Beytulhikme Int J Phil 9 (4) 2019
Doi: 10.18491/beytulhikme.1528
Research Article: 941-957

Hümanizm Üzerine Bir Tez

A Thesis on Humanism

ENGİN KOCA
İstanbul Medeniyet University

Received: 11.10.2019 | Accepted: 31.11.2019

Abstract: Contrary to popular belief, humanism is not directly related to "loving people." Humanism's emphasis on human dignity and freedom does not regard humanity as a biological species, but rather as a culturally built entity. Hence, for humanism, "humanity" is not a property of a biological kind, but a quality created by culture and education which reduce humanity to the biological aspect of human nature. Humanism is the belief that reason and will are the sources of any moral, political and aesthetic knowledge and value, and they are also the only elements that are not subject to mechanical laws as they lie out of the scope of what is known as the deterministic natural functioning. One of the results of this principle is the idea that the "natural is the servant of humanity". This indicates the close relationship between technique and humanism. In the universe, as depicted by mechanical physics, the problem of "responsible subject" has been solved by both understanding of the human in humanism and of the technique as an activity and as a form of cognition. The ideals of the 17th and 18th century enlightenment are built upon this synthesis.

Keywords: Humanism, mechanical physics, technique, enlightenment.

Beytulhikme An International Journal of Philosophy

✉ Engin Koca
İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
34700, İstanbul, Turkey | kocaengin@gmail.com

Giriş

17. ve 18. yüzyıllar boyunca genel olarak Batılı filozoflar, mekanik fiziğin tasvir ettiği şekilde evrenin doğa yasalarının determinist belirlenimde devindiğini kabul etmişlerdir. Aynı çerçevede mekanik felsefe, biyolojik ve psikolojik yasaların türevi olarak sosyal olguların, değişmez doğa yasalarıyla birbirlerine zorunlu bağlarla bağlı olduğunu, yani insanların ve devletlerin, hayvan toplulukları ve organizmaların bedenleri gibi doğa yasalarının güdümü altında mekanik olarak devindiğini varsaymıştır. Fakat bu varsayım, insanın etkin bir özne olarak düşünülmesini problemli hale getirmiştir. Eğer insan her zaman edilgense ve doğa yasaları tarafından belirleniyorsa, ahlaki olarak sorumlu bir failden teorik olarak bahsedilemez.

Hümanizm, mekanik evren içinde hiçbir ayrıcalığı olmayan doğal bir varlığa indirgenmiş insanın yaşamına anlam ve toplumsallığına meşruiyet vermek için ortaya çıkan inanç biçimidir. Hümanizm, doğa yasalarına göre işleyen mekanik evrende, ahlaki sorumluluğu olan, yani inançlarını ve eylemlerini seçmede özgür olan bir failin varlığına yer açmış, etik ve politik meşruiyet probleminin çözülmesi noktasında imkânlar sunmuş ve düşünürleri bu çerçevede çözümler aramaya itmiştir. Bu minvalde hümanizmin merkeze aldığı kavram, kendi kendini belirleme isteği, gücü ve imkânı olan "özgür irade sahibi özne" kavramıdır (Cevizci, 1999, s. 432). Buna göre insanın iradesi özgürdür ve bu iradeye ket vuran her türlü otorite ile mücadele edilmelidir; çünkü iradesi özgür olmayan insan bir hayvan mesabesindedir. Hümanizme göre insan olmak, kendi yaşamının sorumluluğunu üstlenme cesareti göstermek, edilgenlikten sıyrılıp etkin bir tutum içinde olmaktır (Goldmann, 1999, s. 15-17). Bu etkinlik, aynı zamanda her türlü bilginin ve değerin kaynağını insanda, yani gözlem, deney ve düşünsel analizde bulmak anlamına gelir. Pinker, bu belirlenimi "Tanrısız İyi" (*Good without God*) mottosuyla özetler (2018, s. 497). Heidegger'e göre de hümanizm, bütünde varolanı, tümüyle insandan hareketle açıklamak anlamına gelir (2001, s. 81).

İnsanın yetkinleşmesi, kendi hayatı hakkında alacağı tavır ve yapacağı eylemlerin belirlenmesi her zaman toplumsal bir varlık olarak insanın düşünülmesini gerektirdiği için, bu konuyla ilgili yapılan her tartışma zorunlu olarak siyasal bir bağlama oturur. Bu bağlamda yapılan her tartış-

ma aynı zamanda ideolojiktir, çünkü ideoloji otoriteyi meşrulaştırır (Koca, 2017b, s. 927-945). Bu nedenle Kant, *Aydınlanma Nedir?* isimli makalesinde, insanın aydınlanmasını, kendi kaderini eline alıp sorumluluğunun bilincine varmasını, kendi kendisinin otoritesi (otonom) olması fikriyle özdeşleştirir (2005, s. 225-230). Bu otonomi de doğal olarak bilgiden geçmektedir; dolayısıyla hümanizm için eğitim, Taftalı'nın ifade ettiği gibi aydınlanmanın önkoşuludur (2017, s. 211-214).

Mekanik fizikle birlikte ereksellik ilkesinin yıkılması ile mümkün hale gelen, yapıları analitik olarak çözümleyip başka türlü biçimlerde yeniden birleştirme gücü, hümanist tasarımda "iradenin özgürlüğü" olarak adlandırılır. Bu aynı zamanda, bilimin doğuşundaki düşünce deneylerini mümkün kılan şeydir. Düşünce deneyleri, belirli aksiyom ve tanımları sağlayan nesnelerin olduğunu postula edip, o nesneler hakkında söylenebilecek her şeyi teorem olarak ispatlayan matematikçileri kendisine model alan fizikçiler tarafından, doğa açıklaması için yapılır. Eylemsizlik, etki-tepki ya da momentumun korunumu gibi ilkeler bilim yapma işleminin düzenleyici sınırları olarak yadsımanın (idealize etmenin), yani iradenin saf kararı üzerinde dururlar.

Bu sadece doğanın bilimini yapmak için değil, ahlak için de geçerlidir. Örnek olarak bir hümanist olan Locke için ahlak, zorunluluğun krallığında, beden düzeyinde duyguların ve güdülerin, bilinç düzeyinde imgelerin esiri olan "ilkel insan"nın değil, bu zorunluluğu aşan hümanizmin rasyonel insanının kalbine doğa tarafından silinmez harflerle yazılmıştır. Burada doğuştan getirilen bir bilgiden değil, aydınlanmış aklın ışığının görünür kıldığı bir ahlaktan söz edilmektedir (2000, s. 86). Diğer bir deyişle ahlak, hümanist perspektiften temelini insanda bulmaktadır.

Bu makale, yukarıda özetlenen karşıtlıkla birlikte hümanizmin, duyular ve duygular tarafından belirlenen ilkel insanı doğayla, bu belirlenimlerden özgürleşmiş uygar insanı iradeyle özdeşleştirdiğini iddia etmektedir. Ayrıca bu yeni uygarlığın ya da yetkinliğin meşruiyetini, Aristotelesçi anlamda "İyi"den değil, bizatihi teknikten aldığı gösterilmeye çalışılacaktır. Üçüncü olarak, hümanizmin insanın ahlaki sorumluluğunu nasıl temellendirdiği açıklanacaktır.

Ereksel Fizikten ve Mekanik Fiziğe

Her türlü felsefi sistem bir "doğal olan" varsayımı üzerinde yükselir ve tüm açıklamalar, bu "doğal olan"da gerçekleşen sapmalar için talep edilir. Aristotelesçi dinamik teorisinin kabul ettiği gibi doğal olan durağanlık, yani hızın sıfır olduğu durum ise hareket doğal değildir ve açıklanması gerekir. Bu minvalde ereksel fiziğin dinamik teorisi "doğal yer" kavramına dayanır. Bu doğal yer, hareketin erek nedeni ve düzenleyicisidir. Dolayısıyla bir cismin hareketini belirleyen şey, o nesnenin doğal yerine yönelik içsel bir yönelimidir. Nesneler aralarında hangi etkileşimlere girerlerse girsinler, her bir nesnenin sahip olduğu hareketin istikametini bu etkileşimler değil, o nesnenin, varoluş amacına yönelik içsel temayülü belirler. Bu nedenle Aristotelesçi sistemde doğal varlıklar, hareketinin ilkesini kendisinde taşıyan olarak tanımlanırlar (Koca, 2017a, s. 1-6).

Öte yandan mekanik fizik için doğal olan hızın değil ivmenin sıfır olmasıdır. Durağanlık ve hareket doğaldır ama hareket ve durağanlıktaki değişmeler açıklanmaya muhtaçtır. Bu çerçevede mekanik fiziğin dinamik teorisi "etkileşim" kavramına dayanır. Bu perspektif eylemsizlik ilkesinin formüle edilmesini mümkün kılar: Her nesne, kendisine müdahele eden bir etki olmadıkça durumunu muhafaza eder. Hareket veya durağanlık, ancak dışsal bir etkin kuvvet varsa değişir. Bu, nesneleri hareket ettiren bir formun olmadığını söylemekle aynı şeydir. Yani bir nesnenin hareketinin aldığı istikameti belirleyen şey, o nesnenin diğer nesnelerle girdiği etkileşimlerdir, doğal yerlere yönelmiş içsel itkiler değil. Dolayısıyla mekanik fizikte doğal varlıklar, hareketinin ilkesini kendisinde taşıyan olarak adlandırılmazlar. Bu ise, hareketin ve durağanlığın "neden" değiştiği sorusunu değil "nasıl" değiştiği sorusunu merkeze almayı gerektirdiğinden, mekanik fiziğin yöntemi, Aristotelesçi anlamda optik, astronomi ve mekaniğin yöntemi olan matematiktir.

Toplumsal fenomenler düşünüldüğünde, ereksel fizik ve mekanik fizik arasındaki perspektif farkı daha belirgin hale gelecektir. Aristoteles için her türlü varlık, bütünde hangi işlevi yerine getirmek için var olmuşsa, onu gerçekleştirmeye yönelmiştir ve bu iyidir (1996, s. 1075b). İnsanın sahip olduğu düşünce ve karakter erdemlerinin tümüyle gerçekleşebileceği yegâne örgütlenme biçimi devlet olduğundan, devlet aynı zamanda diğer topluluk biçimlerinin aradığı ve yöneldiği iyidir. Devlet, insan top-

laşmalarının nihai ereği olması bakımından doğaldır ve bu nedenle "açıklanması gerekmeyen"dir. Çünkü Aristoteles için "bütün, parçadan önce gelir; devlet, aileden de bireyden de öncedir." (1993, s. 10). El eğer bedenden ayrılırsa, bütündeki işlevini yitireceği için el olmaktan çıkacaktır (1993, s. 10). Parça, her ne ise, onu o kılan şey, bütünde gördüğü işlevdir. Diğer topluluk biçimleri, devlet denen bütünün gerçekleşmesindeki zamansal parçalardır. Diğer bir deyişle aile, köy gibi topluluklar, bir imkân olarak formlarında taşıdıkları ve devinimlerinin nihai ereği olan devlet örgütlenmesine ulaşmak için vardırlar ve mahiyetlerini, yani işlevlerini bütünden hareketle edinirler (1993, s. 69-71, 126-128, 208-210).

Mekanik fiziğin perspektifinden toplumsal fenomenleri düşüncenin konusu kılan ilk düşünürlerden biri olarak Thomas Hobbes için, doğal olan barış, yani devlet değil savaştır. Çünkü insan iyiyi arayan değil acıdan kaçan ve hazza yönelen bir varlıktır. Devlet "doğal olan"da gerçekleşen bir sapmadır, dolayısıyla meydana gelmesinin bir açıklaması olmalıdır. Çünkü ereksel fizik için herhangi bir nesneyi belirleyen unsur gelecekteki amaçken, mekanik fizik için bu unsur o nesnenin diğer nesnelerle etkileşimleri ve bu etkileşimlere hükmeden doğa yasalarıdır. Dolayısıyla devlet varlığını, insanların doğal olan savaş durumundan çıkma ve doğal olmayan barış durumuna geçme iradesine borçludur (Hobbes, 2007, s. 93-97; Zarakolu, 2013, 99-100).

Etik söz konusu olduğunda da ereksel fizik ile mekanik fizik arasındaki uyumsuzluk göze çarpar. Aristoteles için etik, insanın bir tür olarak sahip olduğu kapasiteleri mükemmel hale getirerek mutluluğa ulaşılabileceği fikri üzerinde durur. Çünkü insan ruhunun doğal yeri, düşünme kapasitesini tümüyle gerçekleşmesi, yani temaşa yaşamı olduğundan, ruhta bu yere doğru doğal bir yönelim vardır. Bunun nedeni tüm var olanların Tanrı'nın ya da İyi'nin cezbesine kapılmış halde olmalarıdır (Ross, 2011, 339-400). Tanrının, arzunun ve aklın nihai nesnesi olduğunu Aristoteles şu şekilde açıklar:

> Şimdi arzunun ve düşüncenin konusu olan şeyler bu şekilde hareket ettirirler: Onlar hareket ettirilmeksizin hareket ettirirler. Bu iki kavram en yüksek derecelerinde göz önüne alındıklarında, özdeştirler. Çünkü arzunun konusu görünüşteki iyi, akıllı isteğin ilk konusu ise gerçek iyidir. Bir şeyi biz kendisini arzu ettiğimizden ötürü bize iyi görünmesinden ziyade, bize iyi göründüğü

> için arzu ederiz... Ancak kendinde İyi ile kendinde Arzu Edilir olanın her ikisi de aynı diziye aittirler ve bu dizide ilk olan, her zaman en iyi olan veya en iyiye benzer olandır (1996, s. 1072a25-30).

"İlk Hareket Ettirici, zorunlu varlıktır ve zorunlu olarak var olması bakımından da onun varlığı İyi olan'dır" (1996, 1072b10-12). Aristoteles Tanrısal ilkeyi şu cümlelerle anlatır:

> Demek ki Gök ve Doğa böyle bir İlke'ye bağlıdır. Ve bu ilke bizim kısa bir süre yaşamamız mümkün olan en mükemmel hayatla karşılaştırılabilir bir hayattır. O her zaman bu hayattır (bizim için imkânsız olan bir durum) çünkü onun fiili aynı zamanda zevktir (1996, 1072b14-17).

Bu cümlelerden sonra Aristoteles, insan ruhunun yetkinliği olan düşünme kapasitesiyle Tanrısal ilke arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar:

> Düşünce, özü gereği en iyi olanı, en yüksek Düşünce de en yüksek İyi'yi konu alır. Akıl, akılsalı kavrarken kendi kendisini düşünür. Çünkü onun kendisi konusuyla temas haline girmek ve onu kavramak suretiyle akılsal olur, öyle ki sonuçta akıl ve akılsal bir ve aynı şeydir. Akılsalı kabul eden şey, yani formel töz, akıldır ve akıl, akılsala sahip olduğunda bilfiildir. O halde aklın içerir gibi göründüğü tanrısal öğe, kuvveden ziyade fiildir ve temaşa fiili, en yüksek ve en mükemmel mutluluktur. O halde Tanrı bizim ara sıra sahip olduğumuz haz verici duruma her zaman sahipse, bunun kendisi hayranlık vericidir (1996, 1072b19-26).

Eğer insan mekanik fiziğin tasvir ettiği bir evren içinde yaşıyorsa, her türlü eylemin yöneldiği bir "kendinde işlev"den, yani doğal iyiden söz edilemez.

Mekanik fiziğin çerçevesinde bir etik kuramı geliştiren ilk düşünürlerden biri olan Spinoza tüm varlıklar birer *modus* olarak görmüş, *modus*u da, diğer nesneleri etkileyen ve onlardan etkilenen şey olarak tanımlamıştır. Bunun sonucunda tüm *modus*lar, mekanik bir nedensellik içinde işleyen ilişkiler ağının ürünü olarak devinir hale gelmektedirler (Spinoza, 2011, 136-140). Dolayısıyla iyilik ve kötülük, o etkileşimlerin canlıda yarattığı acı ve hazdan hareketle anlamlı hale gelmektedir; yani iyilik ve kötülük nesnede değil, o nesnenin bireyde yarattığı histedir (2011, s. 161). Spinoza'nın ifadesi ile "biz bir şeyin iyi olduğunu zannettiğimiz için o şey bizim araştırmalarımızın ve arzularımızın objesi olmaz; tersine, onu istedi-

ğimiz, araştırdığımız ve arzu ettiğimiz için onun iyi olduğunu zannederiz." (2011, s. 139).

Bu çerçeve, hareketin ereği, cazibe merkezi olarak Tanrı'nın, bir teorik terim olarak sistem içinde düşünülemez hale gelmesi anlamına gelmektedir. "Kendinde amaç" söz konusu değildir, her türlü amaç görelidir.

Aristoteles teorik bilgiyi, üretimin ve eylemin amacı olan poetik ve pratik bilgiden ayırarak, onun hiçbir amacın aracı olmadığını ifade eder. Fakat mekanik fiziğin perspektifinde kendinde bir ereğin, doğal bir iyinin olmaması, doğadaki örüntüleri "bilmek için bilmek" gibi bir araştırmayı anlamsız kılacağı için, bilimsel araştırmanın nihai ereği de doğanın hâkimi olmak, ona boyun eğdirmek olarak formüle edilecektir. Kendinde bir iyinin olmaması, bu iyinin karşılığını duyusal alanda canlandıran olarak yasa (*nomos*) koyucu öznenin de meşruiyetini ortadan kaldıracaktır. Böyle bir öznenin yokluğu, neden hümanizmin insanı kendi yaşamının sorumluluğunu üstlenme cesareti göstermesi için zorladığını açıklamaktadır.

Hümanizm ve Teknik

Lazslo'ya (2007) göre kökenleri Sokrates'e ve antik dönemin Sofistlerine, özellikle de Protogoras'ın "insan her şeyin ölçüsüdür" deyişine geri giden hümanizm, Rönesans'ta, Ortaçağ düşüncesinin insanı edilginleştirmesine, kurtuluşunun doğaüstü güç ya da güçlerin insafına bırakılmasına ve insanın değerinin göz ardı edilmesine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır (Cevizci, s. 431-32). Bu dönemin önemli hümanistlerinden biri olan Giovanni Pico Della Mirandola (1463-94), *İnsanın Değeri Üzerine Söylev* isimli kitabında, klasik felsefenin insan olma potansiyeli taşıyan varlığı ile, bu potansiyeli ortaya çıkarmış "insan"ı arasındaki ayrımını sürdürürken, bu insanlaşma sürecindeki engellerin aşılmasının herhangi bir doğaüstü güçle değil, insanın akıl ve iradesiyle mümkün olduğunu iddia eder. Mirandola şöyle devam eder:

> Tanrı açık, ayırt edilebilir bir imgeye sahip olmayan insanı olduğu gibi kabullendi ve dünyanın merkezine yerleştirerek ona şunları söyledi: "Ey Âdem! Biz sana ne belli bir ikametgâh ne kendine has bir yüz ne de belirli özellikler verdik, (dolayısıyla) istediğin herhangi bir ikametgâha, biçime ve özelliklere kendi iraden doğrultusunda sahip olabilesin. Diğer bütün mahlûkların doğası bizim koyduğumuz yasalarla belirlenerek sınırlandırılmıştır. Oysa senin

Beytulhikme An International Journal of Philosophy

> önünde aşılmaz, alıkoyucu bir engelleme yok. Hatta senin eline vermiş olduğumuz yetenekle şu doğayı özgür iradene göre kendin önceden belirleyebilirsin." (2017, s. 9-10)

Mirandola hümanist bir pozisyondan mekanik yasalılığa tabi doğadan ve doğanın dışında, doğa üzerinde tasarruf-kontrol imkân ve hakkına sahip özgür irade sahibi insan ruhundan söz etmektedir. Mirandola'nın kitap boyunca sık sık tıp tanrısı Asklepios'tan ve Medusa'nın başını kesen Proteus'tan söz etmesi ise tekniğe yapılan örtük bir vurgudur. Zira ilkinde beden, ikincisinde Medusa doğadaki belirsizliği, vahşiliği ve başına buyrukluğu, iki başat figür bu başına buyrukluğa boyun eğdiren, biçim verici gücü, yani tekniği simgelemektedirler (Mirandola, a.g.e., s. 14-16).

Machiavelli'nin *virtus* ve *fortuna* karşıtlığı, daha sonra hümanizmin belirginleştireceği irade-doğa karşıtlığının ilk görünüşe çıktığı kavram çiftlerindendir. *Fortuna*yı boyun eğdirilmesi gereken bir kadın olarak nitelendiren Machiavelli (Machiavelli, 1999, s. 187), aslında onu doğayla (1999, s. 184), yani duyu ve duygulardaki pasif edilgen tecrübelerle ilişkilendirir. Öte yandan *virtus*u da hükümdarın sahip olması gereken olgusal rasyonelliğe atıfla kullanır. Eğer hükümdar değişen olgular ve şartlara rağmen bir takım öğrenilmiş sabit erdemlere göre eylemde bulunursa, *fortuna*daki acımasız, başına buyruk kör zorunluluk onu ezip geçecektir (1999, 141-143). Buradaki "kör zorunluluk" tabiri, mekanik yasalılığı, bu yasalılığın bilincinde olunmamasının insanı nasıl pasif kıldığı ve onu, bu yasalılığı kendi çıkarı doğrultusunda yönlendirme gücünden, yani teknikten nasıl mahrum bıraktığını ifade etmek için kullanılmaktadır. Eğer hükümdar özgürce yönetmek istiyorsa, olgusal zorunluluğu manipüle edebilme tekniğinin inceliklerine vakıf olmalıdır. Mirandola'ya benzer bir şekilde, Machiavelli *Prens*'in 13. bölümde Davut ve Goliath'ın hikâyesini anlatır. Machiavelli'nin doğal, vahşi ve kaba kuvveti simgeleyen Goliath'ı alt etmenin yöntemi olarak sapana ve çakıya atıf yapması yine teknikle ilgili bir vurgudur.

Machiavelli'nin, *fortuna*nın efendisi olmaya, ona boyun eğdirmeye yönelik çağırısı en yüksek düzeyde karşılığını Hobbes'ta bulur. Hobbes *Leviathan*'ın girişinde, "sanat sayesinde" der, "koruyacağı doğal insandan daha kudretli ve çelimli Leviathan yaratılır." (2007, s. 17). Buradaki sanat, doğaya karşıt ve onu dönüştürücü eylemi, yani tekniği imler. Teknik ile

insan yapay doğayı, yani kültürü yaratır. Hobbes için bilim, tekniğin en yüksek formudur.

Hobbes eserinin beşinci bölümünde, aklın doğuştan gelmediğini, eğitimle kazanıldığını iddia eder. Hobbes'a göre akıl, belli etkiler doğuran nedenleri fark ederek aynı etkileri kontrol altına almak için benzer nedenler yaratma işini gören ve bu şekilde doğayı fetheden bir yöntemden başka bir şey değildir. Bir şeyin neden olduğu fark edilirse, o neden yaratılarak benzer etkiler ortaya çıkarılabilir ve bu şekilde etkiler kontrol altına alınabilir. Nitekim aklın varoluş amacı da benzer nedenlerden benzer sonuçlar yaratarak doğayı dönüştürmektir. Siyaset tekniği, insan doğasını yeniden düzenleyen ve dönüştüren yöntemin adıdır. Bu yöntem, toplumsal katmanları, onları oluşturan en küçük parçalarına kadar ayırır ve mevcut durumun nedenlerini tespit eder. Nedenler bilindikten sonra, arzu edilen sonuçların yaratılması üzerinde bir kontrol kazanılmış olur (Hobbes, 2007, 41-46).

Bu Hobbes için *fortuna*nın efendisi olmanın yolu budur. Nitekim kitabının on ikinci bölümünde, *fortuna*nın insanların nedenler hakkındaki bilgisizliğine verilen bir ad olduğunu söyleyecektir (2007, s. 86). Çünkü nedenlerin bilinmediği yerde olaylar şansla açıklanır.

Hobbes, bu eserinde insanın yaşama içgüdüsünü a priori bir ilke olarak alır ve tüm toplumsal kurumların meşruiyetini ve hukuku güvenlik kaygısı üzerine bina eder. Dolayısıyla Platon'un *Devlet* diyalogunda, adaletin, güçlünün çıkarına olduğunu söyleyen Trasimakhos'un tezi (2015, 338c), erekselliğin olmadığı ve mekanik olarak devinen bir evrende ahlakın, siyasetin ve hukukun temellendirilmesi probleminin Hobbesçu çözümünde ortaya çıkar.

Böyle bir bakış açısı nasıl hümanist olabilir? Hobbes'a göre doğa insanı barışa yöneltmez, bunu sadece sanat-teknik yapabilir. Bu nedenle devlet doğal olmayan bir yapıdır, yani iradenin ürünüdür. Devletin varoluşunun temelinde iyilik değil acıdan-ölümden kaçınma güdüsü vardır. Devlet, en yüksek iyi olan yaşamın sürekli kılınmasının bir aracıdır. Yaşamı en yüksek değer olarak ortaya koyan Hobbes'a göre bir sözü ya da eylemi haklı kılan şey, onun yaşamı olumlamasıdır. Hobbesçu hümanizmin özü de, yaşamın değerini görmeyi engelleyen her türlü inanca karşı çıkmaktır.

Mirandola, Machiavelli ve Hobbes'ta ortak olarak görülen hümanist bakış açısı, insanın değerini, belirsizliği tespit edip bilinebilir kılma ve onu kontrol edebilme kabiliyetiyle ilişkilendirmektedir. Diğer bir deyişle insanın değeri keşfedebilme ve fethedebilme potansiyelinde gömülüdür.

Bir Teoloji Olarak Hümanizm

Hümanizmin bir inanış olmaktan çıkarak rasyonel bir teolojiye dönüşmesi ise Descartes ile başlar. Bir teoloji olarak hümanizm, insanın, düşünen bir özne olarak varlığın hem dışına hem de merkezine konulduğu bir perspektif metafiziğiyle mümkün olmuştur (Vattimo, 1999, s. 86-96). Bu öznellik metafiziği, dünyayı biçimlendirilebilir ve isteğe göre yönlendirilebilir bir malzeme olarak görür (Ferry, 2012, s. 281).

Vattiomo'ya göre tüm varolanları aynı varlık düzlemine yerleştirip doğadaki hiyerarşiyi (büyük varlık zincirini) kıran Descartes, *cogito*'yu bu varolanları tasarımlayan ve bunu hep bir araçsallaştırma dolayımında yapan, duyusal her şeyin kendisine müracaat edilerek ölçülüp biçildiği, kendisini bilen nihai bir nokta olarak ortaya koyar (1999, 86). Şeyler kendilerinde amaç değillerse, bu dünya araçsal aklın hükümranlığına girmek zorundadır (Taylor, 2011, s.12-13; Touraine, 2002, s. 61).

Heidegger'in (1997) ifade ettiği gibi, araçsal akıl, teknik çerçeveler içinde hesaplar ve sınıflandırmalar yaparak varolanları, *cogito*'nun taleplerini karşılayacak şekilde tekrar tekrar tasarımlar ve onlara sürekli yeni işlevler dayatır. *Cogito*'nun gücü teknikten, yani araçsallaştırabilme kapasitesinden gelir.

Bu ideal çerçevesinde Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma'nın* (2015) VI. bölümünde, klasik dünya merkezci bilgelik yerine, insanı "doğanın efendisi ve sahibi kılacağı"nı söylediği tekniğin hümanizmini, yani özne merkezli bir bilgeliği geçirerek, mekaniğin ve tıbbın gelecekteki fetihlerini anlatır.

Doğal olan bedenin karşısına yerleştirilen *Cogito*'nun mekanik yasalılığa tabi bir doğada nasıl özgür bir neden olabildiği problemi, Descartes sonrasında pek çok düşünür tarafından tartışılmasına rağmen, ciddi anlamda Kant ile birlikte ikna edici bir çerçeveye oturur. Kant'ın hareket noktası ise Jean Jacques Rousseau'nun özgürlük ile ilgili tespitlerdir:

> Salt isteklerin itişine uymak kölelik, kendimize koyduğumuz yasalara boyun

> eğmek ise özgürlüktür... Temel sözleşme doğal eşitliği ortadan kaldırmak şöyle dursun, tam tersine doğanın insanlar arasına koyduğu maddi eşitsizlik yerine manevi ve haklı bir eşitlik getirir. İnsanlar güç ve zekâ bakımından olmasalar da, sözleşme ve hak hukuk yoluyla eşit olurlar... Yurttaşlar yalnız böyle sözleşmelere bağlı kaldıkları sürece, kendi istemelerinden başka kimsenin buyruğu altına girmiş olmazlar (Rousseau, 1987, 30-34, 43).

Rousseau, insanın bir şiddet eylemi ya da bir adaletsizlik gördüğünde, bu haksızlık karşında kalbinde bir öfkenin yükseldiğini söyler (Riley, 2001, 129 ve 138). Çünkü insan, saklı suçlarını gizli gizli cezalandıran pişmanlık duygusuna, istemsiz hisse (*sentiment involontaire*) sahiptir (Cassirer, 2007, s. 42). Rousseau için tüm ruhlarda bir adalet ilkesi, önyargıları ve eğitimi önceleyen bir vicdan vardır (Riley, 2001, 129 ve 138).

Rousseau için vicdan, istemsiz ahlak-sempati duygusudur ve hislerimiz tartışmasız aklımızdan ve irademizden öncedir. Kant, Rousseau'nun iyi istemeyi bir tür ahlak duygusuna indirgemesine karşı çıkar. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde şöyle der:

> Belirli özel bir ahlâk duygusunu kabul edenlerin ve ahlâk yasasını, aklın değil, bu duygunun belirlediğini söyleyenlerin iddiası, daha incelmiş ama aynı şekilde yanlış bir iddiadır. O takdirde, erdemin bilinci doğrudan doğruya hoşnutluğa ve zevk almaya, kötülüğün bilinci ise, ruh tedirginliğine ve acıya bağlanmış, böylece de her şey yine kişinin kendi mutluluğu isteğine indirgenmiş olurdu (Kant, 1999, s. 44).

Kant için sempati ve duygu *pathe*tik (edilgen) hislerdir ve bu nedenle mekanik yasalılığa tabidirler. *Pathe*, gerçek bir "ahlaki görev"in kökeni olamaz. Ahlaki zorunluluk psikolojinin verilerden çıkarsanamaz. Ahlak yasası aklın bir olgusu olarak oradadır ve hiçbir şekilde doğadan, alışkanlıklardan, geleneklerden ya da Tanrı'dan türetilemez. Tüm rasyonel bireyler basitçe nesnel amacı "görürler" ve bu çerçevede ahlaklı olmak, amaçlar krallığını oluşturmak için çalışmaktır (Cassirer, 2007, s. 10-40; Riley, 2001, s. 139). İstemsiz his gibi bir ahlak duygusu, ahlak yasasının nedeni değil bir sonucudur.

Bu hümanist meydan okuma, "aşkın olanı, içkin olanda temellendirmek", sınırlandırmanın araçlarını ve zeminini dışsal bir düzende değil bizzat öznede aramak gerektiğini söylemektedir. Bu sınırlandırma artık

bir öz sınırlandırma, özerklik olarak düşünülür. Bu belirleme, neden Aristoteles etiğinin doğal erek-iyi fikrinden yola çıkarken, hümanist etiğin özgür iradeden ve özerklikten kaynaklanan "iyi niyet"ten hareket ettiğini açıklar (Ferry, 2012, 349).

Kant, hümanizmin üzerine oturacağı bu görev ahlakını temellendirmek için ilk olarak uzay ve zamanı, duyuların a priori formları olarak tanımlamış, bundan hareketle uzay-zamanda tezahür eden nesnelerin uzay-zamanda olmayan kendinde hali olduğunun düşünülebileceğini söylemiştir (Kant, 1993, XXV-XXVI). Bu tespitine dayanarak, mekanik yasalılığa tabi olan nesneler dünyasına fenomenal alan demiş, özgür istemeyi de mekanik yasalılığın dışına, numenal alana çıkarmıştır. "Böyle bir isteme, görünüşlerin bağımlı olduğu doğa yasasından, yani nedensellik yasasından, beriki de ötekinden büsbütün bağımsız düşünülmelidir. Böyle bir bağımsızlığın adı ise tam anlamda, yani transsendental anlamda özgürlüktür." (Kant, 1999, s. 33).

> Görünüş olarak şeylerin nedenleri arasına, her bakımdan koşulsuz olan bir nedenselliğin belirlemesine rastlanamadığından, herhangi bir deneyde ona [özgürlük idesine] uygun bir örnek vermek büsbütün olanaksız olduğu için; biz, özgür olarak eylemde bulunan bir nedenin ancak düşüncesini duyular dünyasındaki bir varlığa diğer yandan noumenon olarak da bakarak uygulamakla, savunabildik (Kant, 1999, s. 55).

Kant için özgürlük ve ahlak yasası birbirlerini gerektirirler; biri varsa öteki olmak zorundadır (Kant, 1999, s. 34). İnsan, "belirli bir şeyi yapması gerektiğinin bilincinde olduğu için, onu yapabileceği yargısına varır ve kendisinde, ahlâk yasası olmasaydı bilemeyeceği özgürlüğün bulunduğunu görür." (Kant, 1999, s. 35). Ahlak yasası ise maksimlerimizin a priori biçimidir (Kant, 1999, 119). Zorunlu olarak istemeyi belirlemesi için ahlak yasasının a priori olması gereklidir. Aksi takdirde işin içine tecrübe ve a posteriori olan gireceği için zorunluluk söz konusu olmayacaktır. "İsteme, deneysel koşullardan bağımsız, dolayısıyla saf isteme olarak, yasanın saf biçimi tarafından belirlenmiş olarak düşünülmektedir ve bu belirleme nedeni bütün maksimlerin en üstün koşulu olarak görülmektedir." (Kant, 1999, s. 70-71). Eğer insanın istemesi ve dolayısıyla eylemlerinin niyetleri ahlak yasasına göre değil de doğanın zorlamasıyla meydana gelseydi, bu durumda erdemli olmaktan söz edilemezdi.

Kant'a göre özgürlük iki türlüdür: negatif özgürlük ve pozitif özgürlük. Negatif özgürlük, yukarıda bahsedilen ve bir kavrama biçimi olarak teknik ile özdeşleştirilen Prometheusçu özgürlüktür. Bu minvalde negatif özgürlük, insanın, kendisini belirleyen koşulları kontrol altına almasını ve onlardan muaf olmasını imler. Pozitif özgürlük ise istemenin, aklın koyduğu evrensel yasaya tabi olmasını ve otonomiyi imler (Kant, 1999, s. 48-54). İyi ile ilgili olarak Kant, onu ahlak yasası tarafından belirlenen ve olanaklı kılınan bir nesne olarak görür. Eğer "iyi adı altında herhangi bir nesneyi istemeyi belirleyen neden olarak kabul edersek ve en yüksek pratik ilkeyi bu nedenden türetirsek, bu her zaman için yaderklik (özerk olmama durumunu) yaratır." (Kant, 1999, s. 119). İyi ne bedenimizdeki haz ve acı hislerinden hareketle anlamlandırılabilir, ne de istemenin nedeni olarak görülebilir (Kant, 1999, s. 64-72). Kantçı hümanizm bu çerçevede deneyciliği, mistisizmden bile daha tehlikeli görür, çünkü

> Deneycilik, (insanlığın kendi kendine kendisi için elde edebileceği ve elde etmesi gereken en yüksek değer, yalnızca eylemlerde değil, niyetlerde de bulunduğu halde) niyetlerdeki ahlâklılığı kökünden söker ve ödevin yerine bambaşka bir şeyi, yani genellikle eğilimlerin onun aracılığıyla aralarında anlaştıkları deneysel bir çıkarı koyar. Ayrıca bu nedenledir ki deneycilik — bütün bu eğilimler (ne kılıkta olurlarsa olsunlar) üstün bir pratik ilke mertebesine çıkartıldıklarında, insanlığı değerden düşürdüklerinden, ama aynı zamanda herkesin duyuşuna öylesine uygun düştükleri için —, hiçbir zaman çok sayıda insan için sürekli bir durum meydana getiremeyecek olan her türlü mistik coşkudan çok daha tehlikelidir (Kant, 1999, s. 79).

Şu hâlde iyi nesnesinin fiili hale gelmesi, insanın özgür bir nedensellikle eylemlerini gerçekleştirmesine bağlıdır; bu minvalde iyi, tarih denen mekânda sentezlenir. Dolayısıyla insan en yüksek iyinin (erdem ve mutluluğun sentetik birliği) failidir; yani her türlü estetik, siyasi ve ahlaki değerin kaynağı insanın tarihsel tecrübesidir (Kant, 1999, s. 118-130). Kant'ta tarihin biliminin yapılamaması da özgür istemenin mekanik yasalılığın dışına olmasından kaynaklanır.

Hümanizm, Kant ve sonrasında özgür irade sahibi özne fikrini, mekanik olarak devinen evren içerisinde tutarlı bir şekilde açıklamayı başarmış, yaşamın anlamını, bir görev ahlakı üzerinden iyinin varlığa gelmesinin, insanın amaç olduğu bir toplumun kurulmasının (amaçlar krallığı) faili

olan "etkin ve otonom özne" fikriyle temellendirmiştir. Buna göre akıl sahibi her varlık "bu amaçlar krallığında genel yasa koyucu olarak bulunduğu, ayrıca da bu yasalara kendisi de bağlı olduğu zaman, bu krallığın bir üyesidir" (Kant, 2012, s. 51). Kant burada, "salt isteklerin itişine uymak kölelik, kendimiz için koyduğumuz yasalara boyun eğmekse özgürlüktür" diyen Rousseau (1987, s. 30) gibi düşünmektedir. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* isimli eserinde meseleyi şu şekilde özetler:

> Öyleyse, ahlakça iyi niyete ve erdeme, bunca iddialı olma hakkını kazandıran acaba nedir? Bu, onun akıl sahibi varlıkları genel yasa koyma işine kattırması, böylece de onları olanaklı bir amaçlar krallığına üye olabilecek duruma getirmesidir. Kendisi amaç olarak onu öyle olmaya, tam böyle olduğunda da amaçlar krallığında yasa koyucu olmaya kendi doğal yapısı belirlemiştir: bütün doğa yasalarına karşı özgür olmaya, ancak kendi koyduğu ve maksimlerinin (aynı zamanda kendisinin de bağlı olduğu) genel bir yasamada yer alabilmelerini sağlayan yasalara boyun eğmeye... Demek ki özerklik insanın ve her akıl sahibi varlığın değerinin temelidir (Kant, 2012, s. 53).

Özgür irade sahibi öznenin mekanik evren içerisinde mümkün olması, siyasal ve ticari iki modern olgunun, yani sözleşme ve mübadelenin önkoşulu olması itibarıyla önemlidir. Çünkü her iki durumda da iradi bir anlaşma ve taahhüt söz konusudur. Bu anlaşma ve taahhüt sadece anlaşmaya hile karışması (bilgi eksikliği) ya da taraflardan birinin iradesinin özerk olmadığının anlaşılması durumunda hükümsüzdür. Aydınlanmanın, devlet ve toplum düşüncesindeki temel kategorilerinin mübadele ve sözleşme olması da bundandır (Goldmann, 1999, s. 37).

Sonuç

Grek felsefesinin Aristotelesçi tezahürü fizikte, etikte ve politikada bir perspektif oluşturur. Bu perspektif, kendinde iyinin olduğu, her şeyin bütünde bir işlev edindiği ve o işleve yönelik hareket ederken, hareket ilkesini kendinde taşıdığı bir doğa resmeder.

17. ve 18. yüzyıllar, Aristotelesçi perspektifin fizikte, etikte ve politikada terk edilmeye başlandığı ve hümanizmin güçlü bir şekilde yeni bir inanç biçimi olarak ortaya çıktığı dönemdir. Mirandola ve Machiavelli'nin tekniğe yaptıkları vurgu, Galileo ve Descartes gibi isimlerle birlikte ortaya çıkan mekanik fizik doğadan erekselliği ve kendinde iyiyi tasfiye etmesi

iki önemli gelişme olarak hümanizmin yeşereceği toprakları oluştururlar.

Bu gelişmeler siyaset felsefesinde Hobbes'ta, etikte Kant'ta en yüksek karşılığını bulacaktır. Bu yeni hümanist perspektife göre insan ruhu, akıl ve irade sahibi olarak doğanın hem dışında hem de merkezindedir. Doğa, mekanik fiziğin tasvir ettiği gibi determinist bir nedensellik içerisinde devinirken, insan bu belirlemeyi manipüle etme kabiliyeti ile eşsiz bir konumda durur. Bu eşsizliği ise teknik sahibi olan varlık olmasından kaynaklanır. Bilimsel bilgi dahi tekniğe hizmet ettiği nispette değerlidir. Hümanizm bilimsel ve teknik ilerlemenin, insanı, onu "köle" ve "kurban" eden tüm durumlardan kurtaracağına inanır. Bu temele yaslanan Aydınlanma idealleri, uzun yaşam, refah, konfor ve özgürlük gibi kavramlarla ifade edilir.

En yetkin halini Aydınlanma felsefesinde bulan bir inanç biçimi olarak hümanizmin insanlığa vaat ettiği cennet bir yeryüzü cennetidir. Bu minvalde liberalizmden sosyalizme tüm çağdaş ideolojiler aynı iyimser bakış açısına sahiplerdir. Onları birbirlerinden ayıran tartışmalar, Aydınlanma ideallerinin nasıl hayata geçirileceği ve yeryüzü cennetinin nasıl kurulacağı noktasında düğümlenir.

Kaynaklar

Aristoteles (1996). *Metafizik*. (Çev. A. Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınları.

Aristoteles (1993). *Politika.* (Çev. Mete Tuncay). İstanbul: Remzi Yayınları.

Cassirer, Ernst (2007). *Rousseau, Kant, Goethe*. (Çev. M. Tüzel). İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Cevizci, Ahmet (1999). *Felsefe Sözlüğü.* İstanbul: Paradigma Yayınları.

Descartes, René (2015). *Yöntem Üzerine Konuşma*. (Çev. Afşar Timuçin-Yüksel Timuçin). İstanbul: Bulut Yayınları.

Descartes, René (1967). *Metafizik Düşünceler*. (Çev. Mehmet Karasan). Ankara: MEB.

Ferry, Luc (2012). *Homo Esteticus*. (Çev. Devrim Çetinkasap). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Goldmann, Lucien (1999). *Aydınlanma Felsefesi.* (Çev. Emre Arslan). Ankara: Doruk Yayınları.

Heidegger, Martin (1997). *Tekniğe Yönelik Sorun*. (Çev. Doğan Özlem). İstanbul:

Afa Yayınları.

Heidegger, Martin (2001). *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*. (Çev. Levent Özşar). Bursa: Asa Kitapevi.

Hobbes, Thomas (2007). *Leviathan*. (Çev. Semih Lim). İstanbul: YKY.

Kant, Immanuel (2005). Aydınlanma Nedir? (Çev. Atilla Yayla). *Liberal Düşünce*, 38-39, 225-230.

–Kant, Immanuel (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*. (Çev. I. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

–Kant, Immanuel (1993). *Arı Usun Eleştirisi* (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea.

–Kant, Immanuel (2012). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (Çev. I. Kuçuradi). Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu.

Koca, Engin (2017a). Aristotelesçi Sistemde Fizik ve Sanat İlişkisi. *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 43, 1-23.

Koca, Engin (2017b). Fizik ve Siyaset İlişkisi: Locke'un Siyaset Felsefesinin Newtoncu Kökleri. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 33, 927-945.

Locke, John (2000). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme I-II*. (Çev. M. D. Topçu). Ankara: Öteki.

Machiavelli, Nicolo (1999). *Prens*. (Çev. Rekin Teksoy). İstanbul: Oğlak Yayıncılık.

Mirandola, Giovanni Pico Della (2017). *İnsanın Değeri Üzerine Söylev*. (Çev. Dilek Boz, C. Abbas Nas). Ankara: Herdem Kitap Yayınları.

Riley, Patrick (2001). Rousseau's General Will. *The Cambridge Companion to Rousseau*. (Ed. Patrick Riley). Cambridge: Cambridge University Press, 124-153.

Platon (2015). *Devlet*. (Çev. S. Eyübolu, M. Ali Cimcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Rousseau, Jean Jacques (1987). *Toplum Sözleşmesi*. (çev. Vedat Günyol). İstanbul: Adam Yayınları.

Ross, David (2011). *Aristoteles*. (Çev. A. Arslan). İstanbul: Kabalcı.

Schopenhauer, Arthur (2009). *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*. (Çev. Levent Özşar). Bursa: Biblos.

Spinoza, Benedictus (2011). *Etika*. (Çev. H. Ziya Ülken). Ankara: Dost Kitapevi.

Taftalı, Oktay (2017). Tarihi Eylem ve Anlam Bakımından Hümanizm. *Felsefi*

Düşün Akademik Felsefe Dergisi, 9, 207-223.

Taylor, Charles (2011). *Modernliğin Sıkıntıları*. (Çev. Uğur Canbilen). İstanbul: Ayrıntı.

Touraine, Alain (2002). *Modernliğin Eleştirisi*. (Çev. Hülya Tufan). İstanbul: YKY.

Türker, Sadık (2017). Sunuş: Hümanizm Hakkında Şüpheci Soruşturmalar. *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*, 9, 5-14.

Pinker, Steven (2018). *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism and Progress*. New York: Viking.

Vattimo, Gianni (1999). *Modernliğin Sonu*. (Çev. Ş. Yakin). İstanbul: İz Yayıncılık.

Zarakolu, Cihan Deniz (2013). *Thomas Hobbes'un Siyaset Felsefesi*. İstanbul: Belge Yayınları.

Öz: Yaygın kanının aksine hümanizm "insanları sevmek" ile doğrudan ilgili değildir. Hümanizmin insanın saygınlığına ve özgürlüğüne yaptığı vurgular, biyolojik tür olarak insana değil, inşa edilen kültür varlığı olarak insana yöneliktir. Dolayısıyla hümanizm için "insanlık", biyolojik insan doğasının sahip olduğu bir özellik değil, onu kendine malzeme kılan kültürün ve eğitimin meydana getirdiği bir niteliktir. Hümanizm, insanın aklını ve iradesini her türlü ahlaki, siyasi ve estetik bilginin ve değerin kaynağı olarak gören, bu akıl ve iradenin determinist doğal işleyişin dışında, mekanik yasalılığa tabi olmayan yegâne unsurlar olduğunu kabul eden bir inanıştır. Bu ilkenin sonuçlarından bir tanesi, doğal olanın "insanlığın hizmetkârı" olduğu düşüncesidir. Bu ise tekniğin hümanizm ile yakın ilişkisini açık eder. Mekanik fiziğin tasvir ettiği evren içerisinde, "sorumlu özne" problemi, hümanizmin insan anlayışı ve hem bir faaliyet hem de bir kavrayış biçimi olarak teknikle çözüme kavuşturulmuştur. 17. ve 18. yüzyıllarda aydınlanma idealleri bu sentezin üzerinde yükselecektir.

Anahtar Kelimeler: Hümanizm, mekanik fizik, teknik, aydınlanma.