç, ahlak yasasına bağlanırsa iyi; eğilimlerine bağlanırsa kötüdür.

¹⁵ A.e. , s. 351

IV. SONUÇ

Kimse çalışmasının sonuç bölümünü yazarken, üstelik de konusu insan ise, konu ile ilgili son sözü söylediğini iddia ederek çalışmasını bitirmemelidir. Biz burada yalnızca Kant'ın insan anlayışını genel çizgileriyle anlamaya ve daha sonra anlatmaya çalıştık.

İnsanın, sadece felsefe disiplini içinde dahi yüzyıllara yayılan dağılımı çalışmamızın giriş bölümlerini oluşturmuştur. İlk filozof Thales'in "Su" kavramıyla başlayan metin Rousseau'nun insan görüşlerine kadar gelmiştir. Her filozofun görüşleri filozof olmanın bir gereği olarak kendi başına bir özgünlük taşıırken kendinden öncesinden de etkilenmiştir. Bu çalışmadan yer verilenlerin dışında insana dair söylenmiş birçok açıklayıcı, ufuk açıcı görüşler vardır; ancak metnin tamamını bunlara ayırmak mümkün değildir. Üstelik görüşlerine yer verdiğimiz filozofların düşüncelerini dahi yeterince ayrıntılı ele alamadık. Nihayetinde amacımız Kant'ın insan anlayışını anlamaktır, yoksa bir insan sorunu bağlamında bir felsefe tarihi betimi yapmak değil! Ancak Kant, görüşlerini kendi başına oluşturmamıştır. Örneğin doğa bilimlerinde Newton üzerinde derin bir etkisi olduğu gibi insan ve ahlak felsefesi çalışmalarında da J.J. Rousseau'nun etkileri görülür. Bu sebeple Thales'ten bu yana insanın nasıl ele alındığını bilmek hem konunun (insan) yüzyıllar içinde aldığı biçimleri hem de bu biçimlerin Kant üzerindeki etkilerini anlamamızı sağlayacaktır. Çalışmamızın ilk bölümünü bu amaçla bir araya getirdik.

Kant incelemesinde ilk amacımız O'nun felsefesini anlamak olmuştur; çünkü Kant'ın insan felsefesi, genel felsefesinden bağımsız bir nitelik taşımaz, taşınması da beklenemez. Örneğin, Kant'ın felsefesinin bütününde görülen (bilgi teorisi bakımından) dual (ikili) yapı O'nun insan felsefinde de vardır. Duyulur – düşünülür dünya ayrımı, a priori – a posteriori bilgi ayrımı... Bu yüzden Kant'ın insan anlayışını incelerden ilkin O'nun genel felsefesini ele aldık. Bunu yaparken felsefe tarihinde genel kabul görmüş şekilde eleştiri öncesi ve eleştiri dönemi ayrımını kullandık; çünkü Kant, asıl felsefi kimliğini eleştiri döneminde bulmasına karşılık eleştiri öncesi dönemde de, sonraki kadar olmasa da özgün düşünceler ortaya koymuştur. Ayrıca Kant'ı anlamak için O'nun düşünsel gelişimini de bilmek gerekir.

Bu dönemde Newton'un etkisi çok belirgin olmakla beraber Kant duyulur ve düşünülür dünya ayırımına, kendi felsefesin oluşturması bakımından ulaşmıştır.

Eleştiri dönemini incelerken Kant'ın üç ana kitabını (Saf Aklın Eleştirisi, Pratik Aklın Eleştirisi ve Yargıgücünün Eleştirisi) esas alındı. Her ne kadar bu dönemde Kant'ın başka çalışmaları olduysa da eleştiri döneminin ana görüşleri bu üç yapıtta ortaya konulmuştur. Ayrıca her bir kitabın içeriği bir bakıma kendi başınadır. Dolayısıyla kitaplardan hareketle felsefesini ortaya koymak sanırız yanlış olmamıştır.

Bu üç kitabın içinde Pratik Aklın Eleştirisi'ni bu metin içinde ayrı bir yere koyup daha ayrıntılı inceleme gayreti içinde olduk; çünkü bu kitap esas itibariyle bir ahlak felsefesi çalışmasıdır. Ahlak felsefesi üzerine olan bir çalışma da doğrudan insan üzerine bir çalışma olmaktadır.

Kant'ın insan sorununu ele alırken yaptığı en temel ayırım görünüş (fenomen) alanı ile kendi başına var olan (numen) alanı ayırımıdır. İnsan, kendi yerini bu ayırma göre bulmaktadır. Görünüş alanı, doğal (tabii) bir varlık olarak insan bölümünde incelenmiş ve insanın duyular ve duyu verileri ile bu alana ait olduğu belirtilmiştir. Bu alan zorunlu bir alan olması karşın insan "neliğini" ortaya koymamaktadır; çünkü burada nedensellik bağıntısı içerisinde doğa kanunları geçerlidir. Bu kanunları uyma zorunluluğu insan gibi yeryüzündeki bütün varlıkları kapsamaktadır.

Oysa kendi başına var olan (numen) alanında durum farklıdır. Bu alan insanı, nedensellikle bağlı doğal (tabii) alandan başka bir ifadeyle insanı hayvansal varlığından çıkararak "otonom" yapar ve özgür kılar. Onun bir akla, kişiliğe sahip olmasını sağlar. Özetle numen alanı insanı insan yapan alandır.

Bunların yanı sıra Kant'ın insan sorununu ele alışının önemli bir yönü de, insanı dünyaya gelmesiyle birlikte hem bir eksiklikler hem de bir imkanlar varlığı olarak görmesidir. Doğumla beraber insan, çevresindeki diğer canlılara nazaran uzun sayılabilecek bir bakıma eğitime ihtiyaç duyar; çünkü dünyaya gelirken beraberinde hazır yetenekler getirmemiştir. Bilakis, birçok eksiklikleri vardır. Örneğin hiçbir zaman uçamayacaktır. Ancak bu eksikliklerin yanında imkaları da beraberinde getirmiştir. Eğer uçmak istiyorsa çalışmak ve kendi imkanlarını geliştirmek zorundadır.

Kant'ın insana dair bu görüşleri bakım, eğitim, ulaşılması gereken amacın (hedefin) idesini aramak, öğrenmek, başarılarını kendinden sonrasına aktarmak,

alışmak ve devlet kurmak başlıkları altında incelenmiştir. Bizce buradaki dūřünceler de en az numen alanına ait otonomi, özgürlük kavramları kadar önemlidir. Özellikle Kant'ın eğitime verdiği büyük önem üzerinde günümüzde dahi üzerinde dikkatle durulmayı gerektirmektedir; çünkü “eğitim, hayvanlığı insanlığa çevirir.”¹

¹ Immanuel Kant, **Eğitim Üzerine-Toplu Eserleri-1**, İstanbul, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 2007, s. 28

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia: **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1987
- Akarsu, Bedia: **Immanuel Kant’ın Ahlak Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1998
- Akarsu, Bedia: “Kant’ta İnsanlık İdeali ve Özgürlük Sorunu”, **Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri**, Ankara, Vadi Yayınları, Kasım 2006, s. 304-310
- Altuğ, Taylan: **Kant Estetiği**, İstanbul, Payel Yayınevi, 2007
- Atayman, Veysel: **Aklın Sınırları, Kant Felsefesine Giriş**, İstanbul, Don Kişot Güncel Yayınlar, 2005
- Capelle, Wilhelm: **Sokrates’ten Önce Felsefe-1**, Çev. Oğuz Özügöl, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1994
- Cassirer, Ernst: **Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi**, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1996
- Cassirer, Ernst: **Devlet Efsanesi**, Çev. Necla Arat, İstanbul, Say Yayınları, 2005
- Caygill, Howard: **A Kant Dictionary**, Oxford, Blackwell Publishers, 1995

- Cevizci, Ahmet: **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2005
- Copleston, Frederick: **Felsefe Tarihi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2004
- Cottingham, John: **Akılcılık**, Doruk Yayınları, Çev. Bülent Gözkan, Ankara, Doruk Yayıncılık, 2003
- Çakmak, E. Efe: “Kant: Filozof Kral”, Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant, İstanbul, **Cogito**, Yapı Kredi Yayınları, 2005, Sayı:41-42, s. 8-29
- Çörekçioğlu, Hakan: “Kantçı Otonominin Politikası”, **Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri**, Ankara, Vadi Yayınları, Kasım 2006, s. 304-310
- Çüçen, Kadir : **Felsefeye Giriş**, Bursa, Asa Kitabevi, 2001
- Deleuze, Gilles: **Kant Üzerine Dört Ders**, Çev. Ulus Baker, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2007
- Deleuze, Gilles: **Kant’ın Eleştiri Felsefesi**, Çev. Hüsen Portakal, İstanbul, Cem Yayınevi, 2002
- Durant, Will: **Felsefenin Öyküsü**, Çev. Ender Gürol, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002
- Erişirgil, Mehmet Emin: **Kant ve Felsefesi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1997

- Funke, Gerhard: “Geleneksel Mantıktan Kant’ın Transsendental Mantığına”, **Yüzyılımızda İnsan Felsefesi: Takiyettin Mengüşoğlu’nun Anısına**, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1997, s.95-101
- Gehlen, Arnold: **İnsan Üzerine Sekiz Konferans**, Çev. Rifat Döver, İstanbul, İ.Ü. Edeb. Fak. Yayınları, 1970
- Goldmann, Lucien: **Kant Felsefesine Giriş**, Çev. Afşar Timuçin, İstanbul, Metis Yayınları, 1983
- Gökberk, Macit: **Felsefe Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999
- Güçlü Abdülbaki
Uzun, Erkan
Uzun, Serkan
Yolsal Ümit Hüsrev: **Felsefe Sözlüğü**, Ankara, Bilim Sanat Yayınları, 2002
- Günay, Mustafa: **Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu**, İzmir, İlyas Basım Yayın, 2003
- Güven, Özgüç: **Kant’ın Eleştirisi Öncesi Bilgi ve Bilim Görüşü**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü, İstanbul, 2006
- Heimsoeth, Heinz: **Kant’ın Felsefesi**, Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007

Heistermann, Walter: “Kant’ın Felsefesinde İnsanın Yeri”, Çev. Tomris Mengüşoğlu, **Felsefe Arkivi**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Sayı. 16, ss. 49-62

Kant, Immanuel: **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002

Kant, Immanuel: **Eğitim Üzerine**, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, İz Yayıncılık, 2006

Kant, Immanuel: **Ethica-Etik Üzerine Dersler**, Çev. Oğuz Özgül, İstanbul, Pencere Yayınları, 2003

Kant, Immanuel: **Evrensel Doğa Tarihi ve Gökler Kuramı**, Çev. Seçkin Selvi, İstanbul, Morpa Kültür Yayınları, 2003

Kant, Immanuel: **Fragmanlar**, Çev. Oruç Aruoba, İstanbul, Altıkırkbeş Yayınları, 2008

Kant, Immanuel: **Pratik Aklın Eleştirisi**, Çev. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999

Kant, Immanuel: **Prolegomena**, Çev. İoanna Kuçuradi, İstanbul, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002

- Kant, Immanuel: **Seçilmiş Yazılar**, Hazırlayan: Nejat Bozkurt, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984
- Kant, Immanuel: **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 2006
- Kant, Immanuel: **Yaşamın Anlamı**, Ed. Wolfgang Kraus, Çev. Gürsel Uyanık- Ahmet Sarı, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2004
- Kant, Immanuel: “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi”, Çev. Uluğ Nutku, **Tarih Felsefesi: Seçme Metinler**, Ankara, Doğu Batı Yayınları, Temmuz 2006
- Kant, Immanuel: “İnsanlık Tarihinin Tahmini Başlangıcı”, Çev. Uluğ Nutku, **Tarih Felsefesi: Seçme Metinler**, Ankara, Doğu Batı Yayınları, Temmuz 2006
- Kaufmann, Walter. **İnsanı Anlamak-Goethe/ Kant/ Hegel**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınevi, 1997
- Keller, Wilhelm: **İnsan Doğası**, Çev. Akın Kanat, İzmir, İlyas Basım Yayın, 2003
- Kılıç, Yavuz: “Daha Yaşanılır Bir Dünya Olanaklıdır: Kant’ta İnsan Doğası”, **Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri**, Ankara, Vadi Yayınları, Kasım 2006, s. 458-465

- Kranz, Walter : **Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar**, Çev. Suad Y. Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1994,
- Mengüşoğlu, Takiyettin: **Felsefi Antropoloji**, İstanbul, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1971
- Mengüşoğlu, Takiyettin: **Kant ve Scheler’de İnsan Problemi**, İstanbul, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1949
- Nutku, Uluğ: **İnsan Felsefesi Çalışmaları**, İstanbul, Bulut Yayınları, 1998
- Oktaç, Sıdıka Ayşe: “Kant’ta Evrensel Ahlak Yasaları ve Global Etik’e Katkıları”, **Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri**, Ankara, Vadi Yayınları, Kasım 2006, s. 384-399
- Özcan, Muttalip: **İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma**, Ankara, Bilim Sanat Yayınları, 2006
- Özdem, Gönenç: “**Teorik ve Pratik Akıl İlişkisi Bakımından Kant’ta Transendental Ben Tasarımı**”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü, İstanbul, 2008

- Özkan, İskender Cengiz: “Kant’ın Pratik Felsefesi”, **Immanuel Kant: Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri**, Ankara, Vadi Yayınları, Kasım 2006, s. 458-465
- Stevenson, Leslie: **Yedi İnsan Doğası Kuramı**, Çev. Necla Arat, İstanbul, Say Yayınları, 2005
- Strathern, Paul: **90 Dakikada Kant**, Çev. Mehmet Ukşul, İstanbul, Gendaş Yayınları, 1998
- West, David: **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2005