



İnsan Doğası Tartışmasının Modern Felsefedeki İzleri

*The Trace of Debate on Human Nature in
Modern Philosophy*

Erdal İSBİR

Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi,
Felsefe Bölümü
Efeler/Aydın/Türkiye
erdalisbir@gmail.com; eisbir@adu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3100-4456>

Makale Bilgisi

İsbir, E. (2020). İnsan Doğası Tartışmasının
Modern Felsefedeki İzleri, Possible Düşünme
Dergisi, Sayı: 17, s.24-36.

Kategori: Araştırma Makalesi

Gönderildiği Tarih: 26.02.2020

Kabul Edildiği Tarih: 15.06.2020

Yayınlandığı Tarih: 07.07.2020

Article Info

İsbir, E. (2020). The Trace of Debate on Human
Nature in Modern Philosophy. Possible Journal
of Thinking, Issue: 17, pp. 24-36.

Category: Research Article

Date submitted: 26th February 2020

Date accepted: 15th June 2020

Date published: 7th July 2020

Öz

İnsan doğası tartışması "insanın ne olduğu" sorusuyla eğer, bu tartışma kuşkusuz yalnızca modern felsefeye ait değildir. "Ben neyim?" sorusunu sorarak bu tartışmayı, modern felsefe içinde görünür kılan Descartes olmuştur. Kendisini "düşünen bir varlık" olarak kabul eden Descartes, belirli kabulleri kendisinden önceki düşünürlerden miras almış ve kendisinden sonrakilere miras bırakmıştır. Bu inceleme, modern felsefe ve Aydınlanma'nın insan anlayışının bu kabullerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. İnsanı "akıl sahibi bir varlık" olarak gören ve "onun yalnızca aklın sözünü dinlediğinde Tanrı'ya yaklaşabileceğini" öğütleyen bu kabuller, teolojiktir. Hıristiyan teolojisinin genel bir tasarımıyla insan doğasına ilişkin kabulleri, "akıl ile inanç ayrımı" konusunda modern felsefe ve Aydınlanma'nın kökenini ifade eder. Bu çalışmada, bu teolojik kökenlerin ne olduğu ve modern batı düşüncesinin bu kökeni ne ölçüde aşabildiği incelenmektedir. Bu inceleme, "akıl" ve "inanç" ilişkisinin, aslında "insan doğası" tartışmasının ufkunu belirleyen bir ölçüt olduğu kabulüne dayanmakta ve bu dayanağı tanıtmaya çalışmaktadır. Bu nedenle akıl ve inanç arasındaki ilişki tartışmasının insan doğası tartışmasına dönüşmesinin izi sürülmektedir. Çalışmada modern batı düşüncesinin simge düşünürleri, yalnızca bu bağlamda incelenmektedir. Kartezyen felsefe, İngiliz deneyciliği, Fransız Aydınlanması ve Alman Aydınlanması başlıklarını içeren tartışma, modern batı düşüncesinin "insan sorununu", teolojik kökenine bağlı olarak "genel bir tasarım" çerçevesinde, nasıl ele aldığını göstermeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İnsan doğası, akıl, inanç, modern felsefe, Aydınlanma

Abstract

If the debate on human nature is nothing but the question "what human being is" this, without doubt, does not belong to modern philosophy solely. By asking the question "what am I?" it is Descartes who made this debate known in modern philosophy. Descartes who took himself to be "a thinking being", inherited certain postulates from his predecessors and passed them onto his successors. This study aims to put forward these postulates related to the human understanding of modern philosophy and the Enlightenment. In fact, these postulates which take human being as "a rational being" and prescribe that "only by following the voice of reason, she can get closer to God" are theological. The postulates of Christian theology, in its general representation, express the root of modern philosophy and the Enlightenment with regard to "reason/faith division". This study investigates what these theological roots are in truth and to what extent modern western philosophy went beyond them. In fact, this study depends on the presumption that the relation between "reason" and "faith" is essentially the criterion that determines the horizon of the debate on "human nature" and attempts to demonstrate this. For this reason, the traces of the transformation of the debate about the relationship between reason and faith into a debate about human nature has been followed. The symbolic names of modern western philosophy has been studied only in this context. This discussion, including the topics of Cartesian philosophy, British empiricism, French and German Enlightenments, attempts to show how modern western philosophy, based on its theological roots, addresses the "human question" in the framework of "a general representation".

Key Words: Human nature, reason, faith, modern philosophy, Enlightenment



Giriş

Modern felsefenin ve özellikle Aydınlanma'nın neredeyse iç içe olan *doğa* ve *bilgi-bilim* anlayışlarının metafizik-teolojik bir kökeni vardır (Rogers, 2006:33). Hristiyanlık teolojisinin, "insanı doğadan ayrı ve üstün kabul eden" anlayışı düşünüldüğünde, bu kökenin ne kadar derine uzandığı görülebilir. İnsanı "doğanın kendi başına varlığından" uzaklaştıran ve ona yabancılaştıran bu anlayış, insanı "tanrısal ya da Tanrı'ya yakın bir varlık" olarak kabul eder. Peki, insan nedir? Hristiyanlık teolojisinin bu sorun karşısındaki temel kabulleri nelerdir? Modern felsefe ve Aydınlanma, "insan sorunu" konusunda bu kabulleri aşabilmiş midir? Odak noktasını bu soruların oluşturduğu bu çalışma, "akıl" ve "inanç" arasında kurulan ilişkinin hem modern felsefede hem Aydınlanma'da "insan sorunu" konusundaki perspektifi ne ölçüde belirlediğini incelemektedir. Kuşkusuz çalışmanın bu amacı, bir zorluğu da beraberinde getirir. İncelemenin düşünce tarihinde 17. ve 18. yüzyıllara yoğunlaşan zorluğu, çok fazla düşünürün, çalışmanın bağlamı bakımından ele alınması ve dolayısıyla bazı önemli düşüncelerin dışarda bırakılması gereğidir. "Akıl", "inanç", "insan" kavramlarının bağlamına uygun bir çerçevede yürütülen inceleme, yoğunluğu bakımından zorluk taşısa da yukarıdaki sorunlara yanıt vermek için gerekli gibidir.

Teolojik Köken

Öncelikle insanın, "düşünen", "akıl sahibi bir varlık" olarak kabul edilmesi, modern felsefe ve Aydınlanma'nın "insan sorunu" konusundaki tutumunu belirler. İnsanın "doğasının" ya da "özünün", "akıl" kavramıyla açıklanması, teolojik bir kökene sahiptir. Ortaçağ'da aklın, kaynağı Tanrı'da olan "doğal bir ışık" olarak kabul edilmesi (Gilson, 1939:42-55), bu kökeni açığa çıkardığı gibi, "aklın", "ışık" metaforuyla özdeşleştirilmesinin yalnızca Aydınlanma'ya özgü olmadığını gösterir. "Işık" metaforunun, "insanın akla dayalı mutlu yaşamı" arasındaki ilişki, Augustinus'un dilinde şöyle ifade bulur: "Mutlu yaşam, hakikate dayalı sevinçtir. Bu sevinç sende temellenir Tanrım, çünkü sen hakikatsin, ruhumun ışığı, yüzümün esenliğisin" (Augustinus, 2010: 635). Mutlu yaşam için, insanın kendi ruhunu aydınlatan ışığı bulması yeterlidir. Bu ışığın kaynağı aklımızda gizlidir zaten, mutluluk için "aklın derinliklerinde gizlenen bu ışığı" görmek yeterlidir (Augustinus, 2010: 619). Aklın ışığı, Tanrı'dır ve "o bendedir, bende olmasaydı eğer, ben de varolmazdım" (Augustinus, 2010: 29). İnsan ancak "aklın ışığıyla", "kendisinin ne olduğunu kavrayabilir" ve "bu benim" diyebilir (Augustinus, 2010:619). "Aklın ışığıyla" insanın, "insan" olması, onun kendisini diğer varlıklar arasında yüceltip Tanrı'ya yakınlaştıran bir ödevdir ve şu buyrukta ifade bulur: "başını dikip göğü seyreden, alnını açan sen, aklını da yücelere taşı ki ruhun ezilip dibe çökmesin, dünyevi bedeninin göğe ağarken" (Boethius, 2006:347).

Aklın ışıkla özdeşleştirilmesi, insan ile Tanrı arasındaki ilişkinin ahlaki olduğu kabulüne dayanır ve bu kabul, insanı akıl sahibi bir varlık olarak Tanrı'ya yaklaştırır. Peki, akıl, insanda "doğal bir ışık" ya da "doğaüstü bir ışık" olarak mı bulunur? Bu soru, Aquinas'ın "akıl" ve "inanç" arasında kurduğu ilişkiyle (Aquinas, 1952:384) yanıt bulur. Bu ilişki, "nesnesi ilk hakikat olan inanç" ve "nesnesi ilk hakikatten kaynaklanan şeyler olan inanç" ayrımına dayanır: İlk anlamıyla inanç, "Tanrı'nın hakikatının doğaüstü ışığıdır". İkinci anlamıyla inanç, ilk hakikatin bilgisine dayanan bir duygudur. Birincisi Tanrı'ya inancı; ikincisi Tanrı dışındaki şeylerin varlığına dair inançtır. İkinci anlamıyla "inanç" her zaman bir şeye dairdir ve o şeyin bilgisini gerektirir (Aquinas, 1952:381). Şeylerin bilgisi ise "aklın doğal ışığını" gerektirir. Akıl, "anlama yetisinin doğal ışığıdır" ve "deneyden başlayarak şeylerin kalbine nüfus edebilse" de sonludur. Bu nedenle insan, "daha fazlasına nüfuz etmek ve doğal ışıkla bilmediği bir şeyi bilmek için doğaüstü ışığa ihtiyaç duyar". İşte "anlama yetisinin lütfu olduğu söylenen şey", "insana bahşedilmiş bu ışıktır" (Aquinas, 1952:417). Böylece, Aquinas, "doğal ışık" ve "doğaüstü ışık" ifadeleriyle, "akıl" ile "inancı" birbirinden uzaklaştırarak ilişkilendirir (Aquinas, 1952:402-205). Doğal ışık (akıl), şeylerin doğal olarak bilinmesiyle "içimize damlarken", doğaüstü ışık (inanç), "daha yüksek hakikatlere" ulaşmamızı sağlar. Aklın işi, bir nesneden başka bir neneye geçme işidir ve bunu yaparken bir "anlayış" içinde bulunur. İnsan kendisinin kim olduğunu kavrarken, içinde bulunduğu "anlayış", "sonsuz yasadır" ve bu yasayı kavramak, "Kutsal Ruh'un doğaüstü ışığını gerektirir" (Aquinas, 1952:419). Diğer bir deyişle "insanın ne olduğu" sorusu, "insanın akılla sorduğu bir sorudur" fakat yalnızca "aklın sonsuz yasaya" bağlılığının görülmesiyle (inanç) yanıtlanabilir.



Akil ve inancın teolojik ilişkisi, insanın varoluşunu belirleyen ölçüttür. Kuşkusuz bu varoluş, insanın özünün, Tanrı'yla olan ilişkisinde kendisini gösterir. İnsan, "özü" ve "varoluşu" ayrı bir varlık olarak "kendi özünü" kendi dışında bir şeyle kavrar. Kendi varoluşunun "kendi dışındaki" Tanrı hakikatine zorunlu olarak bağlılığını fark ettiğinde "kendisinin kim ve ne olduğunu" kavrayabilir. İşte insanın, tanrısal bir zorunluluk içinde kendisini fark ettiği düşüncesi, Luther'in felsefedeki Protestan yankısıdır. Hristiyanlık teolojisinin Katolik varsayımlarını reddetse de Luther, Aquinas'ı andırırçasına bir inanç ayrımı yapar: "Tanrı hakkında" ve "Tanrı'da olan". İlkinde Tanrı bir nesne, inanç da "bir bilgi durumudur". İkincisinde Tanrı bir "ışık" ve inanç onun bir lütfudur. İnsan ikinci tür inançla, Tanrı'ya güvenip, kendisini ona bırakabilir (Luther, 2009:9). Sıradan bir bilgi gibi görünen inanç (bir duygu durumu), Tanrı'nın bahsettiği (Tanrı'da olan) inançtan kaynaklanır. Tanrının bahsettiği inanç, her insanın ruhuna yansıyan bir ışıktır. Çünkü Tanrı her şeyi, kendisine bağlı olarak yaratmıştır ve bu zorunluluktur. Tanrı'nın ruhumuzdaki ışığı, "kurtuluş umudunun" kaynağıdır (Luther, 1961:53-58). İnsan sorununa bütünüyle ahlaki bir açıdan yaklaşan, Luther, aklın, inancın zorunluluğuna bağlılığını da bu bakımdan ele alır. Yine de onun bu ahlaki tutumu, konumuz bakımından önemli felsefi ipuçları içerir. Buna göre insan, yaşamı bakımından ahlaki bir varlıktır. İnsanın bu yaşamı "aklın görevi" ve "vicdanın işidir" ve bu, "kalpteki inancın ışığını" (Tanrı'da olan) gerektirir (Luther, 1961:328). Ahlaki olarak neyin iyi neyin kötü olduğunu söyleyen akıl, Tanrı'nın ışığıyla bu işi gördüğünde, insan vicdanlı davranabilir. Luther'in düşüncesi, insanın özünün, ahlaki bir yaşam ve bunun da inancın ışığında iş gören aklın görevi olduğunu bize gösterir. Yani insanın varlığı sorusu, "inancın ışığına bağlı akıl" ölçütüyle yanıtlanır. İşte bu ölçüt, modern felsefe ve Aydınlanma'nın insan anlayışının temelindeki teolojik kökendir.

İnsan sorunu konusunda, akıl ile inanç arasındaki ilişkiyi bir terazi gibi düşünebiliriz. Kuşkusuz Ortaçağın teolojik düşüncesi ve Luther için her zaman inancın kefi daha ağırdır. Peki, aklın kefesinin ağır bastığı Aydınlanma dönemine kadar, bu terazi nasıl hareket etmiştir? İşte bu sorunun yanıtı, aynı zamanda, akıl ve inanç ilişkisinin, "insan nedir?" ya da "ben kimim?" sorularına verilen yanıtlarda nasıl bir ölçüt olarak kullanıldığını gösterir. İnanç ile nesnesi arasındaki dogmatik ilişkiyi, akıl temelli bir vicdana indirgediğinden ve bu ilişkiyi bireyselleştirdiğinden Luther'in, uzun yıllar durağan olan bu teraziye hareket ettirdiği söylenebilir. Luther için "kurtuluş", artık "Papa'nın ihsanında" değil, insanın kendi aklının sözünü dinleyerek, kalbindeki kutsal ışığı görmesindedir. İncanın "dogmatik bir buyruğa itaat değil" de artık "aklın işi" olarak kavranması, akıl ile inancın kefelerini dengeler. İncanı, aklın işi olarak kabul eden bu denge durumu, modern felsefenin başlangıcını ifade eder. Kuşkusuz modern felsefe, Kartezyen felsefenin, "özne" sorunuyla başlar ve bu sorun "insan nedir?", daha doğrusu Descartes'in "ben kimim?" sorusuna düğümlüdür. İşte Descartes'in akıl ve inanç karşısındaki tutumu, onun bu soruya verdiği yanıtı da belirler.

Kartezyen Felsefe

Öncelikle Descartes, "cogito ergo sum" ilkesini, aklın bilgiye dair kuşkusunu gideren bir zemin olarak kurgular (Descartes, 2003: 22-23). Özne yalnızca, "kendisinin varolduğundan kuşku duymaz". "Kendi dışındaki şeylerin varlığına" ilişkin kuşkuyu, açık ve seçik değil, dolaylı olarak, yani "Tanrı inancı" aracılığıyla aşar. Descartesci özne, "kendi varlığının bilincini" değil de kendisinin ve kendi dışındaki şeylerin bilgisini inançtan çıkarır. Burada vurgulanması gereken şudur. Özne, kendi varlığının bilincindedir ancak "kendisinin ne olduğunu" bilmemektedir. Çünkü "bir şeyin varlığının bilinci" ile "o şeyin ne olduğu" bütünüyle farklıdır. Descartes'in "ben kimim" sorusu ve yanıtı, akıl ve inanç ilişkisini, "insanın ne olduğu" sorusuyla ilgisini işaret eder. "İlkin" der Descartes, "kendimi, bir yüze, ellere ve kollara, bir ölüdeki gibi et ve kemikten oluşan beden dediğim, o karmaşık organlar sistemi olarak kabul ediyorum" (Descartes, 2003:72-73). Nitekim bu kabul, insanın "ruh" ve "bedene" sahip olduğu ve bedeninin de ruhtan önce bilindiğini varsayar. Kartezyen felsefe, ilk varsayıma dayanırken, ikincisi reddedilir. Çünkü "ruh, ne bedeninin kudretinden çıkar, ne de onun dümenidir". Aksine "duygulanımlar, iştahlar" biçiminde bedene katılmış, onunla birleşmiştir (Descartes, 2003:39-40, 114-115). Ruh, kendi bütünlüğünde açık ve seçik; bedense parçalardan hareketle ve Tanrı'nın yetkinliğine duyulan inançla kavranır (Descartes, 2003:118). Bu nedenle "insan ruhunun doğasını tanımak, onun bedenini tanımaktan daha kolaydır ve kesindir". Böylece kendisinin varlığından kuşku duymayan özne, "kendisinin ne olduğu" sorununa "kendi ruhunun doğasına" bakarak yanıt verir. İnsan ruhunun "özü düşünmesidir". Bu nedenle "insan nedir?" sorusu, "düşünen bir varlıktır" biçiminde yanıtlanır. Düşünen şey, "kuşku duyar, anlar,



kavrar, olumlar, reddeder, ister, hayal eder, hisseder" (Descartes, 2003:74-75). Bu edimler, ruhun özü olan "düşünmenin" kipleridir ve bütün bilginin kaynağıdır. Kartezyen felsefenin bu düşünce dizgesinde, insanı tanımlayan ölçüt "akıldır" ve "inanç", aklın kendisine ilişkin bilgisel farkındalığının ve güveninin sonrasında bir role sahiptir. Descartes, "Tanrı'nın varolduğunu ve insan ruhunun bedenle birlikte ölmediğini" inanç yoluyla değil, akıl yoluyla kanıtlamak amacındadır (Descartes, 2003:55). Böylece insanın ne olduğunun belirlenmesinde akıl ölçüt alındığından, o ana kadar dengede duran terazinin akıl kefesini ağır basmaya başlar.

İnsanın ne olduğunu belirlemek konusunda "akıl" ölçüt alınması, ilk bakışta teolojik kökeni aşan bir girişim olarak okunabilir. Ancak aklın, "kendisine dönük bilgisinin", ilkin "Tanrı'nın yetkinliğine" inancı içermesi, bu kökenin Kartezyen felsefede sürdüğünü gösterir. Çünkü akıl şüpheye düştüğünde, Descartes, şu ilkeleri öğütler: "Tanrı'nın inayetine sağlamca bağlanıp onun yasa ve adaletine boyun ey"; "şüpheli görüşleri bile bir kez olsun benimsedikten sonra sarsılmaz kabul et"; "kendini yen ve dünyanın düzeninden ziyade kendini değiştir"; "başkalarının işleri hakkında konuşmaktansa kendi işini sürdür" (Descartes, 2003:17-19). Nasıl ki bir evi yeniden yapmak için, "onu yıkmak, malzeme biriktirmek, mimar bulmak" gibi şeylerin yanında içinde konaklamamız gereken bir yer gerekiyorsa, bu ilkeler de "akıl içinde konakladığı ilkelere". Bu ilkeleri bir sığınak gibi düşündüğümüzde, bu sığınığın bir özgürlük mü yoksa bir zorunluluk mu olduğu ve sığınığın duvarlarının "nasıl bir harçla" örüldüğü yanıt bulması gereken sorular olarak kalır. Kartezyen felsefede ilk sorunu Spinoza; ikincisini ise Pascal önemser.

Pascal, akıl ve inancı, aynı insan doğasının iki farklı etkinliği olarak benimser. Bu durum, akıl kefesini ağır basmaya başlayan teraziye yeniden dengeler gibi görünür. Bilmek ve anlamak konusunda akıl ve inancı eşitlemesi (Pascal, 2004:31), Pascal'ın insan sorunu konusunda teolojik mirasa bağlı kaldığını gösterir. Ancak onun mistik düşüncesi, Hristiyanlık teolojisinin dogmatik unsurlarının ötesindedir. Çünkü akıl ile inanç arasında kurduğu ilişki, insanın ne olduğunu belirlemek konusunda, bir gerilim değil bir uyumdur. Akıl ile inanç arasındaki "gerilimi aşmak iki uçtan birini seçmekse eğer", bu insanın özünü tanımlamak konusunda yetersiz kalacaktır. "Bazı kimseler" der Pascal, "arzularını bir yana bırakıp tanrılaşırken", bazıları "aklı bir yana bırakıp hayvana dönüşür" (Pascal, 2004:6). Oysa "ne bir aziz ne de bir hayvan olan insan", akli ve arzusuyla yaşar ve kalbindeki ışıkla, bu gerilimi dengeler. Akıl, "inancın kalpteki ışığına" o kadar yakındır ki "uzam", "zaman", "hareket" ve "sayılar" gibi ilk ilkelerin bilgisini, bu ışıktan çıkarır (Pascal, 2004:31). Diğer yandan, inancın nesnesine ilişkin kuşku da ancak akılla ortadan kaldırılabılır (Pascal, 2004:9). Kendi ifadesiyle söylersek, "eğer her şey akla bırakılırsa dinde mistik ve doğaüstü hiçbir şey kalmayacaktır; eğer aklın ilkeleri yadsınırsa din de saçma ve gülünç olacaktır" (Pascal, 2004:53). İnancın nesnesinin aklın onayından geçmesi, dinin "gizli, mistik otoritesinin onaydan geçmesidir ve ancak akıl tarafından onaylanmış bir otorite, adaleti sağlayabilir" (Pascal, 2004:20). "Akıl" ve "inancı", "kuşkunun karanlığı" ve "ışık" metaforlarıyla bir birine uyumlu kılan düşünce, dayandığı teolojik mirasa uygun olarak, "örtük bir inanç" ayrımına dayanır.

Dikkatle bakıldığında Pascal'ın da Tanrı'nın "kalplerimize yerleştirdiği bir ışık olan inanç" ile "belirli bir şeye dair olan inancı" birbirinden ayırdığı görülür. Aklın ışığının aydınlattığı şey, belirli bir şeye dair olan inançtır. Örneğin yürürken yerin ayaklarımızın altından kaymayacağına "inanırız". Akıl böylesi bir inancı, Tanrı'nın kalplerimize yerleştirdiği ışık (Pascal, 2004:8) sayesinde başarabilir. Bu ışık, "kalpte yanan bir ateştir" (Byrne, 1997:78) ve aklın ötesindedir. Akıl, yalnızca bu ışığa itiraz edemez ancak başka bir şeye dair inançtan kuşku duyabilir. Aklın kanıtlarına ihtiyaç duymayan bu ışık, yalnızca sezilir ve ona inanılır. İnsan akli, kalpteki ışığa itiraz edemez, ancak inanç belirli bir şeye dair olduğunda ona itiraz edebilir (Pascal, 2004: 8, 155, 211-212, 215). Böylece Pascal, Descartes'ı andıran bu düşünceyi, mistikleştirir ve Descartes'ın aklın sığınağı biçiminde tarif ettiği ilkelerin, "tanrısal bir ışıkla" ortaya konduğunu gösterir. Sığınığın duvarları, inancın mistik ışığıyla örülmüştür. Aklın iki farklı inanç arasındaki konumundan dolayı, aklın sözünü dinleyen insan, hem itaat eder hem eleştirir. Dini geleneği eleştirebilir ancak kalpteki ışığın otoritesine itaat eder. Çünkü insan akıl sahibi ve akıyla eyleyen bir varlıksa eğer, akli çalıştıran ilkeler, "kalpteki ışıktan" çıkar. Bu ışık, tanrısal bir zorunluluktur. İşte "akıl" ve "zorunluluk" arasındaki bu ilişki de Spinoza'nın düşüncesinin temel varsayımdır.

Kartezyen felsefenin odağındaki "töz sorunu", Hristiyan teolojisinden miras aldığı ruh-beden düalizmini içerir ve bu düalizmi, insanın özünü belirlemek konusunda sorunsallaştırır. Bilindiği gibi Spinoza,



Descartes'ın aksine, "ruh" ve "bedeni", töz olarak değil, Tanrı'nın "doğaları bakımından iki farklı özneliliği" olarak kabul eder (Spinoza, 1994:117). "Kendi cinsinde sonlu" olan bu şeyler, yine kendi cinsinden bir şeyle sınırlanabilir. Diğer bir deyişle, bir düşünce başka bir düşünceyle, bedeninin bir hareketi başka hareketle sınırlanır (Spinoza, 1994:85). Ancak aklın düzeni ile beden düzeni bir ve aynıdır (Spinoza, 1994:119). Bu nedenle insan söz konusu olduğunda, akıl bedenle birleşik görünür (Spinoza, 1994:133). Yine de beden biliniyor, "bir etki altındaki bedenin duygulanımının ideasını" gerektirir. Daha açık bir deyişle, insan, bedeni değil ruhu apaçık bir kavrayışla bildiğinden (Spinoza, 1994:123-124), insanın ne olduğu "bedenle" değil, "ruh" ile yanıtlanır. Çünkü bedensel his dediğimiz şeyler, onların ideası olmaksızın bilinemez. Elimiz yandığında acı duymak, o duygulanımın akılda bir bilinç durumuna denk gelmesindedir. Peki, akıl bu ideaları nasıl edinmiştir? Spinoza, "idea" ile "duygulanım" arasındaki ilişkinin epistemolojik bir ilişki olduğunu gösterir. İngiliz deneyciliğinin de odağında olan bu sorun, Spinoza'da, tanrısal bir zorunlulukla yanıtlanır. Buna göre, hem "akıl ideaları" hem "bedenin duygulanımları", önceden kurulmuş aynı neden-etki bağıyla insanda birleşmiştir. Bu bağ hem aklın hem beden düzenine bir zorunluluk getirir. Beden öldüğünde akıl "ne bir şeyi hayal edebilir ne de geçmiş bir şeyleri hatırlayabilir" (Spinoza, 1994:255). Fakat diğer yandan, aklın da insanın doğasına karşı olmayan duygulanımları bedende uyandırma gücü vardır ki, bu "istençtir" (Spinoza, 1994:250). İstenç, beden aksine "akılda kalan ölümsüz şeydir" (Spinoza, 1994:256). Bu nedenle "insanın özü" beden değil, akıldır, "düşünmesidir" (Spinoza, 1994:116, 122-123).

İnsanın düşünmesi, bedenin duygulanımlarına bağlı olduğundan, "insanın özü", varlığını kuşatmayan bir özür ve bu nedenle ontolojik bakımdan zorunlu değildir. İnsanın özü, akıl ve istençle gerçekleşir. Akıl her zaman bir şeyi arzular ya da nefret eder (Spinoza, 1994:163). Bu da her zaman neden-etki ilkesine bağlı olduğundan "akılda mutlak ve özgür bir istenç yoktur". Akıl her zaman belli bir şey istediğinden, istenci başka bir şeyle belirlenmiştir ve bu, sonsuz bir zincir gibidir (Spinoza, 1994:146). Diğer bir deyişle, varlığı zorunlu olmayan insanın düşünmesi ve istenci zorunludur. Peki, o zaman akıl kendi etkinliğinin özgür nedeni değilse, ahlak nasıl olanaklıdır? Spinoza'nın bu soru karşısındaki tutumu, insanın özü konusunda, aklın istencinin, bir bilince, yani bir bilgi düzeyine dayandığını gösterir. Ahlakın dayandığı bilgi, iyi ile kötünün ne olduğunun bilgisidir (Spinoza, 1994:204). Bu bilgi, haz ve acı duygulanımlarından doğar ve insanın kendi faydasını amaçlar. "Her kimse, kendi faydasını aramaya ne kadar çok çabalarsa ve yapabilirse o kadar varlığını korur ve daha çok erdem bahşedilir. Fakat tersine, her kimse kendi faydasını ne kadar çok ihmal ederse, o kadar kendi varlığını ihmal eder ve gücünü kaybeder" (Spinoza, 1994:210). Herkes kendi varlığını, kendi bilinciyle korumaya çabaladığından, ahlakın kökeni herkesin kendi aklıdır. Bu bilince ulaşan akıl özgür olabilir ve özgür bir akıl, insana, istencin zorunluluğu içinde kendi yaşamını sürdürmeye çabalaması gerektiğini söyler. Böylece Spinoza, akıl ve özgürlük arasındaki ilişkiyi, zorunluluğun bilinci olarak kurar. Bu bilincin farkına vardığı ilk bilgisel ilke, insanın kendi varlığını koruduğudur. İnsan, aklın bu buyruğu altında yaşar (Spinoza, 1994:212). Çünkü, "kendini koruma çabası, erdem ilk ve tek kökenidir" (Spinoza, 1994:210). İnsanın kendisini, zorunlu bir yasalık içinde kavraması ve özgürlüğü bununla ilişkilendirmesi, Spinoza'nın Alman Aydınlanması'na bıraktığı Lutherci mirastır. Diğer taraftan aklın insanın kendi varlığını koruyan doğal bir istençle özdeşleştirilmesi, Fransız Aydınlanması'nın natüralist insan görüşünün ilk adımları olarak da okunabilir. Yine de Kartezyen felsefenin insan anlayışının, Aydınlanma'nın insan anlayışına dönüşmesinin bağlı olduğu koşul eksiktir. Kartezyen felsefe, insanı akıl sahibi bir varlık ve aklın sığınağını, tanrısal zorunluluğun bilinci ya da "kalpteki inanç" olarak kabul eder. Peki, aklın, inanca bağlılığı mutlak bir durum mudur? Örneğin, Leibniz için akıl, bilgisinin sınırlarından dolayı, inanca bağlıdır ve bilgisi arttıkça, bu bağlılıktan vazgeçecektir (Leibniz, 1989:192). Aydınlanma'nın ilerleme düşüncesinin öncüsü olan bu düşünce, insanın doğasının akılla ilişkilendiğini ve aklın idelerin bilgisiyle geliştiğini kabul eder. Bu açıdan bakıldığında karşıt görümler de İngiliz deneyciliği, Leibniz'in izlerini taşır. Çünkü İngiliz deneyciliği, akıllı, mutlak tözsel bir güç olarak değil, deneyle sınırlı ve sınırı genişletilebilir öznal bir yetenek olarak ele alır. Bu nedenle, aklın bir ilerlemeye tabi olduğu düşüncesi, Leibniz'in izin taşıya da İngiliz deneyciliğinin karakteristik bir özelliğidir.

İngiliz Deneyciliği

Öncelikle "akıl nasıl çalıştığına" odaklanan İngiliz deneyciliğinin epistemolojik kaygıları, Kartezyen felsefenin aksine bir düalizm tartışmasına dönüşmez. İngiliz deneyciliğinin dayandığı varsayımlar, akıllı "aktif" ve "gelişen" doğal bir yetenek olarak kabul eder (Bacon, 2003:44). Aklın yeni bilgiler elde etme



gücü, "yardımcı bir alet" olmadan işe yaramaz (Bacon, 2003:33). Bu alet, zihnin alışkanlıklarından vazgeçmiş sistemli bir deneydir ve insanın "kendi deneyimlerinin özel bir tarihi" olarak görünür. Eğer insan böylesi bir tarihin bilgisine sahipse, akıl, düşünmesinin gerçek "doğal eylemini" yerine getirebilir (Bacon, 2003:101). Bu eyleme, "akıl doğayı yorumlaması" diyen Bacon, "düşünmeyi", "akıl" kipi olarak kabul eder ve onu "istençten" ayırır. Böylece rasyonalist geleneğe "akıl" ile "düşünmek" arasında kurulan kip ilişkisinin, deneyci geleneğe tersine döndüğü görülür. Akıl düşünmesi, her zaman deneyden edinilen idelere bağlı olduğundan sınırlıdır (Bacon, 2003:44-45). Bacon'ın akıllı, teorik düşünmeyle sınırladığı ve onu istençten ayırdığı çok açıktır. İşte bu, akıl şeylerin hakikatini kavramak konusunda inançtan farklı olduğu ve bu kavrayışın sınırlı olduğu düşüncesini doğurur. Artık "inanç" bir bilgi kaynağı değildir. Akıl kendisini aydınlatan inancın ışığı değil, "insanın kendi deneyimlerinin bilgisidir". Akıl inançtan bağımsızlaşması biçiminde görünen bu süreç, "ilerleme" düşüncesini doğurur ve yine bu süreç, bir insanlık deneyimi olarak kendisini tarihte gösterir. Böylece, nasıl ki akıl ilkleri, inanca değil deneyime dayanıyorsa, "insan nedir?" sorusu da onun deneyimlerinin tarihine bakarak yanıtlanır. Bu nedenle İngiliz deneyciliğinin "akıl" ile "tarih" arasında kurduğu bağ önemlidir.

Kuşkusuz bu bağ, akıl "öznel bir yetenek olduğu" kabulünü içerir. Buna göre, "akıl", "üzerinde uzlaşmış genel adların *hesaplanması*ndan (yani toplama ve çıkarma), düşüncelerimizin *işaretlenmesi* ve *ifade edilmesinden* başka bir şey değildir" (Hobbes, 1998:28). Bu durumda "doğa tarafından konulmuş bir doğru akıl" yoktur (Locke, 2013: 464). Akıl, Tanrı'nın insana bir armağanı olsa da onun işleyişi, doğaüstü bir ışığa ihtiyaç duymaz (Hobbes, 1998:247). Böylece İngiliz deneyciliğinin, insan sorunu konusunda, teolojik kökeni aşmaya başladığı söylenebilir. Çünkü akıl ile inanç arasındaki ilişki, bir "bağımsızlaşma" süreci olarak kendisini gösterir. Bu nedenle Aydınlanma düşüncesinin İngiliz deneyciliğiyle başlatılması yanlış görünmez. Akıl görevi, artık sadece "bilmektir". İnanmak doğası gereği "gizemli ve mucizevi olana" ilişkin olduğundan akıldan farklıdır (Hobbes, 1998:247). Akıl inancın alanında iş görmesi, onun "tutsak kılınmasıdır". Bu tutsaklık, itaat beklenen yerde akıl susup, "inancın otoritesine itaat etmesi" demektir (Hobbes, 1998:248). Daha açık bir deyişle, inanç, akıl sınırları ötesinde bir alandır ve akıl bu alanda susmalıdır, çünkü akıl kendi sınırları ötesinde çelişkiye düşebilir. Dünyanın algılanabilir sınırları içinde, akıl, artık kendi doğal ışığına güvenmeli ve bu sınırların dışına çıkmamalıdır. Akıl doğal bir ışık olarak betimleyen teolojik anlayış, böylece sekülerleşir ve "akıl inançtan bağımsızlığı ilkesi", İngiliz deneyciliği üzerinden bütün bir Aydınlanma düşüncesine sirayet eder.

İnsan doğası konusunda terazinin akıl kefesini, artık daha ağır basar. Peki, inançtan bağımsız bir akıl nasıl işler? Diğer bir deyişle, akıl ilkeleri inançtan türetilmiyorsa nerden çıkarılır? İngiliz deneyciliğinin bu soruna verdiği yanıt açıktır. Akıl, kavrayış yeteneğiyle, bir şey bulur, sonuç çıkarma yeteneğiyle, ideler elde eder ve o ideleri ilişkilendirir. Deneyci geleneğin akıl kavramını, Aristotelesçi tasım biçimine indirgeyen anlayışını (Anstey 2016), Locke açıkça itiraf eder. Akıl, sonuçlar çıkarma yeteneği, Tanrı'nın sadece insana verdiği bir yetenektir. Bu yetenek, insana, "idelerinin uyuşma ya da uyuşmamalarını algılayacak doğuştan bir yeti[dir] ve böylece sıkıcı yinelenmelere gerek kalmadan onları düzene sokabilir" (Locke, 2013:467). Akıl, Tanrı'nın insana bir armağanıdır ama onun çalışması deneyden elde edilen ilkelere bağlıdır. Bu noktada Locke, konumuz bakımından önemli bir vurgu yapar. Buna göre, inanç artık, bir kimsenin kendisinin ulaşmadığı akıl yürütmelerin sonuçlarını, kendi akılla onaylamasıdır (Locke, 2013:474). İnsan doğası gereği aklının onayından geçen şeye inanabilir (Locke, 2013:477). İnanca akıldan çıkan bir şey olarak kabul eden Locke, Hristiyanlık teolojisindeki inanç ayrımı düşünüldüğünde, "doğaüstü bir ışık olan inancı", akıl sınırları ötesine taşır. "Bir bilgi durumu olan inancı" ise akla bağlar. Örneğin, bizler deneyimlemesek de Sezar diye bir kimsenin Roma imparatoru olduğunu ve öldürüldüğünü "biliyoruz". İşte bir bilgi durumu olan inancı içerir ve akla bağlıdır. Bu akıl ise "doğaüstü bir ışık" olan inançtan bağımsızdır. Deneyime bağlı olduğundan, akıl bağımsızlaşma süreci bir ilerleme olarak görülür. İnsan doğasının, akıl gelişim göstermesi olarak okunması ve bu sürecin kendisini tarihte göstermesi, Hume'un odağındaki sorundur. Bu nedenle böylesi bir inançtan ne kast edildiği, onun düşüncesinde daha açık bir ifade bulur.

Hume da içinde bulunduğu deneyci geleneğe uygun olarak akıl, sonuç çıkarma yeteneği ve onun gücünün de "etkiden neden çıkarmak" işi olduğunu kabul eder (Hume, 1854:15-16). Etki ve neden, bir ide olarak vardır. Akıl, idelerin kaynağındaki "nesnelerin varlığına" ilişkin bir şey söylemez. Nesnenin varlığına sadece inanılır. Akıl yürütmenin olanağı, öncelikle bu inançta yatar. Kuşkusuz bu inanç, yukarıda



da işaret edildiği gibi, "bir duygu durumunu" ifade eder. Böylesi bir inanç, bir bilgi nesnesi olarak Tanrı'ya inanmayı olanaklı kıldığı gibi, insana, yürürken yerin ayağının altından kaymayacağı güvenini de verir. Bu nedenle, insan haz duyan ve acıdan kaçınan bir varlıksa ve bu durumu belirleyen onun tutkularıyla eğer, inanç, tutkuların uyarılmasında mutlaka gerekli olan koşuldur (Hume, 1854:156-157). "Bir duygu olarak inanç", aklın alışkanlığa dayalı bir içgüdü gibi işlemlerini sağlar. Bu anlamda akıl, "ruhlarımızdaki mükemmel ve anlaşılabilir bir içgüdüden başka bir şey değildir. Akıl bizi belli bir ideler zincirine taşır ve bu ideleri belirli tekel durum ve ilişkilere göre belirli niteliklerle donatır". Aklın bu gücü, "geçmiş gözlem ve deneyimlerden" doğar. Bu anlamda, "alışkanlık [insan] doğasının bir ilkesinden başka bir şey değildir." Çünkü alışkanlığın yarattığı inanç, aklın gücünün temelindedir (Hume, 1854:227-228). İnanıcı doğal bir duyguya indirgeyerek, bu duygunun bir alışkanlık olarak aklın temelinde yer aldığı düşüncesinin, aklın, inançtan bağımsızlaşması sürecini duraklattığı söylenebilir. Ancak bu eksik bir kanıyı ifade eder. Çünkü Hume'un bu düşüncesi, nesnesi belli bir dinin öğretisi olan inancı, yani vahiyle kendisini açıklayan doğaüstü bir ışığı değil, Tanrı'ya inanmayı da olanaklı kılan doğal bir duyguyu kast eder. Bu inanç, akılla birlikte insanın doğasını belirler. Bu nedenle Hume'un inanca ilişkin düşüncesi, Aydınlanma'yı sekteye uğratmaz aksine güçlendirir. İşte Hume'un bir duygu olarak inanç ile akıl arasında kurduğu bu deneyci ilişki, Spinoza'nın akıl ile "insanın varlığını koruma dürtüsü" arasında kurduğu Kartezyen ilişkiye eklenince, Fransız Aydınlanması'nın natüralist insan görüşü, felsefi temellerine kavuşmuş olur.

Fransız Aydınlanması

Hume'un, Fransız Aydınlanması üzerindeki etkisi aşıkardır. Voltaire'in entelektüel gücüyle yayılan bu etki, inancı, aklın temelindeki bir duygu durumuna indirgen deneyci kabulleri önemseyen ama bir dini sistemin, Tanrı'nın doğaüstü ışığı olarak dogmatikleşmesine karşı çıkan bir görüntüye sahiptir (Voltaire, 1843:209). "Bilerek" değil de yalnızca "inanarak oluşan inanç", nesnesi bakımından akla uygun değildir (Voltaire, 1843:51). Elbette aklın ötesinde olan şeye inanılabilir. Çünkü o şey, bir otorite olarak itaat bekler. Ancak aklın onayından geçmiş bir inanç sistemi bunu hak edebilir. İnanılan şeyin otorite olması için aklın onayına ihtiyaç duyması, aklın kendisini bir otoriteye dönüştürür. Voltaire'in Aydınlanma düşüncesine kazandırdığı yenilik budur. Bir sistem olarak inanç, artık "aklın otoritesi" altındadır. Kuşkusuz Voltaire için Katolik inancı "akla uygun olmak bakımından" Luthercilikten ya da Anglikan inançtan daha üstündür (Voltaire, 1843:474). Katolik inancı belli belirsiz "akla uygun olmak" bakımından üstün gören Fransız Aydınlanması, dikkat edilirse, aklın onayını önemser. Bu Fransız Aydınlanması'nın karakteristik bir önyargısıdır ve bu durumdan olsa gerek, Fransız Aydınlanmacılarında, insan doğası konusunda Lutherci bir inanç ayrımı yoktur. Yine bu nedenle, Spinozacı kabuller, Fransız Aydınlanması'nda, "tinsel" değil, "natüralist" bir insan doğası anlayışıyla sonuçlanır. Örneğin, Spinoza'nın "conatus" kavramı, yani akılla ulaşılan ve insanın kendisi için neyi iyi, neyin kötü olduğunu belirleyen bilinç durumu, Condillac'ın aşırı duyumcu felsefesinde, "doğal bir hayatta kalma dürtüsüne" dönüştür.

Deneyci geleneğe katı bağlılığından olsa gerek, Condillac'ın vurgusu, insan doğasının akılla; aklın ise deneyle sınırlı olduğuna yöneliktir (Condillac, 2003:11-18). Deneyin çeşitliliğini, duyuma indirgeyen hafıza kuramı (Condillac, 2003:27-31), irrasyonel olan "hayal etmek" gibi aktarı akılcılaştırır. Artık her zihinsel akt, bir bilinç değişimidir ve bu değişim duyuma bağlı bir duygu etkinliğinin bilinçteki yansımasıdır (Ewald, 2010:44). Duyum artık insan doğasını, bu anlamda aklın da işleyişini belirleyen ilkedir. Duyumda üç şey ayırt edilir: "sahip olduğumuz algılar, dışımızdaki şeylere verdiğimiz gönderimler ve şeylere gönderimde bulunduğumuz yargının gerçekten onlara ait olması" (Condillac, 2003:16). Bilgiyi de olanaklı kılan bu ayırım, insanın davranışlarının da kaynağıdır. Buna göre, dış dünyanın algılarımız üzerindeki etkisi, duysal bir süzgeçten geçerek davranışlarımıza yön verdiğinden, ahlak da "duysal" bir temele sahiptir. Ahlakın bu duysal temeli, hayatta kalmamızı, varlığımızı sürdürmemizi sağlayan "anımsamadır". Çünkü "şuan ki algılarımla, dün yaşadıklarım arasında bir kopukluk olsaydı eğer", "her gün yeni bir yaşama uyanırdım" (Condillac, 2003:25). Bu durumda insan, kendisi için neyin iyi neyin kötü olduğuna, her seferinde yeniden karar vermek zorunda kalırdı. Dolayısıyla insanın doğal çevresi ve içinde yaşadığı toplumla duysal etkileşimini, akılcı bir yaşama dönüştüren "anımsamadır" ve bu hem bilginin hem davranışların kaynağıdır. İnsan doğası, bu duysal kaynaktan hareketle kendisini davranışlarda görünür kılar. Böylece Condillac, deneyci geleneğin "deneyimler tarihi" düşüncesini ve Spinoza'nın rasyonalist "conatus" kavramını, "insan doğası" ile ilgisinde uzlaştırır. Buna göre insan, kendisini "deneyimlerinin tarihine" bakarak kavrar ve onun bu kavrayışına yön veren şey, "hayatını



sürdürme dürtüsüdür". Peki, insan doğasının görünür biçimi olan "yaşam" nedir? Fransız Aydınlanmacı geleneğinin diliyle sorarsak, insan yaşamında neyi amaçlar? Bu soru önemlidir, çünkü yaşamı yönlendiren şeyin akıl mı inanç mı olduğu sorusundan önce, onun ne olduğu belirlenmelidir. Helvetius'un "mutluluk" üzerine uzun şiiri, Fransız Aydınlanması'nın bu konudaki tutumunu simgeler.

Helvetius'un şiirsel dili, insan doğasının yaşamda görünür olmasını, öylesine tarif eder ki, onun Aydınlanmacı değil de romantik olduğu hissini uyandırır. "Burada imparatorluklar için söylediğim şeyleri, bireyler için de söylememe izin verin" der Helvetius, "benzer şekilde onların da coşkun heyecanları, büyük rezillikleri, mutlulukları, mutsuzlukları" vardır ve bunlar, "bir dizi mutlak koşul ile öngörülemez fırsatların sonsuzluğunun ürünüdür" (Helvetius, 1777:36). Anımsama biçimindeki deneyimler tarihi, insana davranışları açısından bir öngörü verir. "Öngörünün hazzı, daima duyuşal hazzın varlığını varsayar. Yarın metresimin zevkini yaşama umudum, bugün beni mutlu eder. Gerçek bir zevke dönüşen öngörü ya da hafıza, [...] hazzı elde etmeye hazırlık anlamına gelir" (Helvetius, 1777:126). Hazza ulaşma çabası, insan doğasında bulunan ve onun davranışlarını yönlendiren doğal bir güçtür (Helvetius, 1777:127-128). Bu nedenle onun bastırılması doğru değildir. Hazzın engellenmesi, "hayaletvari bir babanın sesinden" (Helvetius, 1777:141) başka bir şey duymak değildir. Oysa Tanrı, insanı bu doğal dürtüyle yaratmıştır ve "evreni hareket ettiren bu güçtür" (Helvetius, 1777:183). İnsan doğasında bulunan bu güç, kişiye öz-sevgisini verir (Helvetius, 1777:281-282; Rousseau, 2011: 284). Yapılması gereken, hazzın temelinde yer aldığı bu öz-sevginin topluma yayılmasıdır.

İnsanın doğal olan öz-sevgisinin topluma yayılması sorunu, bu çalışmanın konusu dışındadır. Ancak buraya kadar Helvetius özelinde vurgulanması gereken nokta şudur. Aydınlanmanın insanı, akıl sahibi doğal bir varlık olarak kabul etmesi, "genel insan" tasarımıdır. Bu tasarımın içinde kişisel ayrıcalıklara yer yok gibidir. Bu nedenle, "duygu", "tutku", "haz", "acı" gibi "kişisel yaşanan durumlar", "insan doğası" tasarımı içinde pek yer almaz. Helvetius'un vurgusu, Aydınlanmanın genel insan tasarımından bir sapmayı işaret eder. Bu sapma, Rousseau üzerinden, romantizme kadar ulaşır. İnsanın doğal bir varlık olarak, özü akıl olarak tanımlanır. Ancak Rousseau'nun vurgusu, bu genel özün, "kişisel yaşamda" görünür olduğuna yöneliktir. Yaşamın kaynağı öz-sevgi, aracı ise tutkularımızdır. Akıl ise insanın tutkularını gerçekleştirmek için kullandığı güçtür (Rousseau, 2011:207-208). Akıl, tutkuları kaynağından uzaklaştırdıkça, yabancı nedenlerle onları köreltince, "ilklerine aykırı davranır" ve "böylece insan, kendini doğa dışında bulur ve kendisiyle çelişir" (Rousseau, 2011: s.284). Tutkuya ve öz-sevgiye yapılan vurgu, bir "duygu durumu" olarak anlaşıldığında, Helvetius ve Rousseau'nun Aydınlanmanın insan tasarımında nasıl bir çatlak açtığı fark edilir. Bu çatlak, insanın doğasının yalnızca akılla tanımlanamayacağını ve akıl ile duygunun, insan doğasının iki temel unsuru olduğunu işaret eder. Bu nedenle bu çatlak, "insan doğasının bütünselliği" olarak kavramsallaştırılan romantik insan görüşüyle derinleşir. "İnsan" ile "kişi" kavramları arasındaki ayrıma işaret eden bu çatlak, başka bir çalışmanın konusu olacak kadar derindir. Yine de özellikle Rousseau'nun akla vurgusu, Aydınlanmacı bir özellik taşır ve insanı, "doğal bir varlık" olarak genel bir tasarım içine yerleştirir. Ancak Fransız Aydınlanması'nda Lutherci bir inanç ayrımının olmaması nedeniyle, bu insan tasarımı, katı bir laik görüşe dönüşür.

Alman Aydınlanması

Lutherci bir inanç ayrımını benimsemediği gibi, akli, inançtan katı bir biçimde ayıran Fransız Aydınlanması'nın, insanı natüralist bir tasarımla ele alması anlaşılır bir durumdur. Buna karşılık, Alman Aydınlanması'nın Lutherci inancı ayrımını geleneksel bir tutumla benimsemiş olması, insan görüşüne tinsel bir özellik kazandırır. Teolojik kökenine bağlı olarak, akli ışık metaforuyla benimseyen Alman Aydınlanması, inanca karşı katı bir tutuma sahip değildir. Örneğin, her fırsatta Lutherci olduğunu açıkça itiraf eden Thomasius için, inanç ya "akıldadır" ya da "gönüldedir". Akıldaki inanç, kutsal metinlere dayanan bilgilerin akla uygun olup olmadığına işaret eder. Bu bakımdan entelektüel tartışmalara konu olan bu inançtır. Ancak gönüldeki inanç, aklın ışığına gerek duymaksızın insanın yaşamına yön veren "doğaüstü bir ışıktır". İnsan için asıl olan, gönüldeki doğaüstü ışığa göre yaşamaktır (Thomasius, 2007:161-162). Yine de gönüldeki doğaüstü ışık kutsal metinlerde görünür olduğundan ve kutsal metinlerin anlamını bozacak kötülüğün yaygın olması, inancın otoritesini sarsar. Bu korkutucu durum (Thomasius, 2007:89), "aklın doğal ışığının otoritesiyle" aşılabilir. Çünkü "aklın doğal ışığı", gönüldeki inancın akıl sahibi varlıklarda olduğunu bize gösterir (Thomasius, 2007:20). Burada akıl ile inancın iki



türü arasında şöyle bir ilişkinin kurulduğunu söyleyebiliriz. İnsan doğasında asıl olan gönüldeki inanç olduğundan, yaşam onun doğaüstü ışığında sürmelidir. Oysa bir sisteme dönüşmüş inanç, bu gönüldeki ışığın arkasına sığınarak "kötülük" yayabilir. Bu nedenle yapılması gereken, aklın doğal ışığıyla kutsal metinleri yorumlamak ve gönüldeki inancı yaymaktır. Kuşkusuz akla dayalı yapılan yorumun, yeniden bir inanç sistemine dönüşüp dönüşmeyeceği sorulabilir. Ancak konumuz açısından yapılan vurgu, aklın, inancın da otoritesinin kaynağı olduğudur. Aklın insan yaşamı için bir otoriteye dönüşmesi ve inancın bile bu otoriteye ihtiyaç duyması Thomasius'un Alman Aydınlanmasına bıraktığı sarsılmaz bir aydınlanmacı ilkedir. Kant bile, "üstümdeki yıldızlı gök içimdeki ahlak yasası" derken bu ilkeyi iliklerinde hissederek.

İnanç aklın otoritesine bağlı olsa da akıl ve inanç arasında bir karşıtlık yoktur. Kötülük, insan doğasından değil, aklın, inancı bozmasından kaynaklanır. Bununla baş etmenin yolu da akli bir tarafa bırakıp, inancın otoritesine koşulsuz boyun eğmek değildir (Thomasius, 2007:30). Aksine insan yaşamı ancak aklın egemen olduğu bir yaşam olduğunda, "kurtuluş" ve "mutluluk" olanaklı olabilir. Akıl ve inanç arasındaki dengede, kötülük sorunu insan doğasından değil, bu iki şeyin kullanımından kaynaklanır. Kötülük kendisini, çoğunlukla inancın arkasına sakladığından (Mendelssohn, 1997:316), onun iyiye mi kötüye mi kullanıldığı belirlenmelidir. Bu konuda "Aydınlanmacı kimselere, dikkatli ve temkinli olmasını" öğütleyen Mendelssohn, "akılcı eleştiriyi" öne çıkarır (Fleischacker, 2013:13). Lutheci kabullerle Spinoza'nın görüşlerini uyuşturan "akılcı eleştiri", insan doğası konusunda temel bir ayrıma işaret eder. İnsan doğası yaşamda görünür ve onun "yurttaş yaşamı" ile "bireysel yaşamı" birbirinden farklıdır (Mendelssohn, 1997:314-315). Bireysel yaşamında insanın neye inandığı bir "özgürlüktür". Asıl önemli olan, insanın neye inandığı değil, inandığı şeyi, akılcı bir eleştiriyle meşrulaştırmasıdır. Bireysel yaşamında aklın buyruğunu dinleyen bir kimse, yurttaş yaşamına uyumlu olabilir. Çünkü insanın yurttaş yaşamı, onun başkısıyla ortaklaştığı seküler bir yaşamdır. Aklın süzgecinden geçmemiş inancın, yurttaş yaşamını belirlemesi, insanı çoğunlukla mutsuz kılacaktır. Böylece insan doğası konusunda "yaşam" kavramını öne çıkaran Alman Aydınlanması, "aklın otoritesi" altındaki yaşamı önemser.

Aklın ve otorite kavramlarını özdeşleştirdiğinden olsa gerek, Alman Aydınlanması'nın katı bir tutumu varmış gibi görünür. Bu katı tutum Jacobi'nin muhafazakarlığına karşıt görünür. İnsanın inançla doğduğunu ve öyle kalmak zorunda olduğunu düşünen Jacobi, yaşam konusunda inancı öne çıkarır (Jacobi, 1994:230). Akla dayalı bilgi, bir onay gerektiriyorsa eğer, bu onay, inançtan kaynaklanır. Jacobi için yalnızca, inançla bedensel varlığımızı ve diğer bedenleri biliriz (Jacobi, 1994:230-231). Bu inanç, insanın hem bilincinin hem de eyleme geçmesinin temelindeki unsurdur (Jacobi, 1994:234). İnsanın kendi bedensel varlığını fark etmesi ve böylece harekete geçmesi konusunda inancı öne çıkarması, Kartezyen felsefeyi ve özellikle Spinoza'yı andırırsa da Jacobi, Spinozacılığa bütünüyle karşı çıkar. İşte bu noktada Hume'u andıran inanç görüşü, katı bir Hıristiyanlık inancına dönüşür. Jacobi için Mendelssohn'nun bütün sorunu da buradadır. Mendelssohn'un inanç özgürlüğü fikrini, Spinozacılıkla eleştiren Jacobi, Lutherçiliğin, Spinozacı saplantılardan kurtarılması gerektiğini düşünür (Jacobi, 1994:214-215). Ancak bu şekilde, insan doğasındaki "akıl ve inanç uyumu" ve insanın bireysel yaşamı ile yurttaş yaşamının çelişmediği fark edilir. Katı bir Lutherçiliği benimsemiş devlete bağlılığı öğütleyen Jacobi (Gottlieb, 2011:114-115), inancı öne çıkardığı gibi, Heine'nin deyimiyle, Alman yurtseverliğine "yüreği daraltan bir biçim" verir (Heine, 2015:59). Bu açıdan bakıldığında Jacobi hiç de kendi çağının düşünürü değil gibidir. Çünkü insan doğası konusunda "akıl ve inanç terazisinin dengesini" yeniden bozar.

Alman Aydınlanmasında, Jacobi ne kadar kendi çağının düşünürü değilse; Kant da o kadar kendi çağının düşünürüdür. Özgürlük ve ahlak konusundaki görüşleriyle, romantizmi etkileyen (Berlin, 2004:78) Kant, insan doğası konusunda romantik bir eleştiriyi de hak eder. İnsan doğasını tanımlayan unsurların her birini, sınırlarını birbirine karıştırmayacak biçimde belirleyen Kant, insan doğasını parçalamakla eleştirilir. Saf aklın, "kategorik düşünmekle", pratik aklın "istençle", yargı gücünün "estetik duyguyla" sınırlandırılması, böylesi eleştiriyi haklı çıkarır. Kartezyen felsefe ile İngiliz deneyçiliğini uzlaştırarak, bilgi sorununa tatmin edici bir felsefi açıklama getiren Kant, "akıl" kavramını da genişletir. Akıl artık ne Kartezyen düşünürlerin vurguladığı gibi, inancın doğaüstü ışığıyla iş gören ve insanın özü olan bir nesnel duruma ne de İngiliz deneyçilerin vurguladığı gibi ideler arasında ilişki kuran öznel bir yeteneğe işaret eder. Kant için akıl bu ikisini de içine alan daha geniş bir yetidir ve bu yetinin her işlevi kendi sınırları içinde iş görür. Örneğin "hayal gücü" der Kant, "şimdi ya da sonra hayallerde dolaşırsa, yani dikkatli



davranmayıp kendini deneyin sınırları içinde tutmazsa, belki bağışlanabilir; çünkü o en azından böylesi bir özgür atılımla, canlanıp güçlenecektir". Ancak "iş *düşünmek* olduğu varsayılan anlama yetisi, onun yerine hayallerde dolaşırsa, asla affedilemez" (Kant, 2004: 68-69).

Kategorik düşünmeyi, duyusallıkla sınırlandıran Kant, deneyci geleneğe bağlılığını gösterir. Düşünmek, görümlerle iş görür ve "duyusallığın ötesinde, hiçbir bir görü yoktur" (Kant, 2004:68). Bu nedenle akıl, duyusallığın ötesi hakkında teorik düşünemez. Teorik düşünmenin kavramlarının bu alanda bir anlamı yoktur. Ancak kuşkusuz Kant, Aydınlanma'nın şiarı olan "kendi aklını kullanma cesareti göster" (Kant, 1999:17) sözünde, bu sınırın da ötesinde bir akıl kavramını kasteder. Kategorik düşünmenin ötesinde, kişinin kendi eylemlerinin ilkesini kendi belirlemesini öğütleyen bu söz, aklın pratik kullanımına işaret eder. Bu anlamda akıl, "saf kendi kendine etkinlik olarak anlama yetisinden" daha açık bir deyişle kategorik düşünmekten "üstündür" (Kant, 1995:70). Çünkü pratik akıl, sadece kendisine görünen biçimiyle doğanın nedenselliğine uygun düşünmez, aynı zamanda doğanın nedenselliğinin dışına çıkıp, kendi nedenlerini kendisi yaratabilir. "Aydınlanma'nın kurucu akli" ifadesi, aklın bu yönüne işaret eder ve aslında Kartezyen felsefenin, özellikle Spinoza'nın Kant üzerindeki etkisini açığa vurur. Çünkü bu anlamda akıl, nesnel bir yetidir ve insanın davranışlarının arkasındaki "istenc" ilkesini işaret eder. "Doğada her şey, yasalara göre olduğundan", "istenc" anlamında, insanın pratik düşünmesi ve eylemesi de yasalı olmak zorundadır. Teorik düşünmenin yarasını belirleyen, anlama yetisinin kategorileriyle, istenc ve eylemin yarasını belirleyen pratik akıldır ve bu yasa ahlak yarasıdır (Kant, 1995:29). Pratik aklın ortaya koyduğu ahlak yarasını Kant, inanç temelli bir zorunluluk olarak ortaya koyar. Bu iddia ilk bakışta yanlış gibi görünebilir. Çünkü bilindiği gibi Kant, "Tanrı buyruğunun" dışarıdan bir zorlama olması bakımından, istenci belirleyen bir ilke olmasına karşı çıkar. Ancak burada kast edilen, "bir din sisteminin iyi ya da kötü diye buyurduğu şeyi" yapmak anlamında bir inanç değildir. Ahlak yarası daha çok, "doğüstü bir ışık gibi insanın ruhunda parlar". Bu ışıkla hareket etmek, insan için tanrısal bir zorunluluktur. Kant, inanç vari bir duyguyla, insanın böyle bir zorunluluğa tabi olduğunu ve bunun da tarihte görüldüğünü düşünür. Aklın "ilerleyen ya da gelişen bir ide olarak" kabul eden bu düşünce, Hume'un "akıl", "inanç" ve "tarih" arasında kurduğu ilişkinin, Kant'taki tinsel görüntüsüdür (Gaukroger, 2013, ss.107-108).

Kuşkusuz Kant, pietist geleneğe de bağlılığından olsa gerek, "yaşam" kavramını önemser. Bu nedenle insan doğası konusunda temel bir soruna işaret eder. Buna göre istenc, "bireysel" ve "özgür" olmak zorundadır. İstenci, bir yasa biçiminde "nesnel bir ilkeye" dönüştüren pratik akıldır. Peki, zorunlulukla özgürlük nasıl bir arada bulunur ya da öznel bir istenc, nasıl nesnel bir duruma dönüşür ve yine nasıl öznel bir durumu belirler? Daha açık bir soruyla sormak gerekirse, her tek durumda nasıl eylememiz gerektiğini, bir zorunluluk biçiminde nasıl belirleriz? Bu soru, ahlak yarasının, her tek durumla ilişkisini belirlemeyi işaret eder. Kant için bunu yerine getiren "yargı gücüdür" (Kant, 1995:4). İnsanın kendi istemesinin arkasındaki bilgisel ilkenin olanağının koşulunu özgürlükte gören Kant, böylece "insan doğası" ile "özgürlük" arasındaki ilişkiyi bize gösterir (Kant, 1995:64). Teorik aklın sınırları içinde özgürlük olanaksızdır. Çünkü görümlerin düzeni, doğanın nedensel bir zorunluluğu olduğunu gösterir. Oysa ahlak denilen şeyin varlığı ve insana özgü olması, bir özgürlüğün de olması gerektiği inancı yaratır. İşte Kant'ın belki de Aydınlanma ile özdeşleştirilen başarısı, "doğüstü ışık" gibi olan bu inancı, akıl temelli bir bilinç durumuna yükseltmiş olmasıdır. İnsan, yalnızca duyulur dünyanın bir parçası değil, düşünülür dünyanın da bir parçası olduğundan (Kant, 1995:72) bunu başarabilme olanağına sahiptir.

Sonuç

Modern felsefe ve Aydınlanma'nın akli, felsefi olarak temellendirme girişiminin, insanın ne olduğu tartışmasıyla yakından ilgili olduğu çok açıktır. İnsanı, makine olmanın ötesinde, bir varlık olarak gören anlayış, insanın bir yandan duyulur diğer yandan düşünülür dünyaya ait olmasına işaret eder. Platon'a kadar geri götürülebilecek bu anlayış, Hristiyanlık teolojisinde de sürer. Hristiyanlık teolojisinde insan, "ruh ve beden birleşiminden" yaratılmış bir varlık olarak kabul edilir. İşte "insan doğası" ve "insan yaşamı" sorunları, Ortaçağda bu kabule bağlı olarak yanıtlanır. İnsanın Tanrı'ya olan yakın tarafı ruhu olduğundan, insanın özünü belirleyen odur. Ruha bakıldığından iki şey, kendisini "bire ışık" olarak gösterir: "akıl" ve "inanç". İnanç, doğüstü bir ışık gibi akli aydınlatırken, akıl doğal bir ışık gibi insanın yaşamına yön verir. Özetle, burada ayırımına varılan üç kabulden söz edebiliriz: İlkin, insan doğası, onun



ruhıyla tanımlanır ve akıl sahibi olmasıyla, diğer varlıklar arasında ayırt edilir. İkincisi, insanın "akıl ışığıyla" ahlaki eylemesi, insan doğası sorununun, insan yaşamına ilişkin bir "ahlak problemine" dönüştüğünü gösterir. Üçüncüsü, insanın yaşamını ahlaklı olmak bakımından belirleyen akıl, "inancın doğaüstü" ışığına bağlıdır. İşte bu üç kabul, modern felsefe ve Aydınlanma'nın insan anlayışının teolojik kökenini ifade eder.

Modern felsefenin, insan sorunu konusunda, bu teolojik kökenin belirlediği sınırlar içinde kaldığı çok açıktır. Kartezyen felsefenin ruh-beden düalizmini, odağına alması ve bunu, en nihayetinde, "özgürlük" ile "zorunluluğu" uyuşturmaya çalışan bir ahlak problemine dönüştürmesi, bu iddiayı doğrular. Aydınlanma'nın da bu anlamda teolojik kökenini aştığını söylemek zordur. Çünkü insanın bir yandan düşünülür dünyaya diğer yandan duyulur dünyaya ait olması, simge bir düşünür olan Kant'ı da özgürlüğü, bir zorunluluk bilinciyle ele almaya zorlar. Kuşkusuz Kant'ın bile bu açıdan ufkunu belirleyen Spinoza'dır. Spinoza için, "doğanın bir parçası olan" insan, her doğal şey gibi, "doğanın ortak yararına" bağlıdır (Spinoza, 1994:202). Bu, insanın edilginliğidir (Spinoza, 1994:215). Ancak insan "doğanın ortak düzenin arkasında gidip ona boyun eğdiğinden", kendisini, doğanın zorunluluğuna uygun normatif idelerle (Lenz, 2013) bilir ve kavrar. İşte bu normatif idelerle insan, etkin duygulanımlara geçip, "doğası gereği başkasıyla uyuşabilir" (Spinoza, 1994:216). İnsan ancak aklın buyruğunu dinleyerek, yani düşünerek, "aynı doğa erdemine uyar" ve kin, öfke, haset gibi edilgin duygulanımlarının ötesine geçip, başkasıyla ortak bir yaşam kurabilir. İnsan doğası konusunda nerdeyse her modern düşünürün ortak özelliği, doğal bir varlık olan insanın, ancak aklın ışığını takip ederek, kendisine doğanın ötesinde bir yaşam kurabilmiş olduğunu kabul etmeleridir. İnsanın kendi aklını kullanmasının "bir ödev olarak belirlenmesi", sadece Kant'ta değil neredeyse her modern düşünürde gördüğümüz bir durumdur. Bu ahlaki ödev, Hristiyanlık teolojisinin modern batı düşüncesine ve Aydınlanma'ya bıraktığı teolojik mirastır. Modern felsefe ve Aydınlanma'nın bu mirası ne ölçüde kabullendiği önemlidir.

Kartezyen felsefenin tutumu ilk bakışta teolojik mirasa bağlı görünür. Çünkü akıl, ahlak problemi çerçevesinde, "inancın doğaüstü" ışığına uyar. Ancak bu inanç, "bir din sistemi olan inanç" değildir, daha çok her insanın ruhunda parlayan vicdan olarak kendisini gösteren şeydir. Bu noktada Kartezyen felsefe, aklın, "bir din sistemi" olarak inanca bağlı olmadığını işaret eder. İşte bu düşünce, "akıl inançtan bağımsızlaşması" düşüncesinin temel itkisidir ve İngiliz Aydınlanma'nın genel karakteri olarak gördüğümüz ilke budur. İnsan doğası tartışması, aklın felsefe olarak temellendirilmesi girişiminin bir yansımasıdır ve bu da aklın inançtan bağımsızlaşmasına işaret eder. Bu bağımsızlaşma süreci bir ilerleme sürecidir ve Aydınlanma'nın insan sorunu konusunda, teolojik kökenini aşmaya başladığı yer burasıdır. Çünkü artık "bir din sistemi olan inanç" ile "bir duygu olan inanç" arasında keskin bir ayrım yapılır. Bu ayrım teolojik kökenli olsa da, aklın bu iki farklı inanç karşındaki bilimsel tavrının, "bağımsızlaşma" ve "ilerleme" olarak tanımlanması, Aydınlanma'ya özgüdür. Örneğin, Spinoza'nın istenç kavramı, İngiliz deneycilğinde "bir duygu durumu olan inanca" dönüşür. Bu dönüşüm, Fransız Aydınlanma'sında "natüralist bir insan görüşüyle sonuçlanır. Fransız Aydınlanma'nın temel kavramlarından olan "insanın öz-sevgisi", doğal bir inanç duygusu ve istenç olarak görülür. Akıl bu istence göre belirlendiğinde, insan mutlu olabilir. İnsan bunu kendi aklıyla, kendi deneyimlerinin tarihine bakarak başarabilir. Akıl bir ilerlemeye tabidir ve kendi ilerlemesini tarihte görebilir.

Aydınlanma'nın teolojik kökenini aşmasını sağlayan bu düşünce, Kant üzerinden Alman Aydınlanma'nın da temel ilkesi olur. Kant ve Alman Aydınlanma'sı için de ahlak söz konusu olduğunda, istenç, vicdan diyebileceğimiz bir doğaüstü ışık gibi akli, zorunlulukla belirler. Bu zorunluluk, "bir duygu durumu olan inanç" gibi insanın ruhunda parlar ve bu ışık, bir din sistemine bağlı değildir. Yine bu durum, akıl ve inanç arasındaki ilişki sorununun, insan anlayışını belirleyen temel bir ölçüt olduğunu gösterir. Aklın, inanç ayrımları karşısındaki konumu, onun özgürlükle ilişkisini ve bu ilişki, insan yaşamını belirler. Aklın ışığında mı inancın ışığında mı sürdürülen bir yaşam özgürdür ve ahlaklıdır? İşte bu soru, modern felsefeyi, insan doğası sorununu, teolojik sınırlar içinde bu doğanın görünür biçimleri üzerinden tartışmaya zorlar. İnsan doğası kendisini yaşamda gösterir. İnsanın bireysel yaşamı ile toplumsal yaşamına ilişkin söylenenler, bu bağlam içerisinde okunabilir. Bu bakımdan Kant ve öncesi düşünürlerin, felsefi bir antropolojinin kuruluşunda bir role sahip olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır. Modern düşünürlerin bu rolü, inanç karşısında, "akıl bir otoriteye dönüşmesi serüveni gözler" önüne serer. Yine de her durumda modern felsefe, insan doğası sorununu, teolojik kökeni gereği, genel bir insan tasarımı içinde yanıtlar. İnsan



olmayı, akıl sahibi bir varlık olmakla özdeşleştirerek, insan doğası hakkında genel konuşmaktan çekinmeyen modern düşünürler, "kişi olmanın" değerini bu tartışmanın dışında bırakırlar. Oysa insan doğası, öncelikle "tek tek kişilerde görünür" olur. Bu açıdan bakıldığında, insan doğası hakkında konuşmanın, "kişi olmanın" önemini dışarıda bırakmayı gerektirip gerektirmediği, yanıt verilmesi gereken bir sorundur. İşte insan doğası tartışması konusunda, "kişi olmaya" vurgu yaparak, modern düşünürlerin bu eksikliğini gösteren romantik düşünürler olmuştur.

Extended Abstract

Beginning with subject issue (problem) in the modern western thought is, in fact, a demonstration that the human issue is its foundation as well. What is human? What newness has the history of thinking achieved in terms of attitude of modern western thought towards these questions? Thus, this work attempts to figure out a response to the posed question. First of all, the modern western thought admits human as a creature with reason. Since the modern western thought puts the human reasoning in the central point of subject issue, this illustrates that it has theological acceptances. If it is acknowledged that mind of Enlightenment had been associated with medieval era where it was akin to lighting metaphor; thus, theological origin appears more evidently. This theological root could be summarized as following: Human may only recognize themselves through light of mind; hence, can approach to God. Since the relationship between God and human is moral in which morality is arisen by the subject issue, such morality is dependent on light of mind. Then, what is the source of this light? This question is being responded by Cristian theology where it distinguishes the mind and faith in terms of "natural light" and "supernatural light". Therefore, the subject issue is being explained by according to relation of mind and faith since the modern western thought considers it as a heritage.

In terms of subject issue, the relationship between mind and faith can be seen as a balance scale. For theological thinking of medieval era and Luther, doubtless, faith was always dominant as oppose to mind. Then, how did balance scale act up until Enlightenment era where the mind was dominant as oppose to faith? The response of this question incorporates the answers of questions like "what is human? Or "Who am I?" in which derives from the relationship of mind and faith as measurement. The dogmatic relationship between faith and object was individualized and reduced to mind-based conscience by Luther who attempted to stabilize both sides of long-lasting static scale. Henceforth, such balance state is the condition of modern philosophy in which very much evitable in Cartesian philosophy. The substance problem that is in the heart of Cartesian philosophy was inherited from Christian theological dualism of soul-corporeal in which such dualism problematizes the issue of human essence (self). In this regard, reasoning is the essence of human. Taking "mind" into account in terms of determining what the human is may seem exceeding for theological origin at first. Yet, since the mind incorporates the belief of "knowledge towards itself" to "the competence of God" initially indicate that this origin continues in Cartesian philosophy. Therefore, Cartesian philosophy values the faith when the mind is considered as a general projection. This is only because human, as a creature, possesses reason and the reason is admitted as the result of necessary supernal cognition and "faith in heart". The dependence of mind to the faith is a process for Leibniz. As much as the human knowledge develops, such dependence will disappear. Consequently, this idea of progression pioneered Enlightenment.

The liberation of mind has been acknowledged as the core feature of Enlightenment. Nevertheless, this outcome must be accepted when there is profoundly distinction about faith. In British Enlightenment, the mind is reduced to a subjective competence where the faith is no longer the source of knowledge. This faith is about "supernatural (metaphysical) light" and it is beyond the limits of human mind. Thus, what enlightens the mind is not the light of such faith, but it is "knowledge of one's own experience". This led to emerge of the idea of "progression" since this process is deemed as the separation of mind from faith. Again, this process appears itself in history as the experience of civilization. However, faith is a state of emotion that derives from mind itself. Hence, the mind, since it is liberating itself from faith of supernatural lights, accepts its relationship with belief that is result of sentiment. Subsequently, the mind and faith, as state of emotion, compose the foundation of human nature in Enlightenment process as core components. This outcome is very much evident in human naturalist French Enlightenment. Since French Enlightenment internalizes a Lutheran type of distinction on faith, the mind is identified as natural sentiment and again it ascribes human with this attitude. Since this idea places human in a general projection, the mind turns itself into the sole authority against faith as result.

As a response to this, the German Enlightenment's adoption of the Lutheran faith distinction with a traditional stance offers a spiritual feature to the human view. Since the human is accepted as a spiritual being, a debate over human essence arises regarding "life" and "freedom". This illustrates the question of human nature as a question of living in which it also contains a question of morality. In accordance with the spirit of the age, these problems are figured out by mind. In this regard, especially Kant, however, seems to add a theological dimension to the relationship between reason and faith while reconciling British experimentalism along with rationalist practice. In other words, Kant firmly differentiates theoretical reasoning and practical reasoning. Accordingly, theoretical mind is limited to thinking meanwhile practical mind is constrained to will. Such judgement force derives from a supernatural in which it reconciles these two different capabilities. Although this view of Kant receives a romantic criticism in terms of disrupting the integrity of human nature, it is an critical achievement that he associates the subjective design of the mind with its objective design in terms of the commitment between reason and faith.

Finally, there may be revealed for the modern western thought in three basic assumptions about human problems. First of all, human nature is defined by its soul and distinguished among other beings by its reason. Second, the moral engagement of human with the "light of mind" validates the problem of human nature in which turned into a "moral challenge" related to human life. Third, the mind in which determines human life in terms of morality depends on the "supernatural" light of faith. These



aforementioned assumptions indicate that the modern philosophy and human understanding of Enlightenment are continuation Christian theology as legacy. These assumptions are entirely the result of theological relationship between reason and faith. The modern western thought attempts to understand human in "general design" due to abovementioned theological origins. Nonetheless, as we have observed in some contemporary thinkers, human nature, primarily, "appears from person to person solely". From this point of view, whether questioning about human nature requires excluding the importance of "being person" is the main question in which needs to be addressed. In terms of debate over human nature about "being person", romantic thinkers have underlined the lack of attention on that issue of modern scholars. Here are romantic thinkers about the controversy of human nature, emphasizing "being a person", showing this lack of modern thinkers.

Kaynakça

- Anstey, P. R. (2016). Locke and Natural Philosophy. Matthew Stuart (Ed.). *A Companion to Locke* içinde (s.64-81). Blackwell Publishing Ltd.
- Aquinas, T. (1952). *The Summ Theologica Volume II*. Fathers of the English Dominican Province (Çev.). Daniel J. Sullivan (Ed.). London: William Benton, Encyclopedia Britannica Inc.
- Augustinus. (2010). *İtirafılar*. Çiğdem Dürüşken (Çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Bacon, F. (2003). *The New Organon*. (Lisa Jardine, Michael Silver Thorne Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Berlin, I. (2004). *Romantikliğin Kökleri*. Henry Hardy (Ed.). Mete Tunçay (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Boethius. (2010). *Felsefenin Tesellisi*. Çiğdem Dürüşken (Çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Byrne, J. M. (1997). *Religion and the Enlightenment: From Descartes to Kant*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Condillac, E. B. (2003). *Essay on the Origin of Human Knowledge*. Hans Aarsleff (Çev. Ed.). Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Descartes, R. (2003). *Discourse on Method and Meditations*. Elizabeth S. Haldane, G. R. T. Ross. Mineola (Çev.). New York: Dover Publication Inc.
- Ewald, O. (2010). *Fransız Aydınlanması*. Gürsel Aytaç (Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fleischacker, S. (2013). *What is Enlightenment?* New York, London: Routledge.
- Gaukroger, S. (2013). Sensibility and Metaphysics: Diderot, Hume, Baumgarten, and Herder. Martin Lenz, Anik Waldow (Ed.). *Contemporary Perspectives on Early Modern Philosophy* içinde (s.101-113). New York, London: Springer.
- Gilson, E. (1939). *Reason and Revelation in the Middle Ages*. New York, London: Charles Scribner's Sons.
- Gottlieb, M. (2011). *Faith and Freedom, Moses Mendelssohn's Theological-Political Thought*. New York: Oxford University Press.
- Heine, H. (2015). *Romantizm Okulu*. Ömer B. Albayrak (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Helvetius, C. A. (1777). *A treatise on Man, His Intellectual Faculties and His Education*. William M. D. Hooper (Çev.). London: B. Law, Ave-Maria-Lane; G.Robinson, Pater-Noster- Row, OBINSON.
- Hobbes, T. (1998). *Leviathan*. J. C. A. Gaskin (Ed.). Oxford, New York: Oxford University Press.
- Hume, D. (1854). *Philosophical Works, Vol. IV*. Boston: Little, Brown and Company. Edinburgh: Adam and Charles Black.
- Jacobi, F. H. (1994). *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*. George Giovanni (Çev. Ed.). Montreal & Kingston, London, Buffalo: McGill-Queen's University Press.
- Kant, I. (1995). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. İoanna Kuçuradi (Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kant, I. (1999). *Practical Philosophy*. Mary J. Gregor (Çev. Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2004). *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Gary Hatfield (Çev. Ed.). Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Leibniz, G. W. (1989). *Philosophical Essays*. Roger Ariew, Daniel Garber (Ed.). Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company Inc.
- Lenz, M. (2013). Ideas as Thick Beliefs: Spinoza on the Normativity of Ideas. Martin Lenz, Anik Waldow (Ed.). *Contemporary Perspectives on Early Modern Philosophy* içinde (s.37-50). New York, London: Springer.
- Locke, J. (2013). *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. Vehbi Hacıkadıroğlu (Çev.). İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Luther, M. (1961). *Selections from His Writings*. John Dillenberger (Çev. Ed.). New York: Anchor Books.
- Luther, M. (2009). *Faith Alone: A Daily Devotional*. James C. Galvin, Zondervan (Çev.). Michigan: Grand Rapids.
- Mendelssohn, M. (1997). *Philosophical Writings*. Daniel O. Dahlstrom (Çev. Ed.). New York, Cambridge: University Press.
- Pascal, B. (2004). *Pensees*. Roger Ariew (Çev. Ed.). Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Rogers, K. (2006). *Modern Science and the Capriciousness of Nature*. New York: Palgrave Macmillan.
- Rousseau, J. J. (2011). *Emile*. Yaşar Avuç (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Spinoza, B. (1994). *A Spinoza Reader: The Ethics and Other Works*. Edwin Curley (Çev. Ed.). Chichester, West Sussex: Princeton University Press.
- Thomasius, C. (2007). *Essays on Church, State, and Politics*. Ian Hunter, Thomas Ahnert, Frank Grunert (Çev. Ed.). Indianapolis: Liberty Fund.
- Voltaire, M. D. (1843). *A Philosophical Dictionary, Volume the First*. London: W. Dugdale.