DESCARTES ve FELSEFE

Karl Jaspers

(Heidelberg'te Felsefe Profesörü)



İLYA

DESCARTES ve FELSEFE

Karl Jaspers

İLYA

İLYA YAYINEVİ

İLYA
FELSEFE DİZİSİ

Kitabın Orijinal Adı
"Descartes und die Philosophie"

© 5846 Sayılı Yasaya göre tüm hakları
İlya Yayınevine aittir.

ISBN : 975-8631-04-7

Birinci Basım
2001-İZMİR

İkinci Basım
2003-İZMİR

Baskı
İLYA MATBAASI
607 Sk. No: 20 Çamdibi/İZMİR
Tel: 0232 - 449 99 77

İLYA BASIM YAYIN VE ÖZEL EĞT.HİZ.
SAN. TİC. LTD. ŞTİ.
İnönü Cad. No:623/2 Hatay/İZMİR
Tel: 0232 - 246 69 20 / 246 66 94
Fax: 0232 - 285 11 08

DESCARTES VE FELSEFE

Karl Jaspers

(Heidelberg'te Felsefe Profesörü)

Çeviren

Akın KANAT

İLYA

İÇİNDEKİLER

Giriş **9**

I. Temel Düşünce .....

1. Temel Düşüncenin Uygulanışı **13**

2. Kesinliğin Eleştirisi **16**

A) İlk Kesinlik Neye Dayanır? 16

– Descartes'a Göre "Düşünmek" Nedir? 18

– Descartes'a Göre "Ben" Nedir? 20

– Descartes'a Göre "Var Olmak" Nedir? 20

B) Şüphe Ne Anlama Gelir? 24

C) Elde Edilen Kesinlikten İleriye Yol Yoktur 26

3. Çevre **30**

– Transandansın Var Oluşu 31

– Var Olduğuma Yönelik Bilinçten Hareket Etmek.. 32

– Çevrenin, Gerçeklik Anlamının Kökeni Olması... 34

– İçsel Fiiller 37

– Zeminsizlik ve Zemin 43

II. Yöntem .....

1. Konu Olarak Yöntem **48**

– Yöntem Bilincinin Oluşması 48

– Felsefe ve Matematik 49

– Yöntemin Tanımlanması 52
1- İçgüdü 53
2- Tümdengelim 57
3- Evrensel İdrak 62

2. Yöntemin Uygulanışı 72
– Yöntemin Doğa Bilimlerinde Ve Dünya Görüşünün Geliştirilmesinde Uygulanışı.....72
– Bilim Anlayışı Bakımından Yöntem 82
– Felsefenin Nihai Amacı Bakımından Yöntem.....93

III. Descartes Felsefesinin Genel Karakteri .....

1. Sağduyu ve Otorite 99
– İdrakin Sınırları 100
– Çifte Gerçeklik 101
– Bariz Olamama Durumu 104
– Descartes'ın, Otorite Karşısındaki Tutumu 108
– Otorite Konusu 110

2. Bizzat Varlığın Yitirilmesi 114
– Boşlukta Hür Olma Anlamındaki Özgürlük 115
– Saf Düşünme Tarzı 116
– Tarihselliğin Kaybı 118
– "Düşünüyorum, O Halde Varım" İfadesinde, Varlığın Yitirilmesi 121

3. Yeni Dogmatizm 122
– Temel Düşüncedeki Dogmatizm 123
– Dünya Görüşündeki Dogmatizm 123
– Dogmatik Kesinlik ve Sözden İbaret Düşünme Tarzı 125
– Dogmatiğin Temelindeki Belirsizlik 127

4. Descartes'ın Yapısı 129
5. Descartes'ın Tarihi Etkisi 134
- Bakış Açısının Etkisi 137
- Modern Doğa Biliminin, Tersyüz Edilmesinin Etkileri 138
- Evrensel İdrak Fikrinin Etkileri 142
- "Ben", "Yöntem" ve "Bilim" Kavramlarının Yeniden Yorumlanması Olasılığının Etkileri.....143
- Yanılgının Anlamı 147

Açıklayıcı Bilgiler 151

GİRİŞ

Descartes'ın şöhreti o kadar olağanüstü, tarihsel etkisi o kadar kesin ve baş yazıtlarından bazılarının öğrenimi, felsefe yapan insanların eğitimi bakımından o kadar vazgeçilemez ki, *tarihsel önemine* işaret etmeye gerek yoktur. Üstelik Hegel ve Schelling'ten bu yana Alman filozofları Descartes'tı, yenilikçi bir felsefenin köken ve başlangıcı olarak kabul etmişlerdir.

Descartes'ın matematik alanındaki unutulmaz keşifleri bilinmektedir. Düşünme tarzında, dönemi için sıra dışı sayılabilecek yenilikçiliği malumdur: Rönesans filozoflarının eserlerinden Descartes'a geçenler, kendilerini birdenbire berrak bir iklimde sanırlar; düşünceler bereketli, cümlelerin her biri yerinden oynatılamaz gibidir. Gereksiz olana temas edilmez, ek bilgiler yoktur, oluşum kararlı ve hedefe yöneliktir. Okuyucu kendisini disiplin altına alınmış gibi hisseder.

Disiplinli hayatının büyük tarzı, yaratılışındaki cesaret, asalet ve akılcı sağduyu belli olur: O yalnızlığa çekilir, yabancı bir ülkeye gider. Berrak düşünebilmek için, huzura ihtiyacı vardır: hayatını tümüyle, inandığı görevine, yani her türlü idrakin yenilenmesine adar.

Yine de şekil ve etki ile ilgili olan bu genel özelliklerin ötesinde, Descartes'ın nasıl *felsefî* öneminin ne olduğunu

daha kesin ve belirgin olarak göstermek, kolay değildir. Bu önemden kuşku duyulmuştur. Descartes üzerine yazılan literatürde, güya sırlar açıklığa kavuşturulmuş, filozof burada, düşündüğünü söylemeyen bir yalancı, her zaman korkakça ve şüpheci bir şekilde saklanan ve maskelerin arkasından çıkmayan bir ödlek olarak tanımlanmak istenmiştir. Tahammül edilemez derecede kibirli olduğu iddia edilen bu adamın, başka insanların eserlerini kıskandığı ve kendi şöhreti için kurnaz politikalar takip ettiği kanıtlanmak istenmiştir. Mevcut olan her şeyi yok etmek isteyen bir devrimci olarak gösterilmek istenmiştir. Bu tür yargılara hiçbir surette katılmıyoruz. Ancak biz de, tarihsel önemine duyduğumuz hayranlığın yanı sıra, ebedî bir felsefî gerçek olması bakımından, Descartes'ın felsefesinin içeriğinden ve yöntemlerinden kuşku duyanlara dahiliz. Zira kendimize, bu felsefeyi hangi bağlamda kabul edeceğimizi sorduğumuzda, akılcı ön planın berraklığı içinde, oldukça karmaşık bir felsefe dokusu çarpar gözümüze. Bu felsefenin gerçekleri ise, daha az önce önemli addetmiş olduğu şeylerin, yanından bile geçmez. Bunun üzerine, Descartes'çı düşünme tarzının, başka beyinlerdeki etkisini gözlemlediğimizde, biz de bir soru sorarız: Acaba büyüklüğü nedeniyle, kendisini takip edenlerin felsefelerini ateşleyen, ama aynı zamanda da –yalnızca yöntemi yüzünden değil, içerikleri yüzünden de– yoldan çıkaran bir güç müydü o? Yeni çağ için önem teşkil eden konulara değindiği için, büyük şahsiyetleri de etkileyebiliyordu. Ancak aynı zamanda, kendine özgü temas etme şekli dolayısıyla, tespit edilenin anlamına isabet göstermediği, hatta onu tersine çevirdiği için, kendisine hayranlık duyan herkes için tehlike arz etmeye başlamıştı. Belki de, Descartes'ın yarattığı ve temsil ettiği düşünme mekaniz-

maları nedeniyle, felsefenin dengesi bozulmuştu ve felsefenin, Descartes'ı takip etmek suretiyle gün ışığına çıkarmış olduğu gerçeklerin derinliği, Descartes nedeniyle değil, Descartes'a rağmen ortaya konabilmişti.

Descartes'a karşı oluşan muhalefet, yaşadığı günlerden bugüne kadar, aralıksız olarak sürmüştür ve çok çeşitli, hatta birbiriyle de çelişen sebeplere dayanmıştır. Bu bakımdan, bu tür bir muhalefetin bir önemi yoktur. Önemli olan, muhalefetin *anlamını* kesin olarak gösterebilmektir. Muhalefet, eleştiri anlayışını ne kadar kararlı uygularsa, o kadar gerçekçi olur. Ancak bu muhalefet, daha gerçeğin kökeninde, gerçek dışının izlerini göstermeye çalışırsa, o zaman, onsuz hiçbir tarihsel büyüklüğün kavranmasının mümkün olmayan, kökenin gerçeğini de tespit etmelidir.

Yaptığımız analizin düzeni, müteakip düşünceden kaynaklanmaktadır: Descartes'ın ünü, felsefeyi yöntem vasıtasıyla, bilim haline getirme isteğinden kaynaklanır. Bu yöntem, bilimin bütünüyle örtüşmektedir.

Descartes'ın yöntemi, onun kadar ünlü olan *temel düşüncesiyle* ilgilidir. Bu temel düşünce doğrultusunda, evrensel kuşkudan kesinlik doğacaktır.

Her ikisi de –*yöntem* sorunu ve *köken* sorunu– onun felsefesinde bir bütün oluşturur. Ancak bu bütün, ilk başta birbirinden bağımsız olan iki kaynaktan meydana gelmiştir. Anlaşılan Descartes yöntem ararken, o dönemin modern doğa bilimiyle aynı yolu takip etmiştir. Aynı zamanda kesinliğe dayanarak, varlıkların ilkelerini geliştiren temel düşünce ise, ezeli felsefenin ta kendisiyle alaka içindedir. Onun amacı, bu yeni şekliyle, yalnızca modern bilimin değil, insanın,

bütün içindeki hayatının da temelini oluşturmaktır.

Birinci bölümde, yeni felsefî "temel düşüncenin" anlamını, ikinci bölümde de "yöntemin" anlamını analiz edeceğiz. Bu arada, Descartes felsefesi konusunda kazanacağımızı düşündüğümüz bilgilere dayanarak, üçüncü bölümde, bakış açımızı genişletip, bu felsefenin bütününe ve felsefe tarihindeki* yerine yayacağız.

* Bu yazı, Revue philosophique (Paris) için yazılmıştır. "Discours de la méthode"un yayınlanışının 300, yıl dönümü nedeniyle, Descartes özel sayısında, 1937 yılında, Fransızca çeviri olarak yer almıştır.

I. TEMEL DÜŞÜNCE

1. TEMEL DÜŞÜNCENİN UYGULANIŞI

Descartes'ın ünlü görüşlerinin başlıcalarını kısaca hatırlayalım:

1. İnsanların fikirlerindeki değişkenlikten, şu ana kadar ortaya konmuş olan her felsefi iddianın kuşkuyla karşılanmasından ve bir tek güvenli neticeyle dahi olsun, sonuçlanmayan tartışmalardan bıktım – öyle der Descartes. Kalıcı olan bir kesinlik istiyorum artık.

Bunu elde etmek için yapacağım ilk şey de, şüpheciliği en aşırı noktaya kadar götürmek olacaktır. Bana önceden kesinmiş gibi görünen her şeyden, olası bir sebepten dolayı kuşku duyarsam ve ondan sonra, kuşkunun her türünden emin olan bir kesinlik elde edersem, işte o zaman bu kesinlik, daha ileride elde edeceğimiz her türlü bilginin zeminini oluşturacaktır.

Benim dışımdaki nesnelerin varlıklarından, bedenimin varlığından, hatta, kaçınılmaz olsalar bile, matematiksel gerçeklerden şüphe duyabilirim. Zira beni kötü biri yaratmış ve beni, öznel kesinliğime rağmen, aldanmaya yönelik olarak biçimlendirmiş olabilir. Böyle bir durumda savunmasız olurum ve herhangi bir bilginin, en önemli kanıtları karşısında dahi, gerçeği bulamayabilirim. O zaman bir tek gerçeği dahi tanıyamam; ancak, aldatıldığımdan kuşku duyduğum sözleri

onaylamayarak, o yalancı yaratıcıya karşı savunmaya geçebilirim. Acaba bunun sonucunda, hiçbir sözü onaylayamayacak duruma gelir miyim?

2. Kuşku duyuşum ve yargımı radikal bir şekilde esirgiyor olmam konusundaki kararımın neticesinde, bir şeyin farkına varıyorum. Bütün kuşku gerekçeleri haklı olsalar da, bir şey kesindir: Düşündüğüm zaman, hatta baskı altında düşünerek, yanıldığım zaman dahi, kendi varlığımdan eminim (düşünüyorum, o halde varım). Bu gerçeğe şüpheyle yaklaşamam artık. Beni yaratan kötü biri, beni her konuda yanıltsa dahi, varlığım konusunda beni aldatamaz. Var olduğumu, bütün o yanılgının içinde dahi bilirim.

3. Artık su götürmez bir kesinlik zemini elde ettiğime göre, bu sağlam zemin üzerinde nasıl ilerleyebileceğim sorusuna yönelebilirim.

Kesinlik konusunda elde ettiğim tecrübelerim doğrultusunda, herhangi bir konunun kesin olabilmesi için, neyin gerekli olduğunu biliyorum: Berrak ve net kavrama. Ama eskiden de berrak ve net olarak, birçok şeyi kavradığımı sanırdım. Fakat yalancı bir yaratıcının, berrak ve net bir ortamda dahi, beni gerçekler konusunda aldatabileceğini düşünüp, kuşkuya kapılıyordum. "Düşünüyorum, o halde varım" ilkesi, berrak ve net olarak kavranan her şeyin gerçek olduğu yönünde bir kuraldır. Aynı bu tür, genel geçer bir kuralın işlerlik kazanabilmesi için, beni yanıltan biri tarafından yaratılmamış olduğum konusunda, tam olarak ikna edilmeliyim demek ki. Bir sonraki adım, beni bu kesinliğe götürmeli.

Biliyorum ki, ben kendimi yaratmadım. İçimde, varlığıma dair bilinçten ayrılması mümkün olmayan bir fikir var.

Bu fikir, sonsuzluk fikridir ve ben kendi geçiciliğimi bu fikirle kıyaslarım. Başka türlü ifade etmek gerekirse, içimde, sonsuz ve mükemmel bir varlığın fikrini, tanrı fikrini taşıyorum. Varlığımla birlikte var olan bu tanrı fikrini kavramak istediğimde, ezeli olanı anlamam gerekir. Bunu, adına tanrının ispatı denen, akılcı bir düşünceyle yaparım. Bu şöyle olur: Ben kendi varlığımı, kendim meydana getirmiş olamayacağım gibi, tanrı fikrini de kendim oluşturmuş olamam. Bu düsturu kabul etmek için, kendi doğama has anlayışım doğrultusunda sahip olduğum, bir prensibe gereksinim duyarım: Etki eden sebep, en az bu sebebin etkisi kadar gerçek olmalıdır. Ama bana göre, geçici olma durumu, mükemmel olmamayla eşittir. Bunu, sonsuz ve mükemmel olma fikrini ölçü aldığımda anlıyorum. O zaman bu sonsuzluk fikri, geçici olan benden değil, yalnızca tanrının kendisinden kaynaklanabilir. O halde tanrı *vardır* ve o, sonsuz ve mükemmel bir varlıktır. Var olduğumu biliyorum ve aynı zamanda, dünyada yalnız olmadığımı da biliyorum. Diğer her şey kandırmaca olsa bile. "Var olmam ve içimde mükemmel bir varlık, yani tanrı konusunda bir fikir olması, tanrının varlığının en büyük delili olmaya yeterlidir." (Descartes'ın eserleri, yayınlayan Adam ve Tannery –bundan böyle A.T. olarak anılacaktır– VII, 51*).

Ancak bu varlık kötü olamaz, zira kötülük mükemmellikle çatışır. Son derece iyi olmalı ve bu nedenle aldatmıyor olmalıdır. Demek ki, "düşünüyorum, o halde varım" ilkesi doğrultusunda, olası bir yalancı yaratıcıya karşı bile direnebilen berraklık ve netliğe, "düşünüyorum, o halde varım" ilke-

* Alıntılar mümkün olduğunca, Descartes'ın yazılarını Almanca'ya tercüme eden *Artur Buchenau*'dan alınmıştır.

sinden ayrılması mümkün olmayan ana fikir sayesinde, başka şeyler söz konusu edildiğinde de güvenebilirim.

4. Böylece, "Düşünüyorum, o halde varım" ilkesine ve tanrının varlığının kesinliğine dayanan, berrak ve net anlayışın güvenilirliği ve su götürmezliği kabul edilmelidir. Bu durumda, önceden kuşku duyulan gerçeklerin birçoğu aniden geri döner. Özellikle matematiksel gerçekler ve benim dışımdaki fiziksel nesnelerin, yani sayılabilen, uzayda yer kaplayan, şekli olan, konumu olan, hareket edebilen nesnelerin varlıkları. Yeter ki, berrak ve net olarak kavranabilsinler.

Descartes düşünmeyi, "Recherche de la vérité" isimli diyalogda, Eudoxus'un sözüyle özetler: "Bu evrensel şüphecilikten, sabit ve hareketsiz bir noktadan yola çıkar gibi hareket ettim. Tanrı, sen ve dünyada var olan her şey hakkındaki anlayışı buradan buldum." (A.T.X,515).

2. KESİNLİĞİN ELEŞTİRİSİ

Bu düşünme tarzının en önemli hedefi, ilk önce, kuşku duyulmayan, her akıl sahibi varlık için geçerli olan bir kesinliğin elde edilmesidir. Bu kesinliğin nasıl elde edildiği, gözle görülebilir. Sırasıyla gözden geçirmemiz gerekenler şunlardır: Bu kesinlik *neye* dayanır? Bu düşünme tarzına göre, *kuşku* ne anlama gelir? Elde edilmiş olan kesinlik zemininden *daha ileriye* bir yol var mıdır?

a) İlk kesinlik neye dayanır?

"'Düşünüyorum, o halde varım" ilkesi, Descartes'ın üstüne basa basa ifade ettiğine göre, bir sonuç değildir. Zira

bir sonuç, önceden başka gerçeklerin var olmasını gerektirirdi ve "varım" bölümü, bunlara dayanıyor olurdu. Oysa düşünce, köken olmak ister. Descartes'ı yorumluyoruz: "O halde" ifadesi, sonuç kısmıyla bağlantı kurmak için kullanılmış yalnızca. Algılama ile ilgili, dolaysız bir kesinliğinin değil, kökenine atıfta bulunan bir kesinliğin, öz kesinliğin söz konusu olduğunu hissettirmek için yani. Kendimle ilgili olarak, var olduğumu düşündüğümü idrak ediyorum. Düşünürken kendisini kasteden ve bu durumu, kendisi de var olan birisi olarak idrak eden şey, eşsiz bir düşünme fiilindeki bütünlüktür. Bu düşünme fiilini ele almak, aşılması mümkün olmayan sorunlar doğurur. "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesi nedeniyle, bu fiilin bir sonuç olduğu yanılgısına düşülür, ancak Descartes böyle bir anlamı reddeder. O halde ifadeyi değiştirmek gerekebilir. Şöyle demek mümkündür: "Düşünüyorum, varım." Ama bu bize yalnızca bir sıralama getirir. "Düşündüğüm takdirde varım" denilebilir. Gerçi bu şekilde, var oluşun idrakinin, düşünmeyle alakalı olduğuna dair bir ilgi kurulmuş olur, ama bu ilgi hemen hemen boştur ve varlığı zamansal bakımdan betimler. Ayrıca vurgu yalnızca "varım" kısmına uygulanır, oysa "düşünüyorum" kısmı da aynı öneme sahiptir. Düşünmenin kökeni layıkıyla verilmemiş olur. Bu nedenle Descartes'ın, "Düşünüyorum, o halde varım" şeklindeki formülünü, bir sonuç olduğu yönündeki belirli anlayıştan doğan, yanlış anlaşılma riskine rağmen, aynen kullanıyoruz.

Düşünmenin kendi içinde, bir varlık olarak algılanması, bana göre var olan varlıkların dahil olmaları gerektikleri şeyin, karşı konulmaz öz kesinliğidir. Ama bu öze dair kesinlik, nelere sahip olduğunun farkında değildir, çünkü belirlilikten yoksundur.

Bu doğrultuda, "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesi tartışılmazdır. Fakat bu ifadenin etkileyici gücü ve zaafı, anlamının sınırsız bir belirsizlik içinde kalmasından ve bu belirsizlik nedeniyle, ifadenin berrak ve elle tutulur olmamasından kaynaklanmaktadır. Kesinlik, düşünerek var oluşumun varlığına dayanmalıdır. Bu kesinliği anlamak için, *düşünme, ben* ve bu benin *varlığı* kavramlarının ne olduğunu bilmeliyiz.

Descartes'a göre "düşünmek" nedir? Descartes'ın somut ifadelerini dikkate almadan, Descartes'a göre düşünmenin ne olabileceğini bulmaya çalışalım: Düşünmek, eşsizdir. Gerçekleştiğinde, kendisinden haberdardır. Bu nedenle kendisi hakkında dolaysız bir kesinliğe sahiptir ve kendisi ile ilişki içindedir. Kesinliğin nesnesi burada emin olmanın öznesidir aynı zamanda. Böylece nesne ve özne çakışır, aynı olurlar. Hem nesne ve öznedirler, hem de nesne ve özne değildirler. Descartes, "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesinin, içerik oluşturan köken kesinliğine tam olarak güvendiğinde, herhalde bunu kastetmektedir. Descartes düşünmeyi temelde belki böyle algılar, ancak daha derine indiğinde tanım daralacaktır. Eğer düşünme, salt düşünme olarak *kendisine yeterli hale* gelirse, Descartes bomboş ve doldurulması olanaksız bir boşluğa düşer. Düşünmeyi daha ayrıntılı olarak *betimlediğinde*, psikolojik olgular alanına girer. Aşırı örnekler vermek gerekirse, Descartes'ın anlayışına göre, düşünme ile ilgili iki tane somut yorum olasılığı vardır:

İlk yoruma göre, düşünme, tanrısal düşünmenin özelliklerine sahiptir (eski çağlardan bu yana ortaya konan bir görüştür bu). Bu tanrısal düşünme, kendi içinde bütün varlıkları kuşatır, çünkü *düşünmek suretiyle, düşünülen de yaratılmış olur.* Ancak insani düşünmede yalnızca, "düşünüyorum"

diye bilinen, boş bir nokta vardır. Bu düşünmeyi dolduran varlıklar yoktur, zira insani düşünme, bir başkasına, ona bahşedilmiş olan, onun karşısında duran bir nesneye gereksinim duyar. Bu olmadan, kendisini düşünmekten ibaret olan bir hiçlikte kaybolur gider.

İkinci yoruma göre, kendisinin idrakinde olan dolaysız düşünme, belirli birinin kimliği değildir. Daha ziyade ikiye bölünmüştür. İçimde düşünmekte olan şey ve bu düşünmenin, düşünme olarak algıladığı şey olarak. Ama o zaman kesinlik dolaysız olamaz. Daha önce farklı olarak tanınan bir şeyle alaka içinde olmalıdır. Herhalde Descartes, "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesinde, mutlak kesin olan şeye "düşünen bir şey" dediğinde, bunu kastetmektedir. Bu şey "kuşku duyar, kabul eder, onaylar, reddeder, ister, istemez, ayrıca hayal eder ve hisseder" (A.T. VII, 28). Bu demektir ki, kendisinin bilincinde olan düşünme, bilincin kendisi kadar uzağa gidebilir. Bu doğrultuda, bilinci oluşturan her şey gerçektir. Aynı, "varım" ifadesindeki gibi. Böylece düşünmek *bilinçtir.* Düşünmek denen varlık, *bilincin bütününün varlığıdır.* Ya da, bilinçle ilgili olgular alanına giren veya bilinci parçalarına ayırıp, tasvir eden psikolojinin konusu olan, her şeydir. Düşünmeyi, bilinçten gelen fiiller ve durumların toplamı olarak algıladığımızda, elimizdeki kesinlik, kuşku duyulması gereken verilerin meydana getirdiği, bir küme halini alır.

Bu demektir ki –kastedilen düşünmenin kesinliği sorulduğunda–, kesinlik ya kendini bilmek olarak adlandırılan, boş bir noktayla ilgilidir, ya da farklı şekillerdeki, yalpalayan bir bilinç gerçeğiyle ilgilidir. Her iki durumda da, düşünmenin yorumlanışındaki kararlılık nedeniyle, ilk kesinliğin bulmaya çalıştığı konu, yani köken kaybolmuştur.

Descartes'e göre "ben" nedir? Descartes gerçi, "ben varım, ben mevcudum" ifadesinin bölünmezliğinden söz eder. Ama bu "ben" kavramını, res extensa değil de res cogitans olarak adlandırırsa, o zaman, "ben" kavramının farkını, yani onu res non extensa içinde ele alınacak bütün diğer varlıklardan, olguların çeşitliliğine yönelik salt bilinçten ayırt eden hususları sormuş olmaz. "Ben olmak" kavramı, Descartes'ın felsefi fikirlerinin oluşturduğu ufuk çizgisinde hiç belirmemiştir bile. Kendisini idrak eden varlığın öz kesinliği burada, kendisinin farkına varan, boş bir nokta şekline indirgendiği için ya da, katılmalar nedeniyle, psikolojik olarak parçalanıp, doğal yapısını kaybettiği için, "ben olmak" kavramı, düşünülen bir konudaki nesnellik bakımından, soru kapsamından çıkmıştır gerçekten de.

Gerçi bu nedenle Descartes'ın felsefesi, "Düşünüyorum, o halde varım" ilkesindeki kendine dönüklük sayesinde, Kant, Fichte ve Schelling'ten bu yana, "ben olmak" bilmecesinden doğan felsefeye zemin oluşturmuştur. Ancak ilk başta, öznel, psikolojik ağırlıklı felsefenin çıkış noktası olmuştur.

Descartes'a göre "var olmak" nedir? Descartes'ta kesinliğin anlamı, "düşünüyorum" ifadesinin varlığına dayanır. Descartes'ın sözleri, şekilden ibaret gerçekleri kastetmezler. Düşünmek suretiyle varlığını sürdüren, akıllı varlığın öz kesinliğinin ifadesidirler. Ancak Descartes, "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesindeki varlık sebebini sorgulamaz. Var olmak, ona göre zaten normaldir. Bu var oluş gitgide, "düşünüyorum" ifadesinin hükümranlığına girer. Bu zaafı gösterebilmek için, Descartes'ın ifadesini, Augustin, Kant ve Schelling'in, aynı konudaki düşünceleriyle kıyaslayalım:

Augustin'de "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesi, varlığın içeriğinin, kapsamlı öz denetiminin işlevidir ve üç birlik kuralının bir yansıması olarak var oluş, yaşam, bilgi, sevgi suretiyle, benim vasıtamla konuşmaktadır.* Descartes düşünceyi o kadar daraltır ki, bu şekilde yalnızca genel bir düşünmeye yarar ve bir düşünme zincirine temel oluşturur. Bu durumda düşünce, matematik bağlamlı, hatta Descartes'a göre, bundan daha üstün bir kesinlik haline gelir. Ama bu yüzden, bir sonraki adımda, varlık içeriğinin derinliğini yitirir, çünkü res extensa'nın maddi varlığı, res cogitans'ın maddi varlığından ayrılmıştır. Bunun varlık anlamı ise, hiç de kanıtlanmamıştır ve boş görünen bir sürekliliğe sahiptir. Descartes büyük bir sıçrayışla, Augustin'in sözünü ettiği, ölümsüz ruhsal varlığın öz kesinliğinden, varlığı düşünmekten ibaret olan maddi bir noktanın, salt akılcı düşünce içeriğine ulaşmıştır.

Kant, varlık bilmecesini bir tartışma ile aydınlatmıştır. Bu tartışmaya göre, "ben varım" ifadesi, bütün düşünüşlerin ön koşulu olma yönünde, tecrübelere dayanan bir ifade değil, insan denen varlığın, psikolojiye konu olan yapısıyla ilgili, tecrübelere dayanan bir ifadedir. Kant şunu görmüştür: İnsan, "ben varım" ifadesiyle, kendisine göründüğü ya da kendisini idrak ettiği şekilde betimlenmiş olmaz. Yalnızca, tümüyle belirsiz bir tarzda var olduğu anlatılır. Descartes için "ben olmak" kavramı, burada ortaya çıkan bütün bilmecelere yaklaşmaz. Bunun yerine, aynı zamanda res cogitans'ın da, bir madde olarak var olduğunu kabul eder.

---

* Augustin'e dair çok sayıda pasajın bir bütün olarak ele alınması mümkündür. Bunlar, Gilson'da, Etude sur role de la pensée médiévale dans la formation du systeme cartésien, Paris 1930, sayfa 191 ilh. de bulunabilir.

Schelling Descartes'ı anlatırken, "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesindeki varlık anlamını, eleştirisinin merkezine almıştır (Schelling'in eserleri 10, 6 ilh.). Schelling, varlığa ulaşmak amacıyla kuşku duyulmasını haklı bulur. Ancak varlığa yönelik olarak duyulan şüphe, şüphe duyulan şeyin, aslında var olmasa da, bir şekilde var olmasını gerektirir. Nesneler söz konusu olunca, "mutlak" *var* oluşlarından kuşku duyulabilir ancak. Fakat *belli bir şekilde* var olup olmadıkları hususunu, Cartesius'un, "varım" ifadesini sonuçlandırdığı tarzda bulmak mümkündür. Yine doğru anlaşılması gereken bir sonuç da şudur: Ben nesnelerin gerçekliğinden şüphe duyuyorum, demek ki, onlar vardır ya da en azından, "onlar hiç var olmadılar" diyemeyiz. Zira yok olan ve hiçbir surette var olmayan şeyden şüphe de duyamam. "Öte yandan *kendi varlığımdan da kuşkulanmalıyım*. Çünkü dolaysız kesinliği, yani kendi varlığımı çözemiyorum. Kendi varlığımdan kuşkulanmalıyım, çünkü, kuşku duyulan her şey gibi, kendi kendime var olmadım, varlığın bir çeşidiyim yalnızca. Tümüyle bağımlı ve böylece şüphe duyulması gereken bir gerçeklikte varım ben." Var olan her varlık, var olma ve olmama arasındaki bir varlığın bir çeşididir. Ben de öyleyim. Zira düşünmek, yalnızca bir durumdur, varlığın bir çeşididir. Schelling bu nedenle der ki, "Düşünüyorum" ifadesince kuşatılan "varım" ifadesi, mutlak bir "ben varım" yargısı anlamında değildir. Belli bir şekilde, yani düşünen bir şekilde varım anlamındadır.

Descartes var olma keyfiyetini soru şekline sokmaz. Ne "ben olma" uçurumunun içine bakar, ne de mutlak varlığı ölçü olarak alır. Bu nedenle de, "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesinin kesinliğinden çıkar ve res cogitans'ın res

extensa'dan ayrıldığı bir düşünme tarzını konu alan, bir bilgi sahasına düşer. Genel olarak baktığımızda, "Ben varım" sözündeki varoluş, Descartes için, olası bir varlığın mutlak var oluşu anlamına gelemez bu yüzden. En azından bu anlam Descartes'te devam etmemiştir. Söz konusu ifade Descartes' ta gerçekten de, başka varlıklardan farklı olarak, belli bir şekilde, koşullu olarak var olma anlamına gelir. Ancak "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesinin içeriği, felsefi bağlamda kaybolur, zira başka varlıklar arasındaki yalın bir varlık şekline dönüşür.

Descartes'ın, "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesinde, kesin olarak kavradığı var olma şekline, Schelling felsefî bakımdan fazla değer vermez. O Descartes'i takip etmek istemez. Ona göre, "Descartes nesneleri kavramak istememiştir. Yalnızca var olduklarını bilmekle yetinmiştir. Bu da, nesneler hakkında öğrenilebilecek şeylerin en asgarisidir..."

Eğer "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesi, herhangi bir şekilde varoluştan başka bir ipucu vermiyorsa, evrensel şüphecilikten ileriye doğru atıldığı iddia edilen adım da, o kadar önemli değildir aslında. Asıl varoluş zeminine daha ulaşılamamıştır demek ki. Zira şüphe ettiğim her şey, belli bir tarzda vardır. O zaman Schelling'in "Benim dışımdaki nesnelerin varlığından şüphe ediyorum, o halde bunlar vardır" yönündeki sonucu, en az Descartes'ın, "Şüphe ediyorum, düşünüyorum, o halde varım" ifadesi kadar geçerlidir.

Descartes, "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesinde, varlığın sebebini sormadığı için, bu varlığın aldığı her şekil, felsefi gücünü yitirir. Oysa düşüncenin kökeninde, zayıf da olsa böyle bir güç vardır.

b) Şüphe ne anlama gelir?

Descartes'ın şüpheciliğinin günah olduğu iddia edilmiştir, çünkü o, tanrıdan kuşkulanmaya, yalancı yaratıcı hipotezine kadar gitmiştir. Bu nedenle Descartes, şüpheciliğinin sınırlarını çizme gereğini duymuştur (Tanrı varlığından kuşku duyulmasının caiz olup, olmadığını soran Buitendijck'e yazdığı bir mektupta). Şöyle der Descartes: Akla yönelik kuşku ile iradeye yönelik kuşku arasında fark vardır. Akıl söz konusu olduğunda şüphecilik, seçilen, caiz olan bir konu olamaz. Çünkü anlayış, isteğe bağlı değil, yeteneğe bağlıdır. Bu nedenle birçok insan, aklını kullanınca, tanrının varlığından şüphe duyar, çünkü akılları varlığı kanıtlayamaz. Ama yine de bu varlığa inanabilirler, zira inanç, iradeye tabidir. İnandığım zaman, bir taraftan inancımı muhafaza ederim, bir taraftan da sağduyumu kullanır ve tanrının varlığını sorgulayabilirim. Bir insan, tanrıdan kuşkulanmayı ve bu kuşku içinde kalmayı hedeflerse, büyük günah işler. Ancak kuşkuyu bir araç olarak kullanıp, gerçeği daha iyi anlamak için uygularsa, dindar ve uygun bir davranışta bulunmuş olur (A.T. IV, 62 ilh.). Descartes, Discours ve Meditation'da ifade ettiğini, Responsion'da tekrarlar. O, "dini bütünlüğe ve genel olarak ahlaka ait olan şeyleri", şüpheciliğin dışında tutmak için, her zaman "titizlikle" hareket etmiştir (A.T. VII, 476).

O halde Descartes'ın şüpheciliği, söylediğine göre, aklın yöntemsel bir kuşkusudur. İnanca dair, varlıksal bir kuşku değildir. Akılcı gerçekliğe ulaşmak için yapılan, planlı ve entelektüel bir denemedir. Descartes'ın yaşadığı, varlığa yönelik bir tecrübe değildir. Hakimiyetini hiç elden bırakmadığı bir fiildir. İnançsızlık uçurumuna düşme değildir. Ye-

gâne ölçütü, teorik kanıttır. Hayatın ve yapılanların pratiğindeki gerçekler bunun dışındadırlar. Bu nedenle bu şüpheciliğin içinde, insan ciddiyeti yoktur henüz. Yalnızca, mantıksal ve titiz bir düşünme denemesinin ciddiyeti vardır. Descartes, hiç kimsenin kuşku duymayacağı, berrak ve net olarak tespit edilen bir şey bulmak istemiş, bunun için şüpheciliğini kullanarak, teorik ve akılcı kesinliğin kaynağına inmeyi amaçlamıştır. Bu şüphecilik çaresizlik değildir ve çaresizlik krizi, insana yaşam veren gerçeğin kesinliğini de gösteremez. O halde Descartes'ın duyduğu kuşku şunu şart koşar: Kuşkuya konu olan ve bana hayat veren gerçeğin dışında, bir başka sebeple daha yaşıyor olmalıyım ben.

Descartes'ın şüpheciliğinin bir başka ön koşulu daha vardır: İnsanlar yargılarken, insani anlayışın menzili içinde bulunan, mutlak bir gerçek vardır. Bu mutlakıyet tanrıyı da aşar, çünkü tanrı bu gerçeğin içine yalan katacak olsa, kötü diye nitelendirilir. Şüphe duyan, aklını kullanan insan, düşüncelerini bu gerçeklik platformunda geliştirir. Bu platformun güvenliğini ise yalnızca tanrı sağlar.

Ancak bu gerçek de ya belirli ve kısmi olup, *fiile döküldüğünde zorlayıcı bir şekilde* genel geçerdir (bu durum da bilimsel bir gerçektir, ama benim var olduğum gerçek değildir) ya da *şekil* olarak, kaçınılmaz bir kesinliğe sahip olma imtiyazı vardır ve varlığımın temelinde yatan kesinliğin ne olduğunu söyler. Böyle olduğunda da, şeklinin uygun ve anlaşılır olmamasından dolayı yanılgıya düşer. Bu yüzden ikinci yolu takip eden gerçek felsefede, kesinlik, *hiçbir zaman asıl anlamlı hedef* olamaz. Bu kesinlik, ilk yolu takip eden akılcı ve zorlayıcı bilimlere de tuhaf görünmektedir aslında. Bunu dolaylı olarak şuradan anlarız ki, şu ana kadar ifade edilmiş

olan her felsefi bakış açısına muhalefet edilmiştir. Ayrıca felsefede, bilim dallarında olduğu gibi, genel geçer ve her yerde makbul olan bir kabul yoktur. Descartes, Aristo ve Thomas' tan başlayarak aktarıla gelmiş olan anlayış doğrultusunda, felsefi ve bilimsel gerçekleri aynı kefeye koymaktadır. Bu nedenle şüpheciliğe sarılır, zira şu ana kadar ortaya konmuş olan bütün felsefi kuramlar eleştiriye uğramışlardır. Kendi düşünceleri de bundan kurtulamamıştır. Bunu, Descartes'tan sonraki çağlar kanıtlamıştır. Descartes'ın, kesinliği radikal bir şekilde arzulaması nedeniyle, bir sonraki vazife, *bilimsel* ve *felsefi gerçeği* ayırmak olmuştur.*

Her türlü gerçeği temsil eden yegâne, genel geçer bir gerçeğin olduğu yönündeki, tartışmaya kapalı ön koşul nedeniyle ve artık kendisini sorgulamayıp, pratikte Descartes'ın düşünme tarzını bu şartlar altında taşıyan kesinlik nedeniyle, Kierkegaard, Descartes'ın şüpheciliğini alaya alabilmektedir –bu filozofun şahsına karşı duyduğu büyük saygıyı bir taraf bırakırsak– ve Nietzsche, Descartes'tan daha iyi şüphe edeceğini iddia edebilmektedir. Her ikisi de şunu kavramışlardır: Descartes gerçeği, zaten var olması gereken bir husus olarak algılamıştı, oysa böyle değildi.

c) Elde edilen kesinlikten ileriye yol yoktur.

Her türlü şüphecilikten gelerek, "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesine doğru atılan adım –bu ifade her ne kadar belirsiz ve çok anlamlı bir içeriğe sahip olsa da–, tartışma

* "Zorlayıcı" olan hakkında ve felsefe ve bilim arasındaki ilişki konusunda, "Felsefe" isimli kitabıma müracaat edebilirsiniz (Berlin, 1932), Cilt I, sayfa 89-94, 318-329.

götürmez bir hususdur. Zorlayıcı gerekçeleri dikkatte aldığı müddetçe, belirsiz olmakla, sağduyu yönünden doğrudur. Demek ki, bu adım gerek Augustin'de, gerekse de Descartes'ta zaten atılmıştır. İkisi arasındaki fark şudur: Descartes, düşünmeyi akılcı gerekçelerle daraltır ve felsefi sisteminin ilkesi haline getirir. Oysa Augustin düşünmeyi bir yandan, çevrenin öz kesinliği olarak anlar (bu öz kesinlik, kendi varlığını idrak etme keyfiyetinin bütün içeriğiyle iç içedir), öte yandan da düşünmeyi, şüpheciliğin gerekçeleri aleyhine seçtiği reddedici gerekçeler tarafında, önemsemeden kullanır sanki.

Descartes başlangıca, tartışılması mümkün olmayan bir kesinlik koymuştu. Artık bir sonraki adım, berraklık ve netliğe olan güveni, *her yerde* geçerli olacak şekilde, gerçek anlamanın kriteri haline getirmeliydi. Bu doğrultuda tanrının var oluşunun ispatına ve özellikleri ile ilgili kanıtlara ihtiyaç duydu (bu tanrı yalancı olmamalıydı ve beni, ortaya koyduğum kanıtlarda aldatmamalıydı). Bu kanıt için öncelikle yeni bir ön koşul oluşturulmalıydı: Bir fikrin sebebindeki mükemmeliyet, o fikrin içeriğindeki mükemmeliyet ile aynı olmalıydı. Bu nedenle, içimizdeki anrı fikrini kendimiz oluşturmuş olamazdık. Kökeni tanrının kendisi olmalıydı. Bu düşünce, Descartes'ın dini konulara olan inancından kaynaklanmıştı ve aslında, insan denen varlığın, metafizik bağlamda aydınlatılmasındaki derinliği hatırlatıyordu. İçinde ikna edici bir güç vardı. Bu güç, yaratılışı itibariyle zaten hazır olan insanda, her türlü dini inanışın dışında da gelişebilirdi. İnsan bununla özellikle, kanıtlanması olanak dışı olan şeylerin bağlı bulunduğu bir gerçeği yakalamaktaydı. Ama aydınlatıcı ve hitap edici işlevleri olan bu düşünce, matematiksel bir kesinliğin bağlamının kanıtlanması halini aldı ve kendi içinde çöktü.

Kendi gerçekliğini yitirdi ve zorlayıcı geçerliliğe ulaşamadı.

Demek ki ilk kesinlik, Descartes'ın *gemisini karaya oturtmuştur.* Bu kesinlikten hareketle, onun gibi zorlayıcı bir kanıt olan, hiçbir yeni kesinliğe doğru, bir tek adım dahi atılamadı. Ayaklarının altında zemin vardı, ama bu öyle bir zemindi ki, ilerlemesine ve üzerinde durulmasına müsait değildi.

"Düşünüyorum, o halde varım" ifadesinin bu bereketsiz kesinliği, kendisine götüren düşünme tarzının tuhaf ve olumsuz şeklinde ifade bulur. Bilincin öz kesinliği, olası olan her türlü şüpheci reddedişin reddedilmesiyle temin edilir. Yola çıkış noktası, özgün bir köken değil, şüpheciliktir. Ancak ilk aşamadaki "hayır"dan, hiçbir zaman yapıcı bir "evet" doğmaz. Bu düşünme tarzının özellikleri de, olumlu bir kökenden değil de, reddetmekten kaynaklanan, bütün felsefi düşüncelerin özellikleriyle aynıdır. Bu da, basit olmak suretiyle etkili olmaktır. Ancak bu durumun bedeli, daha ilk başta bütün yolların tıkanmasıdır. Buna benzer bir durum, şüpheciliğin reddedilmesini amaçlayan, başka, ünlü bir düşünme tarzında da vardır: Şüpheci der ki, gerçek yoktur. Ama bunu söylerken, gerçek olduğunu iddia ettiği bir şey söylemiş olur ve kendisiyle çelişkiye düşer. Yani konuşurken, söylediği şeylerin içeriği ile çürütmüş olduğu şeyi yapar. Bu düşünce de, Descartes'ın düşüncesi gibi, şüpheciliğin reddedişlerine karşı yürütülen mücadelede doğru ve işe yarardır, ama burada da ilerleme sağlanamaz.

Öz kesinliğin gerçekleşmesi, iki şekilde olabilir. Ya şüpheciliğin mutlak biçimi söz konusu olacak ve diğer bütün konular yargılanmamış olarak kalacak, zira bu şüphecilik

düşünürken, yalnızca düşünmenin kendisinden emindir. Ya da, gerçeklerin aydınlatılması için bir başlangıç teşkil edilecek ve her türlü kesinlik, öz kesinliğin emrine sunulacak –gerçek denen şeyin pratikte de var olması şartıyla.– Bir başka deyimle, bütün kesinlikler, öz kesinliğe eşitlenecek.

Descartes söz konusu olduğunda, her an bir yanılgıya düşebilir, ikinci yolu tercih ettiğini düşünebiliriz, zira bu ikinci yolun anlamı, ilk bakışta Descartes'ta da vardır. Descartes'ı okuyan herkes bilir ki, "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesinde, yani öz kesinliğe dair olan, bu en cılız tanımda bile, konuşan ve harekete geçiren bir şey vardır. Ayrıca Descartes, tanrıya inanır ve ona ihtiyaç duyar. Descartes'a göre tanrı, her türlü gerçeğin anlaşılması bakımından, vazgeçilmez bir başlangıç noktasıdır. Ama tanrıyı felsefî düşünce modeline, varlığın içeriği, varlığın gerçek kökeni olarak dahil etmez. Yalnızca tanrı fikrini kabul eder. O, varlığı kanıtlanmış bir tanrıdır ve bundan böyle bir kenarda bekleyebilir, zira onun yegâne işlevi, berraklık ve netliğin, birer anlayış kriteri olarak tespit edilmesini sağlamak ve anlayışı tamamen kendisine doğru çevirmektir. Ancak "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesindeki var oluş, nasıl belirsiz ve bu nedenle boşsa, gerçekliği belirleyen kriterleri temin etmekten başka işlevi olmayan bir tanrı da, o kadar belirsiz ve boştur. "Ben varım" ifadesi, yaratılış bakımından tanrı fikriyle izah edildiği zaman, köken ile ilgili izah da, karşılıklı bir izah olur: Tanrı fikri nasılsa, "ben varım" ifadesi de öyledir. Bu durumda "ben varım" sözü, genel olarak bakıldığında, var olan bir varlıktan söz ediyordur, ama bu takdirde de, hiçbir soyut mantıksal düşünme tarzıyla layıkıyla tanımlanamaz ve zorlayıcı kesinliğin geliştirilmesi için, hareket noktası teşkil edemez.

Descartes bu zorlayıcı kesinliğe ulaşmak isterken, daha ilk temel fikrinde *içeriğini* yitirmiştir ve bunu takip eden her adımda da, içerik ve öze dönmek istemiş, ama *kesinliğe ulaşamamıştır*. Kesinlik önce içeriğini kaybetmiş, bir sonraki adımda ise, bu kesinlik de iflas etmiştir.

3. ÇEVRE

Descartes'ın temel düşüncesi, yalnızca su götürmez bir kesinliğin temin edilmesi çabalarından ibaret değildir ama. Bu temel düşüncenin güvenilir oluşu, tanrının yaratıcı olduğunun ve bir yalancı olmadığının berrak ve net olarak anlaşılmasına dayanmaktadır. Burada insanlar, çevreyle eşit ve bunun içinde olarak algılanmaktadırlar.* Zorlayıcı kesinliği bir teminatla garanti etme amacı doğrultusunda, tanrı bu garantinin hizmetine girmektedir gerçi, ama Descartes'ın düşünceleri, felsefi aydınlatmanın derinliğine kapılmıştır yine de. Bu aydınlatma, öz varlığı, kendi bünyesinin dışında olan şeylerle yakın alaka içinde kabul eder. Descartes'ın sözleri, içeriklerinin belirsizliği nedeniyle ve biçimlerinin kesinliğine rağmen, bir boşluğa doğru kaymaktadır. Burada içerik yoktur artık. Ancak belirsizliğe rağmen, bu sözler yine de çevreye işaret ederler. Descartes felsefesindeki içeriğin, bu işlev sayesinde ortaya çıkışının ve felsefeyi yapma şekli yüzünden, yine çok çabuk suskunlaşmasının sebeplerini bulmak ve gözden geçirmek gerekir.

---

* "Çevre" kavramıyla ilgili olarak, yazarın, "Sağduyu ve Varlık" adıyla yayınlanan ders notlarına bakınız (Groningen, 1935): 2. ve 3. ders.

İçinde bulunduğumuz çevreye *transandans* deriz. İçimizdeki çevreye ise *varlık* deriz. Varlığın şeklini, gerçeğin anlamıyla arasındaki ilişki belirler. Varlık, *içsel fiillerle* gerçeğe ulaşır. Bu doğrultuda Descartes'ın temel fikrinde, sırasıyla şu kavramları gözlemleyeceğiz: Transandansın var olduğunu, hareket noktasının, varlığı bilmek olduğunu, gerçeğin anlamıyla içsel fiilleri. Son olarak, Descartes'ın fikirleri nedeniyle, insanların sarsılmaya başladığını göreceğiz. Bu sarsılışta, bakışlar uçuruma yönelir önce, sonra da bilinçli olarak, yeniden güvenilir zemin aranılır.

Transandansın var oluşu

Descartes felsefesinin en başında şu yer alır: Bir tanrı fikri vardır ve bu tanrı fikri, düşünerek var oluşumun öz kesinliğiyle, sıkı bir bağ içindedir. Bu sıkı ilişki sayesinde, akılcı bir gerekçeye dayanarak, tanrının varlığı kanıtlansa da, kökende, salt akılcı bir bakış açısı değil, çevreye yönelik bir konum vardır. Buradan kaynaklanarak, daha sonraki düşüncelerin anlamı belirlenir ve bu anlam, salt akılcılık söz konusu olduğunda, tekrar kaybolur sanki.

Örneğin 5'nci Meditasyonun sonunda şunları okumaktayız: "Şunu anlıyorum ki, kesinlik ve her türlü bilginin gerçekliği, yalnızca gerçek tanrının anlaşılmasına bağlıdır. Öyle ki, onu tanımadan önce, herhangi bir konu hakkında tam bilgi sahibi değildim." (A.T.VII.71). Bu ilişkinin anlamı, üzerine basa basa ifade edildiği üzere şuydu: Tanrının varlığının anlaşılması, berraklık ve netliği, her türlü kavrayış açısından, güvenilir hale getiriyordu. Ama kökende, bu cılız görünüşlü etkinin dışında, birtakım şeyler daha vardı. Ancak *bu* köken Descartes'ta daha fazla gelişemedi.

Descartes'ta öyle sözler vardır ki, bunlar yalnızca dindarlığını değil, transandansa yönelik bütün düşüncelerini de kanıtlar aynı zamanda. Üçüncü Meditasyonun sonunda şöyle der: "Başka gerçeklerin gözden geçirilmesine... geçmeden önce..., burada, tanrıyı temaşa etme aşamasında, biraz eğlenmek istiyorum, içimde onun özelliklerini görmek, bu ölçülmesi olanaksız ışığın güzelliğine bakmak, ona hayranlık duymak ve tapmak istiyorum. Yeter ki, ruhumun, bu ışıktan kör olmuş olan gözü, buna dayanabilsin. İnancın bize öğrettiğine göre, diğer hayatın en büyük mutluluğu, tanrının yüceliğini temaşa etmektir. Ancak tecrübe ettiğimiz üzere, şimdiki temaşadan da, henüz mükemmel derecede olmasa dahi, bu hayatta mümkün olan en büyük hazzı duyabiliriz." (A.T. VII, 52). Bu pasajlarda, Descartes'ın akılcı tarafsızlığı terk ettiği sanılabilir. Buradaki tarz, kanıtlayıcı düşünme tarzı değildir. Descartes'ın iç yapısında, ona skolastikten geçmiş olan birtakım şeyler kalmıştır. Düşünme tarzında –en azından bazı zamanlarda– transandantal ağırlıklı bir bakış açısı vardır. Bu anlayış, bu durumda dile gelmek istemez zaten. Yalnızca vardır ve Descartes'ın akılcılığı kendisinden uzaklaşsa bile, onu özümsemeye hazır olan bir okuyucu tarafından, değerlendirilebilir.

Var olduğuma yönelik bilinçten hareket etmek

Düşünmede, var oluşla ilgili öz kesinlik, birçok anlayış arasında bir anlayış olmaktan daha fazlasını ifade eder. Descartes için bu öz kesinlik, cümleler halindeki ilk ifadesinin hareket noktasını teşkil etmez yalnızca. O aynı zamanda yegâne, kıyas kabul etmeyen var oluştur. Ancak ve ancak bununla bağlantı içinde olduklarında, diğer her şey de var olup,

bizim için gerçek olur. Bu nedenle Descartes der ki, düşünerek var oluşun öz kesinliğiyle, ayrılması olanaksız bir şekilde bağlantılı olan her şey –örneğin, şüphe etmek, reddetmek, onaylamak, istemek, hissetmek, hayal etmek–, en az "var oluşum" kadar gerçektir. Bunu benim bilincimden (a mea cogitatione) ve ben oluşumdan (a me ipso) ayırmak mümkün değildir. (A.T. VII, 28-29). Bu doğrultuda, Descartes'ı yorumlayan bir kişi, şunu rahatlıkla söyleyebilir: "Senin var olduğun fikriyle bağlantılı olan her şey, örneğin varlığının kendisi bile, senin için ve seninle mevcuttur, aynı gerekliliğe sahiptir ve aynı kesinliktedir."* İnsanın aklına Kant gelir. "Üzerindeki yıldızlı göğe" ve "içindeki ahlaki kurallara" bakarak şöyle der: "Her ikisini de karanlıklara sarılmış olarak veya abartılar içinde aramamalıyım. Onları bakışlarımın menzili içinde aramalı ve tahmin etmeliyim. İşte önümdeler. Onları, var oluşumun bilinciyle birleştiriyorum. İlki, harici anlamlar dünyasında işgal ettiğim yerle başlamaktadır... ikincisi, görünmeyen kendimle başlamaktadır... ve beni öyle bir âlemde gösterir ki,... bunu yalnızca sağduyu kavrayabilir ve bununla... ben kendimi... genel ve gerekli bir bağlamda tanırım."** Descartes'ın temel düşüncesinin kökeninde, aynı hareket noktasını görür gibiyiz.

Ancak bu kökene dair anlam, Descartes tarafından tespit edilmemiş. Onun, bilinçten (cogitatio) ayrılması olanaksız diye tanımladığı şey, yalnızca yargı anlamındaki düşünce ve reddetme veya onaylamadaki özgürlük değildir. Bunun ötesinde, daha doğrusu bunun çok daha altında, yani

---

* G.F. Hock, "Cartesius ve Muhalifleri", Viyana 1835.

** Kant, "Pratik Sağduyunun Eleştirisi – Karar" sayfa 288 ilh.

düşünme dediğimiz şeyin kökeninde yer alan, bilinç içeriklerinin çeşitliliği de bu kapsama girer: "Ama ben neyim?.. kuşkulanan, kabul eden, onaylayan, reddeden, isteyen, istemeyen ve hayal edip, hisseden bir şeyim. Bu gerçekten de az bir şey değil..." (A.T.VII, 28). Descartes'taki çevreye dönüklük, bilinçle sınırlandığı oranda, geriye doğru kayar ve psikolojik açıdan değerlendirilmesi gereken olgular haline gelir. Bu artık çevre değildir, aynı zamanda, psikolojik olguların da sahnesidir. Gerçek oluşumuzun karanlık zeminini teşkil eden varlık da, transandansın önünde olduğunu kabul eden öz varlığın koşulsuzluğu anlamındaki olası varlık da, artık mevcut değiller. Bu nedenle Descartes, artık çevreye dönük olmayanı aydınlatırken, psikolojik (olgularla ilgili) açıklamalarda ve kavrayış teorisinde kaybolur. Descartes, spekülatif düşünmenin gerçekleştirilmesinde, varlığın dilini teşkil eden şeye ulaşamamaktadır. Bu nedenle Anselmo'nun "Tanrı ispatının" yalnızca minik bir izi, Descartes'ın, mantıksal zorlamayla daraltılmış olan ikinci tanrı ispatında hâlâ mevcuttur. Ayrıca Descartes, var oluşun varlığıyla yakın alaka içinde olan şeylere ulaşamaz. Ve öz varlığın, olası var oluşundaki koşullara da ulaşamaz. Gerçeğin, benim var oluşuma yönelik bilinçle olan ilgisi, yani aslında mevcut olduğumuz çevreye dönüklük şekli, Descartes'ta artık gerçekten de dile getirilmez. Descartes'ta yalnızca bir yorumun başlangıcı vardır buna dair. Bu yorumun içeriği, başka konulardan gelmektedir zaten ve Kant ve Kierkegaard'ı etkileyen konu, Descartes'ta asgari düzeyde vardır ancak.

Çevrenin, gerçeklik anlamının kökeni olması

Çevreyi nasıl tasavvur ettiğimiz, bu çevredekilerin

belirli gerçeklik anlamıyla ilişki içindedir. Bu doğrultuda, bütün insanların eşit olduğu düşüncesi, herkes için aynı olan kavrayışla ilişki içindedir. Yine, insanların mevki ve yaratılış farklılıkları ile ilgili düşünce de, herkes için aynı anlama gelmeyen bir gerçeklik anlayışı ile ilişki içindedir.

Descartes'çı düşünme tarzı, var oluşa dair öz kesinlikten yola çıkar ve çevrenin bütünü içinde kapalı kalmaz. Bunu, gerçeği herkesin anlayabileceğini kabul etmesinden ve öte yandan kabul etmemesinden anlarız.

Bir tarafta, ön planda bir fikir vardır. Buna göre, asıl gerçek herkese göre aynıdır. Bununla bütün insanlar eşit olur ve yegâne çevre, salt bilinç ve sağduyudur. İşte bir örnek: "İnsanların ruhsal yetilerini gözden geçirirken gözlemlediğim kadarıyla, akıllı işler yapamayacak kadar, hatta en yüksek ilimleri elde edemeyecek kadar aptal ve hantal insanlar, hemen hemen yoktur. Yeter ki, doğru şekilde güdülsünler." (Picot'ya A.T.IX, 2'nci bölüm, s.12). Bir başka örnek: "Dünyada, sağlıklı insan aklı kadar yaygın bir şey yoktur. Zira herkes, bununla donatılmış olduğunu düşünür... bu konuda herkesin yanılıyor olması, pek olası değildir. Bu durum daha ziyade şunu kanıtlar: Doğru yargılarda bulunma ve doğruyu yanlıştan ayırma yeteneği –aslında sağlıklı insan aklı veya sağduyu denen şey budur–, doğa vergisi olarak, bütün insanlarda aynıdır. Bu doğrultuda, yargılarımızın farklılığı, bazı insanların, diğerlerinden daha sağduyulu olmasından kaynaklanmaz. Düşüncelerimizi farklı yollardan yürütmemizden kaynaklanır..." (A.T. VI, 1 ilh.).

Buna rağmen Descartes, "zayıf zihinlerden" söz eder, yeteneklerin çok farklı dağılmış olduğunu söyler, çoğu insa-

nın geometrik araştırmalar için olduğu kadar, metafizik araştırmaları için uygun olmadıklarını ifade eder hatta şöyle der: Praescripti omnium ingeniis certi limites, quos transcendere non possunt (A.T.X, 215). Ama bu bir çelişki değildir, zira herkesin içinde var olan ortak şey sayesinde, bütün insanlar doğru yola yönlendirilebilir. Sağduyu ile alakalı olan, bu ortak şey konusunda, her insana, insan olarak bir olanak tanır: "Ne kadar alçak gönüllü ve düşük seviyeli olursa olsun, hiçbir ruh yoktur ki, duyularla algıladıklarına yapışsın ve zaman zaman dahi olsa, özlem duyarak, daha farklı, yüce bir değere yönelmesin..." (Picot'ya, A.T.IX, 2'nci bölüm, s.4).

Öte yandan Descartes, insanların derecelerinin, yalnızca yetenek bakımından farklı olduğunu düşünmez. Ona göre insan olmada o kadar radikal bir çeşitlilik vardır ki, kendi düşüncelerine karşı dahi dikkatli olunmasını önerir. Oysa kendi düşüncelerinin, gerçekler konusunda genel geçer ve zorlayıcı kesinlikte olduğunu iddia eder ve bunların herkes için, doğru bir yöntemsel yol olduğunu söyler. Devrimcilerin, fikirlerini pratikte ihtilal yapmak için kullanabileceklerini bilir. Bu nedenle şöyle yazar: "Benim amacım yalnızca, kendi fikirlerimi değiştirmeye çalışmaktan ibarettir..., bunu başkalarının taklit etmelerini tavsiye etmiyorum...; insanın daha önce kabul ettiği inançları terk etmesi kararı dahi, herkesin uygulaması gerektiği bir örnek değildir..." (A.T. VI, 15).

Buradaki çelişki şaşırtıcıdır. Bazı tehlikelerden dolayı, başkalarının da onun düşünme tarzını takip etmemesi için, uyarma gereğini hisseder. Fakat bu tarz, gerçeğe götüren yegâne yöntemli yol değil midir? Bunu anlamanın tek yolu şudur: Descartes, salt düşünmekten ibaret olan çevresinin içine dahil etmemiş olduğu, ama aslında bütün insanların

yegâne ortak yönünü teşkil eden, varlık ve var olmaya dair birtakım güçlerin varlığını hisseder. Fakat yalnızca bir tane gerçekliği sorgusuz sualsiz kabul ettiği için –herkes için zorlayıcı bir şekilde geçerli olan genel geçerliği yani–, parçalarına ayrılmış olan, çok yönlü gerçeklik fikrinden rahatsız olmaz. Bu nedenle Descartes'ta çevre, bilinç ve sağduyu ile sınırlanır. Ulaşılması olanaksız olan olaylar okyanusunda, izole edilmiş bir ada haline gelir. Descartes, kendi gözündeki gerçeklik fikrine, yani dikkatli, dünya üzerinde etki sahibi olmaya henüz uzak olan gerçeklik fikrine, riayet etmeyen diğer insanlara, yakınlık göstermez. Görüşlerini belirtirken, kulaklarını bunlara karşı kesin olarak kapatır.

İçsel fiiller

Çevreye yönelik düşünme tarzı, beni aydınlığa götüren, ifade eden, değiştiren, daimi içsel fiillerle aynıdır. Descartes, çevre konusunda felsefe yapar. Bunun adına artık çevre demez gerçi, fakat bunu özgürlük fikrinde belirgin olarak görmek mümkündür.

Temel düşüncesinde içsel fiillerden söz eder. Bunları felsefî bakımdan ele alırken, *özgürlük* olarak adlandırır: Evrensel şüpheciliğin gerçekleştirilmesinde, kavrama özgürlüğü ortaya çıkar. İnsan, hiçbir yargıya, var olduğu iddia edilen hiçbir gerçeğe boyun eğmek zorunda değildir. Kendi yargısını da erteleyebilir, ta ki, bütün eleştirisel itirazları düşünsün, bunları anlasın ve kavrasın. Şimdi kesinliğe ulaşabilir ve bu kesinlik artık tartışmaya açık değildir, kendi ebedi varlığı bu kesinlik içinde yer alır.

Descartes "özgürlük" kavramını incelediğinde, şu tasla-

ğı geliştirir: Varlığımızın yaşamsal ve tarihsel gelişimi dolayısıyla, normal dünyamızın farkına varmaz olduk. Bu dünya bize nesneleri kendisi üzerinde göstermez. Onları, bedensel gereksinimler doğrultusunda nasıl görünmeleri gerekiyorsa, var olma koşullarıyla ilgili olarak nasıl görünüyorlarsa, öyle gösterir. Bu duyusal algılarla başlar, insani toplumun var olma menfaatlerine kadar uzanır. Bu tür deneyimler neticesinde yerleşmiş olan yargılara, peşin hükümler diyoruz. Bunların üstesinden hemen hemen gelinemez. Descartes'ın reddettiği geleneksel felsefe, ona göre, bu peşin hükümleri, farkına varmadan haklı göstermektedir yalnızca. Bu geleneksel felsefe, dünyanın sistemini pratikte, gereksinim ve çıkarlarımızın işlevi olarak görmektedir.

Ancak uyanık ve olgun olduğumuz takdirde, bu gereksinim ve çıkarları dikkate almadan da düşünebiliriz, yani yalnızca yaşamak için değil, düşünmek için de düşünebiliriz. Bu durumda, düşünmedeki menfaatimiz var oluşumuz değil, gerçeğin ta kendisidir artık. Salt gerçeği kavramak şeklindeki bu düşünme tarzını edindiğimizde, peşin hükümlerimizi besleyen hayat şartlarının ve var oluş koşullarının, o bildik baskıcı ve aldatıcı özelliklerinden kurtulmuş oluruz. İşte insanın elde edebileceği özgürlük budur. Descartes, bu özgürlüğün coşkusunu, insanı körü körüne esir alan ön yargılardan kurtulma anlamına gelen felsefî ilerlemeyi, şu şekilde ifade eder:

"Karar verme özgürlüğünde, yani yargılama gücü vasıtasıyla onaylamada ya da reddetmede veya tarafsız kalmada, hiçbir kısıtlama olamaz. Ben kendim, onaylamamı veya reddedişimi, sağduyumun gözlerinin önünde, az çok berrak ve net olarak durmakta olan şeyleri dikkate alarak, kısıtlayabilirim. Karar verme özgürlüğümde her türlü hatadan

güvendeyim, yeter ki, yargıladığım konu en berrak ve en net halindeyken karar vermiş olayım. Karar vermek, iradeye bağlıdır. İrade özgürlüğü, yalnızca doğru yargıların verilmesini sağlar. Önceden tam olarak berraklık ve netlik elde etmeksizin karar verip, hata yaptığımda da, bu irade beni suçlu bulur.

Bu özgürlüğün mükemmele ulaşması, yalnızca düşünürken, yani teoride mümkündür. *Davranırken*, karar hakkında tam olarak emin olacak kadar vakit yoktur. Ayrıca fiiliyatta, teorik yargıdaki tarafsızlık yoktur. Her halükarda, daralan zamanın baskısı altında karar vermek gerekir. Teoride, *zorlayıcı kesinlik* geçerlidir. Bu kesinlik, kanıtları vasıtasıyla, eksiksiz olarak ikna eder. Bu nedenle vazgeçilmez olur. Davranışlarda ise, *kararlılık* geçerlidir. Teorik açıdan bakıldığında, yetersiz gerekçelere dayandırılmış olsa da, bir defa varılmış olan karardan şaşılmaması gerekmektedir.

Bir tek teoride, özgürlüğün sonuna kadar gidilebilir. İşte burada, fiilen çok zor olanı yapabilir, her şeyden şüphe duyma fikrini deneyebilirim. Kesinliğe ulaşabilmek için, her şeyden kuşkulanırım. Ta ki, berraklık ve netlik üst sınırına dayansın ve kesinliğin zorlayıcılığı, özgürlüğün ta kendisi olsun. Onaylamaktan ve reddetmekten kaçınabilir, berraklık ve netlik yöntemsel olarak tam oturmadıkça, özgürlüğümü hiç olmazsa tarafsızlık şeklinde muhafaza edebilirim.

Bu nedenle, olası bir özgür yaratık olarak görevim, salt düşünerek ve yalnızca düşünmek vasıtasıyla, içsel fiillerle kendimi bulmaktır. Sağduyu adına, gerçekliğin kesinliğini tam olarak elde edip, kendi varlığıma dair kesinlikle birleştirebilmem için, başka her şeyden kurtulmam gerekir. Bu amaç-

la da, peşin hükümleri oluşturan zeminden, yani herkes tarafından sorgusuz sualsiz kabul edilen "normalliklerden", evrensel şüpheciliğimi kullanarak kurtulmalıyım. Düşünmeyi talim etmeliyim. Ama bu düşünmenin içinde anlamlı inançlar olmamalıdır, zira bunlar, bir daha bırakmamacasına sarıldıkları düşüncenin yolunu şaşırtırlar ve tümüyle netleşmesini sağlamazlar.

Descartes, olası özgürlüğü tespit ettiği, bu fikriyle ilgili olarak, kendisinden emin ve kibirli bir şekilde konuşabilmektedir. İnsandaki diğer özellikler, birer sureti olarak yaratıldığımız tanrı karşısında, zayıf, sonlu ve sınırlıdır: "Bir tek irade ya da seçme özgürlüğü vardır. Bunu kendimde çok belirgin bir şekilde tecrübe ediyorum. Zira aklıma getirebildiğim en muhteşem fikir, aynı zamanda en mükemmel fikir, tanrının bir sureti ve aynı zamanda bir benzetmesi olduğum fikridir." Özgürlüğü meydana getiren husus, "istersek aynı şeyi, istemezsek de farklı şeyleri yapabilme olanağımızdır. Demek ki, onaylayabilir ya da reddedebiliriz, riayet edebilir veya kaçınabiliriz. Bir başka deyişle, aklımızın bize, yargılanmak üzere sunduklarını, onaylamak ya da reddetmek konusunda... öylesine angaje oluruz ki, hiçbir harici etki altında olmadığımızı kabul ederiz." (A.T.VII, 57).

Descartes, karar verme özgürlüğünü bu kadar ileriye götürerek, insanın, düşünürken her şeyden vazgeçebileceğini, her şeyi devre dışı bırakabileceğini ifade eder. Öyle ki, her şey sallanır olmaya başlar. Bu tür bir düşünme tarzıyla, geniş, ama belirsiz ve hâlâ boş olan bir özgürlük sahası elde edilir. Bu boş sahanın doldurulması ise ancak şu şekilde olur: Düşünen kişi, kendi varlığının tarihsel yapısına ve transandans ile olan alakasının gerçekleştirilişine adım atar. Descartes

yalnızca zorlayıcı kesinliği elde eder ve bunun içeriği, su götürmez değildir. Çevreye yönelik olma fikrindeki zaafı, bu husus oluşturur. Bu zaafı şöyle tanımlayabiliriz:

a) *Karar verme özgürlüğü*, içeriğin berraklık ve netliğine bağlıdır tamamen. Eğer bu içerik mevcut değilse, berraklık ve netlik de yoktur ve böylece, özgür bir karar verilemez. Gerçeklik yalnızca berraklık ve netliğin mevcut olmasına bağlı değildir. Bunlara karşılık gelen içeriğin yapısına, kökenine ve kendisini kanıtlama şekline de bağlıdır. Bu içeriği kabul etme şeklim, onu algılama ve sahiplenme tarzım; işte asıl köken budur. Berraklık ve netlik ise, ancak bu aşamadan sonra gelir ve gerçekliğin vazgeçilmez birer koşulu olurlar. Karar vermede tarafsız kalma durumu da, karar verme hakkından feragat etme anlamındaki, boş bir noktadan ibarettir yalnızca.

b) *Salt düşünme;* her şeyden azat edilmiş biçimde olup, çevreye dönüklük anlamıyla sınırlı değildir artık. Daha ziyade, insanın bütünsel varlığından ayrılmıştır şimdi. Salt düşünme gitgide, hayatın gerçeklerine olan bakış açısını yitirmekte, bu serbest düşünmenin konumu, giderek daha izole hale gelmekte ve içeriğini yavaş yavaş kaybetmektedir. Bu istikamette ilerleyen insanın kendi varlığı da, kavrayışı sağlayan, çevreye yönelik bir etken olmaktan çıkar.

c) Gerek gerçek araştırmaların, gerekse hayatın ta kendisinin gidişatı, çelişkiler göze alındığı zaman bereketli olabilirler. Bunu,çelişkileri onaylamak için değil, onların üstesinden gelebilmek için yapmak gerekir. Ancak daha en başından *her türlü çelişkiden kaçınmayı* amaçlayan kişi, bir boşluk dairesi içinde dönüp durur ve doğru olduklarını kabul

ettiği ifadeleriyle, ebedi gerçekliğe yine de ulaşamaz. Kanıtlarında her türlü hatadan kaçınmaya çalışan Descartes'ın yanılgısı ise, çok ilginçtir. Belki de Descartes, yanılmanın en güzel örneklerindendir. Kendisi zorlayıcı kesinlik için yola çıkmış, ancak salt sağduyu denemesi nedeniyle, gerçekliği yitirmişti.

Özgürlük kuramına göre, Descartes'çı felsefede, içsel fiillerin ortaya çıktığı yerler bellidir: Descartes'ın, yöntemleri, yalnızca bir şeyi başarmak için kullanmasından başka, kendisine de uyguladığı yerlerdir bunlar. Birçok meditasyon, içsel fiillere yönelik yakarışlarla biter. İşte birincisi: "... belli bir tembellik beni alışkın olduğum yaşam tarzıma çeviriyor yine. Bir mahpusun, rüyasında gördüğü özgürlüğün tadına varması, fakat bunun yalnızca rüya olduğundan kuşkulandığında, uyanmaktan ürkmesi ve hoşuna giden hayallerden mümkün olduğunca uzun bir süre boyunca ayrılmak istememesi gibi, ben de, eski görüşlerime dönüyorum ve uyanmaktan korkuyorum..." (A.T.VII, 23). İkinci meditasyon: "Ancak insan, içinde kök salan fikrin alışkanlığından o kadar kolay kurtulamaz. Bu nedenle burada durmayı uygun buluyorum. Zira bu şekilde, yeni edindiğim bilgiler, uzun bir tefekkür neticesinde, hafızamın derinliklerine kadar kazınabilirler." (A.T.VII, 34). Dördüncü meditasyon: "Öte yandan bugün, hiçbir zaman yanılmamak için, nelerden korunmam gerektiğini öğrenmekle kalmadım. Aynı zamanda, gerçekliğe ulaşabilmem konusunda, ne yapmam gerektiğini de öğrendim. Zira ona gerçekten de ulaşacağım. Yeter ki, tam olarak ikna olduğum konulara iyice vakıf olayım ve bunları, karmaşık ve karanlık bir şekilde algıladığım diğer konulardan ayırabileyim." (A.T. VII, 62).

Bu içsel fiiller, zekânın kendisine yönelik hareketlerinden başka bir şey değil aslında. Bu fiiller, düşünme tarzının temizlenmesini, talimi ve berraklık ilkesini hedef alırlar. Ama yine de, hangi yöntem söz konusu olursa olsun, felsefenin çevreye dönüklüğünü ifade eden, bir şeyler de var bunların bünyesinde. Çünkü bu çevreye dönüklük, bilim dallarında olduğu gibi, bir şeyi yöntemsel olarak kavrama hedefini gütmez. Daha ziyade, bilmek suretiyle, bizzat felsefenin çevreye dönüklüğünü, gerçekliğe ulaştırmak ister.

Zeminsizlik ve zemin

Descartes'çı şüphecilik, akılcı kesinlikte kuşkuya yer olmadığının, temin edilmesi denemesidir. Ama bu şüphecilik aslında daha fazlasını yapar. Bir tahmin denenir ve yaratıcı olarak, kötü niyetli bir yalancı tespit edilir. Şüphe burada en radikal boyuta ulaşır. Bir an için, varlığın zemininin yok olma olasılığı belirir: Eğer zorlayıcı kavrayışın berraklık ve netliği, kesin olarak güvenilir değilse artık, akılcı kesinlik de artık zemin olamaz. Sağduyu sorgulanır hale gelir. Felaketi, Descartes'ın bunları gerçek anlamda değil, deneme olarak düşünüyor olması önler. Deneme niteliğindeki kabulleri gerçek inancı haline getiren insanlar, yalnızca sağduyuya olan güvenlerini yitirmekle kalmazlar, aynı zamanda, sağduyudan başka basacak yerleri yoksa, ayaklarının altındaki sağlam zemini de kaybederler. Bu durumda, sahtekar yaratıcı figürüne de gerek yoktur, yeter ki, çok anlamlılığı sınır tanımayan ve yanıltıcı olan eseri, yani dünya, biricik gerçek olarak ayakta duruyor olsun. Aynen, Nietzsche'nin fikirlerinde olduğu gibi.*

* Bkz. Nietzsche hakkındaki yazım, Berlin 1936, s. 160 ilh., 194 ilh., 256 ilh. vs.

Descartes, kendi içindeki akılcı kanıtları yetersiz görüp, bunları daha derin bir sebepten dolayı onaylamak isterken, felsefi açıdan sıra dışı bir çalışma yapmıştır. Bir an için, akılcı kanıtları, akılcı olmayan bir şekilde birleştirme bilincine uymuştur, ancak bu fikir çabucak, salt akılcı bir şekilde gerçekleştirilen, zorlayıcı bir düşüncenin içinde kaybolmuştur. Descartes, akılcı kanıtların akılcı olmayan kaynağını, münazaranın akılcı yoluyla ortaya çıkarmak istemiş, ama bu şekilde onu gözden kaybetmiştir. Sağduyuyu sorgulaması, sağduyunun sağlam zemini üzerinde olmuştur. Ve sonuçta da, yine bu zemin üzerinde kalmıştır.

Descartes, temel düşüncenin, matematik ve diğer bilimlerdeki akılcı kavrayışın kanıtlarıyla olan ilişkisini tamamen netleştirince, ilk önce, kesinliğin iki farklı türünü birbirinden ayırmak ve gerçekleştirmek zorundaydı. Daha sonra, bu kesinliklerin bir tanesi, yeni, her tür kısmi bilimsel kavrayışı aşan bir şekilde, diğerinin üzerine inşa edilmeliydi.

Gözlemlendiğinde, Descartes'ın gerçekten de, iki farklı kesinlik tanımı yaptığı görülebilir. Geliştirdiği tanrı fikri doğrultusunda şöyle der: "Tanrının var olduğuna dair inancım, en azından, matematiksel gerçeklere yönelik inancımın, şu ana kadar sahip olduğu kesinlik derecesine sahip olmalıdır." (A.T.VII, 65-66). Ve tanrının varlığına dair kanıtları, geometrik bilgilerin kanıtlarıyla kıyasladığında, şöyle yazar: "Mükemmel bir varlık hakkındaki fikrimi tekrar gözden geçirdiğimde, çok *farklı* bir şekilde şunu anladım ki, aradığım varlık, bu varlık hakkındaki fikrimde gizliydi. Hatta o kadar belirgindi ki, üçgenin üç tane iç açısının, 180 dereceye eşit olduğu fikrinde olduğu kadar, *hatta daha fazla kanıtla* karşılaştım." (A.T.VI, 36). Fakat matematiksel bilgilerin kesin

kanıtlarından daha fazla kanıt nasıl elde edilebilir? Bu herhalde bildiğimizden farklı bir şey olmalıdır. Descartes, temel düşüncesi sayesinde, öyle bir kesinlik elde etmeye çalışır ki, aşılması olanaksız olarak bilinen matematiksel bilgilerin kesinliği dahi, ancak bununla nihai kesinlik haline gelmektedir. Buradan anladığımız kadarıyla, Descartes'a göre, matematiğin zorlayıcı kesinliğinde, tanrının ve benim kendi varlığımı işaret eden, zorlayıcılık eksiktir. Descartes bakışını, akılcı olmayan bir kesinliğe çevirmektedir anlaşılan. Burada akılcı kesinliğin temelini atmaktadır. Ona göre, zorlayıcı kesinliğin öncesinde, zorlayı olmaktan daha fazlasını ifade eden bir kesinlik yatmaktadır sanki. İnsan, matematik ve diğer bilimlerdeki nesneleri, salt akılcı kanıtlara yönelik olarak gözlemlemekten vazgeçmelidir. Böylece, farklı bir kesinliğin zemini üzerinde, nesneleri yeniden kavramaya çalışmalıdır. Descartes, aklın zorlayıcı kesinliğinin önüne, var oluşa dair kesinliği koymuştur dersek, fazla ileri gitmiş oluruz. Zira birincisi olmadan, ikinci akılcı kesinlik de zeminini yitirirdi. Descartes'ın fikirleri ilk başta bu yönde olsalar da, çok geçmeden, akılcı, tartışmaya açık, kanıtlayıcı olurlar ve sonra, olası var oluşla ilgili içeriklerini de yitirirler. Descartes, deneme mahiyetli olarak kuşkulandığı akılcı kesinliğin zeminini, felsefi bakımdan, yine bu akılcı kesinliğin kendisinde bulmuş ve onu aslında hiç terk etmemiştir.

II. YÖNTEM

Descartes'ın temel düşüncesinde, prensiplerin var oluşları kanıtlanıyordu. Buradaki amaç, doğruluğundan kuşku duyulmayan, zorlayıcı kesinliğe varmak idi ve her şey, bilinçli yönteme bağlıydı. Descartes felsefesi gerçekte, daha temel düşünce keşfedilmeden önce, yöntem olarak ortaya çıkar ve sonra, söz konusu temel düşünceyle birlikte, yöntemin temelini oluşturur. Buna göre, ağırlık yöntemdedir, içeriklerde değil. Kavrayış içerikleri değil, kavrayışın kendisi asıl konuyu oluşturur.

Descartes'ın çağdaşlarını ve ondan sonra gelen insanları etkileyen yenilik, yöntemin ana konu haline getirilmesi ve bu şekilde bütün felsefenin temelini oluşturmasıydı. Descartes, salt yöntemiyle kazanmayı umduğu şeyler hakkında, büyük hayallere kapılmıştı. Kendisinden sonra gelen dönemlerde, bu yöntemle elde *edileceği* düşünülen şeylerin hayaline kapılmış olanlar, onunla gerçekten elde *edilen* şeyleri gözden kaçırmış ya da unutmuşlardır. Bugün dahi, bu yöntemin aslında ne anlama geldiğini sormak ve incelemek gerekmektedir.

1. KONU OLARAK YÖNTEM

Yöntem bilincinin oluşması

Descartes, düşünülen ve söylenen şeylerin çeşitliliğinden sıkılmıştı. Bunları, hedefi olan ölçütle, yani zorlayıcı kesinlikle mukayese ettiğinde, o ana kadar, doğru ve yanlışın güvenilir bir şekilde ayırt edilmemiş olduğunu anladı. Bu nedenle hedefe varılamıyordu ve her türlü zenginliğe rağmen, kargaşa hakimdi. Zira yöntemler olmadan, gerçekler ancak tesadüfen elde edilebilirdi. Dolayısıyla kesinliklerin gerekçeleri cılız olur ve gerçeklere, tam manasıyla sahip olunamazdı. Bu nedenle Descartes, başarılı bir felsefenin ilk ön koşulu olarak, anlaşılır bir yöntemin, bilinçli olarak uygulanmasını görmüştür. Kendisinden önce bu tür bir yöntemin henüz bulunmadığını ve asıl görevinin, bunu yaratmak olduğunu düşünmüştür.

Descartes önce *farkına varmadan*, sonra *bilinçli* olarak, yönteme başvurmuştur. Nihayet yöntemi asıl *konu* haline getirmiş ve böylece felsefesini başlatmıştır.

Biyografik* açıdan baktığımızda, Descartes, kesinlik konusundaki ilk deneyimlerini matematik alanında kazanmıştır. Sonra evrensel bir kesinlik ile ilgili araştırmaları ve tespitleri gelmiştir. Bu evrensel kesinlik, o zamana kadar birbirinden ayrı olan bilgi sahalarını –ister matematik alanındaki bilim dallarını, isterse de, bütün bilimleri– birleştirecek ve

---

* Bu kitapta, Descartes'ın düşüncelerinin biyografik gelişimi, dikkate alınmamaktadır. Bkz. Henri Gouhier, La pensée religieuse de Descartes, Paris 1924 ve Gilson, Etudes sur le role de la pensée médiévale dans la formation du systeme cartésien, Paris 1930, s. 281.

bunlara hakim olacaktı. Yöntemsel şüphecilik denemesinin doğuşu, ancak daha sonradır.

Deneyimlerinin yöntemsel kökenini en son kazanmıştı ve buradan hareket ederek, yola ters yönden çıkmıştı. Şüpheciliğinden, varoluşla ilgili ilkelerinin, su götürmez nitelikteki temel gerçekleri ortaya çıkıyordu. Bu varoluş ilkeleriyle, kavrayış için gerekli olan hareket sahasına sahip oluyordu ve bu ilkelerin kesinliğini ve yöntemin işleyişini birbirinden ayırmak mümkün değildi. Kapsamlı evrensel yöntemin içinden, evrensel matematik ve bu evrensel matematiğin içinden de, özel bilimler doğmaktaydı. Bununla birlikte, yöntemde mevcut olan ilkeler doğrultusunda, dünyanın, genişlemiş olan ve düşünen maddenin idraki oluşmaktaydı.

Felsefe ve matematik

Görünüşe göre, Descartes'ta matematik hep ön planda durmaktadır ve biyografik açıdan bakıldığında, matematiksel kesinlik deneyimi, başlangıcı oluşturur. Bu durumda sorulması gereken soru şudur: Acaba Descartes'çı felsefe tarzının kökeni, matematiğin, felsefi spekülasyona etkisinden mi kaynaklanmaktadır (matematiksel düşünme tarzının, felsefi spekülasyona uygulanmasından mı yani)? Yoksa tam tersine, gerçek anlamda felsefi bir kökenden kaynaklanan yaratıcı etki, acaba matematiğe de mi uygulanmıştır?

Matematik her zaman önceliğe sahiptir. Matematiksel kavrayış deneyimleri, Descartes için, felsefi kavrayışın ve aslında her türlü kavrayışın da örneğini ve istikametini teşkil etmişlerdir. Bunun sebebini (manevi gelişiminin biyografik sürecinin yanı sıra), kendi idrakini hep matematiksel idrakle

kıyaslamasında, kendisinden istendiğinde, temel düşüncesini Öklid tarzında kanıtlamaya çalışmasında aramak gerekir belki (Meditasyonlara yönelik ikinci itirazlara cevap: A.T. VII, 160 ilh.). Matematiğin yüksek değeri sıkça ifade edilmektedir: "Bu durumda, daha önce mevcut olan bilim dallarından, yalnızca aritmetik ve geometri arta kalır ve ilkemizin gözlemi, bizi bunlara doğru yönlendirir." (A.T.X, 363).

Ancak matematiğin önceliği mutlak değildir. Matematik bir yol göstericidir, ama bu felsefenin kökenini teşkil etmez.

Matematiği bu felsefenin kökeni olarak görenler, öncelikle Descartes'ın, matematikçilerle arasında, felsefi anlamda mesafe koyan sözlerinden ve salt matematikçileri hakir görüşünden dolayı, şaşkınlık içinde kalırlar. Zira Descartes şöyle der: "Gerçekten de, yalın rakamlarla ve hayal edilen şekillerle haşır neşir olarak, bu tür anlamsızlıkların idrakiyle yetinmek, enayiliktir. Aynı şekilde, genelde bilinçli sanatla değil de, tesadüfen keşfedilen yüzeysel kanıtlara... çok fazla kafa yorarak, sağduyunun kullanımını unutmak da enayiliktir." (A.T.X, 375). Bunun dışında, sağduyunun yönetilmesi ile ilgili kurallar konusunda, şöyle der: "Eğer bu kurallar, hesap uzmanları veya geometricilerin, boş vakitlerini doldurmak için çözdükleri aptal problemlerden başka, bir işe yaramaz olsaydılar, benim gözümde hiç değerleri olmazdı..."; Descartes, "vakit geçirmekten" söz eder, matematikten verdiği "örneklerde", "sıradan matematiği kastettiğini" söyler (A.T.X, 373 ilh.). Ancak bu hakir görme, matematiğin *yöntemini* değil, münferit olarak ele alındığında, matematiğin *içeriğini* hedef alır anlaşılan. Descartes, matematiksel düşünme tarzı sayesinde, yöntemsel düşünüş deneyimlerini kazan-

dığını unutmaz. Zira bu deneyimlerle, *her türlü* idraki şekillendirmek ve kesinlik haline getirmek istemektedir. Ancak matematiksel idrakin geçerliliğini de, mantıksal ve metafizik olarak, çevreye dönüklük bakımından ortaya koymak ister. Bu çevreye dönüklük bağlamında, matematiğin içeriği, kendi kendine anlam vermeye çalışsa bile, hemen hemen hiçliğe indirgenmiş olur.

Descartes olgun felsefesinde, *matematiksel* ve *felsefî* idrak *ayrımını,* altını çizerek yapmaktadır: "Fark şudur ki, geometrik ifadelerin kanıtlanması için kullanılan temel kavramlar, herkesçe kabul görür, çünkü bunlar, düşünsel anlayışla bire bir örtüşürler. Öyle ki, burada dikkat edilmesi gereken ana konu, doğru sonuçlara ulaşma gayretidir... Tam tersine, metafizik konularda ise, ilk kavramların berrak ve birbirinden farklı olarak tespit edilmesi kadar zor bir şey yoktur..." (A.T.VII, 157). Ancak bu başarıldığında da –kendisi emindir–, Descartes'ın felsefi kanıtları, "geometrik kanıtlara, kesinlik ve ikna edicilik bakımından eşit, hatta belki üstün bile olacaklardır." (A.T.VII, 4).

Ancak felsefi ve matematiksel düşünme arasındaki bu fark, daha sonra Kant'ta ortaya çıkan fark kadar radikal değildir. Kant, felsefi düşünme tarzını, matematiksel düşünme tarzındaki kavramlardan, kavramların görünür yapıları nedeniyle, ilke olarak ayırmıştır (Salt sağduyunun eleştirisi, 2'nci baskı, s. 740 ilh.). Descartes'ta, "sentetik" ifadeler (Öklid yöntemine göre), felsefi anlamda da kullanılabilir. Ancak ilkelerin kendileri de, "analitik" yöntemlerle, tam inandırıcı hale getirilmedikçe, bunların ikna kabiliyetinin az olduğunu düşünür. Bu yapıldığında ise, Descartes'a göre de, Öklid ifadeleri, doğru ve zorlayıcı olurlar. Bu nedenle, Öklid ifade-

lerini seçtiklerinde, yalnızca Descartes'ın takipçilerinin –örneğin, Spinoza, Wolff vs.– hatalarına parmak basmak, doğru olmaz. Zira bunu Descartes'ın kendisi de denemiştir. Windelband şöyle der ve Descartes'ın ardından gidenlere haksızlık yapar: "Öğrencileri, Descartes'ın ulaşmak istediği serbest ve yaratıcı ruhsal faaliyeti, Öklid'in geometri ders kitabından çıkartıp, kendi kanıtlarında kullandıkları, sert ifade sistemi ile karıştırmışlardır...; yeni araştırma yöntemi, tekrar gösteri sanatı haline dönüşmüştür." (Felsefe Tarihi, 13'üncü baskı, s. 332). Windelband, neredeyse Descartes'ın kendisini de suçlamaktadır, ancak söyledikleri zaten hatalıdır, zira araştırma sürecini ve ifade tarzını, keşfi ve gerekçeyi, yani birlikte olması gereken hususları, birer tezat olarak gösterir.

Yöntemin tanımlanması

Descartes'ın yöntemindeki kesinliği sağlayan iki husus vardır. Birincisi, kuşku duyulması söz konusu olmayan ilkelere dayanıyor olmasıdır, ikincisi ise, bu ilkelerden kaynaklanan ve en az onlar kadar kesin olan gerçeklerdir. İlk yolla, *içgüdüsel* kesinlik ortaya konur. Bununla, daha fazla gerekçelendirilemeyen konunun bizzat kendisi ilke halini alır. İkinci yol da, bu içgüdüsel ve berrak ilkelere uygulanan *tümdengelimdir.* Bu yöntemin anlamı, Descartes'a göre, müteakip üç temel karakterle vasıflandırılır:

a) *İçgüdüde* düşünmenin berrak ve net olmasını sağlamak istiyorsak, anlamca görünür olan bütün resimleri devre dışı bırakmamız gerekir. Anlamlı algı içerikleri ve bunlara dayandırılan tahayyüller, ucu bucağı olmayan *özelin*, dikkat dağıtıcı bir çeşitlilikte ve belirsizlikte olmasını sağlarlar. Bir tek düşüncenin kendisi, içgüdünün kanıtlanması suretiyle,

gerçekten idrak etmek anlamına gelen ve içinde bütün gerçek bilgileri barındıran, tek noktaya ulaştırır bizi.

b) Gerçekler, ancak şu durumlarda ikna edici olurlar: Ya basit ilkelerde olduğu gibi, analitik yol kullanılınca, ya da, sentetik yol kullanılıp, ifadelerden başka ifadeler çıkarılınca. Bu demek ki, gerçek, hiçbir yerde izole edilmiş olarak beklemez ve tesadüfen bulunması mümkün değildir. Ayrıca hiçbir zaman, yalın ve tek başına tespit edilemez. Gerçeğin ikna ediciliği, analizlerin ve tümdengelimlerin oluşturduğu zincirlerdeki yerinde mevcuttur sadece.

c) Bilginin bir tek temeli vardır –düşünmenin öz kesinliğidir bu. Bu doğrultuda, eğer yalnızca *bir tek* bilgi, *bir tek* yöntem varsa, görevimiz, her türlü bilgiyi, *bir tek* bilimin yöntemiyle, yani evrensel kavrayışla, ortaya koymaktır. Bu bilim, bilgileri, hâlâ karmaşık olan bir çeşitlilik içinde düzene sokma amacını gütmez. Onun hedefi, arzu edilen bilgiyi üretebilecek olan, yöntem vasıtasıyla, her türlü idrake vakıf olmaktır. Var olanın salt sistematik olarak sınıflandırılması değil, yöntem olarak, akılcı bir çalışma söz konusudur. Bu yönteme sahip olunduğunda, menzildeki her şeye, idrak vasıtasıyla hükmedilebilmektedir. İnsanın menzilinde olan her şeye götüren anahtar işte budur.

Descartes'ın yöntemsel bilincinin temel hatları şunlardır: Su götürmez kesinlik, tek evrensel yöntemde birlik, çalışmalara hakim olunmak suretiyle elde edilen idraklerde, sınırsız olanaklar. Bunları tek tek inceleyelim.

1- İçgüdü

Nihai, su götürmez idraki sağlayan şey, gözle görünen,

algılanması mümkün olan, hayal edilmesi olanaklar dahilinde olan (imaginatio için çalışan) şey değildir. Descartes'ın, yakalanmalarına içgüdü ismini verdiği, berraklık ve netliğin ta kendisidir bu: "İçgüdü dediğimde anladığım şey, duyuların, çeşit çeşit değişen tanıklığı değildir... dikkat kesilmiş olan ve yalın haldeki ruhun, basit ve ayırt edici idrakidir. Öyle ki, idrak edilen konu hususunda, hiçbir şüpheye mahal kalmaz. Bunun bir başka şekli de, sağduyudan gelen idraktir." (A.T.X, 368). Bu içgüdünün varlığını kanıtlayan örnekler şunlardır ki, "Herkes ruhu vasıtasıyla, var olduğunu, bilinci olduğunu, üçgenin yalnızca üç kenarının bulunduğunu vs. kavrayabilir. Bu tür örnekler sanıldığından daha çoktur." (A.T.X, 368).

Descartes'ın defalarca, üstüne basa basa tekrarladığı bir husus vardır. Duyularımızı ve tahayyüllerimizi yenmeliyiz. Böylece, içgüdünün saf ilkelerini yakalayabiliriz. Belli bir nesneye, münferit bir imaja takılıp, kalmamalıyız. İçgüdünün hedefine ulaştıran, şekillerin, varlıkların, kök olguların temaşası değildir, kavranan nesnelere sarılış değildir. Algılanan her şeyin kesinliğinden kurtarmalıyız kendimizi. Böylece bütün nesnelere, ilkeleri vasıtasıyla hakim olabiliriz. Yalnızca düşünülenle alakalı olan içgüdü konusunda, görünenlerin üstesinden gelinmesinin önemi bakımından, Descartes'ın, analitik geometriyi icat etmesi, en büyük teyittir aslında: İmajların görünümleri bir yandan geometrik şekiller, öte yandan da rakamlar olarak ortaya çıkmaktadırlar. Cebirde, belli bazı rakamların görünümünden sıyrılış başlamıştır bile. Analitik geometride ise, bu imajların tümünden sıyrılma söz konusudur. Böylece hem geometri, hem de aritmetik için aynı anda geçerli olup, bunlara hükmetmeyi sağlayan temel konu ve çevreye dönüklük, idrak edilebilir. Analitik geometri, yani

doğrular, yaylar ve yüzeylerin, bir koordinat sistemi dahilinde gösterilmesi ve bunların denklemler vasıtasıyla ifade edilmesi olayı, bütün geometrik görünümlerin, cebirsel verilere dönüştürülmesine olanak sağlar. Duyularla algılanan görünümler, soyutlukla mağlup edilir ve bu soyutluk, bu görünümlere aynı zamanda hükmeder de. Öyle ki, onları algılayan kişinin seçimine göre belirlenen, özel şekillerde ifade edilebilirler.

Descartes, bir taraftaki içgüdü ve öte taraftaki berraklık ve netlik arasında, temelde bir eşitliğin olduğunu ileri sürer. Descartes'a göre, içgüdünün kaynağı, berraklık ve netlik ile sınırlanır. Bu görüşü, örnek verirken, daima matematiksel kanıtlar göstermesinden güç alır. Bu kanıtlarda geometriyi ve cebri birleştirip, analitik geometriyi oluşturur. Neticede, her türlü imajın üstesinden geldiğini düşündüğü, bir noktaya gelir. Matematikte bugüne kadar tartışıla gelen bir konu şudur: Matematiksel kesinliğin, görünümsel anlamdaki ana teması nedir? Böyle bir ana temaya aslında ihtiyaç var mıdır? Descartes, bu tür, görünümsel bir ana temanın gerekliliğini hep reddetmiştir. Tam tersine, asıl bu ana tema olmadığı zaman, yani ana temanın, saf berraklık ve netliğe dönüştürülmesi durumunda, idrake götüren adımları atabileceğini düşünmüştür. İdrakin kaynağı, berrak ve net imajlardan değil, berraklık ve netliğin kendisinden ibarettir ona göre.

Descartes'ın "içgüdü" kavramıyla ilgili olarak, bu kavramla ifade edilmek istenen şeyin, aslında var olup, olmadığı ve onu temel alınca, sonucun ne olacağı sorulmalıdır:

"Berrak ve net" ifadesinin berrak olabilmesi için, *bir şeyin* berraklığı ve netliği söz konusu olması gerekir. Yoksa hiçbir şey ifade etmez. Descartes, iki şeydeki berraklığı birleş-

tirir: Birincisi, görünümlerden meydana gelen, şimdiki zaman içinde düşünülür. Bu ister bir nesne olsun, isterse köken, isterse de şifre vs. İkincisi de, bir ilişkinin veya şeklin, akılcı anlamıdır. Burada görünümlerden eser yoktur artık.

Descartes'ın gözden kaçırdığı bir husus, henüz berraklık ve netlik içermeyen kesinliklerin de var olduğu gerçeğidir. Bu konuda kendi felsefesinin temeli, en güzel örneği teşkil eder. Gerçi "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesi kesindir. Ama o kadar belirsizdir ki, bu bilginin kaynağı ve içeriği ile ilgili, her türlü berraklık ve netlikten yoksundur. Descartes iki şeyi karıştırmıştır. Daha sonsuza kadar gelişme olasılığı bulunan ve anlam taşıyan şimdiki zamanın imaj kesinliğini ve belirsiz anlam ve boş şekilleri olan ifadelerin, akılcı kesinliğini.

İlk gerçeklikle ilgili bu karışıklığın sonuçları önemlidir: Descartes, uygulama esnasında dikkatini, "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesinden kaynaklanan sözlerinin, zorlayıcı geçerliliğine yöneltmiştir yalnızca. Ancak derindeki anlamı ve ilk kesinlikte gizli olan olasılığı neredeyse görmeyip, kaybetmiştir. Buna paralel olarak, her yerde gördüğü soyut kavramları (bunlara fikirler der), kendi kendilerine yeter olan, gerçekler olarak algılama eğilimindedir. Fikirleri yakalayınca, nesnelerin kendilerini de yakaladığını sanır.

Ancak bütün zayiata rağmen, "içgüdünün" başlangıcında, sağduyunun zorlayıcı kesinliği elde edilirken ortaya çıkan ve duyular devre dışı bırakılırken görülen, platonik bir ivmenin zerreleri mevcuttur. Her yerde olduğu üzere, Descartes burada da, felsefi kökenle işe koyulmaktadır. Oysa bunun gerçeği farklıdır. Descartes bir anda, zorlayıcı sağduyu içeriğinin özelliklerinden dolayı, gemisini karaya oturtur.

2- Tümdengelim

Bu kavram Descartes'ta, "kesin olarak tanımlanmış olan başka, belirli nesnelerden, zorunlu olarak çıkartılabilen her şey", anlamına gelmektedir. Bu, "her adımını içgüdüsel olarak, tek tek atan düşünme tarzının, sürekli ve kesintisiz hareketidir." (A.T.X, 369). Descartes'a göre, "yöntemin temel sırrı", "en basit" olana sızmak ve oradan hareket ederek, diğer her şeyi buradan çıkartmaktır. Basit ilkeler, Descartes'ın gözüne berrak ve ikna edici olarak görünürler. Bunlardan çıkartılarak elde edilmiş olan diğer her şey de, bir tümdengelim zinciri içinde bulunur. Burada da, çok net olmayan bir şeye rastlanmaz pek (A.T.IX, Bölüm 2, s.2).

Yöntem, nesnelerin –kategorilerden oluşan bir yapı içinde– basit olarak düzene sokulması anlamına gelmez (A.T.X, 381). Yöntem yan yana koymaz, birincinin içinden ikinciyi çıkartır. Aynı zamanda kendi ürettiklerini tanır. Skolastikte uygulanan, nesnelerin hiç durmadan ayırt edilmesi olayı, büyük bir oranda gereksiz olmuştur. Kanıttan kanıta götüren bu yolda, sonsuz bir çeşitliliğin düzene sokulması değil, ruhsal faaliyet vasıtasıyla, bu çeşitliliğe hakim olunması söz konusu olduğu için, o zamana kadar ayrılmış olan, çok sayıda kavram kaybolmuştur. Descartes'ın, daha önce ayrı olarak telakki edilen kavramları eşitlediği "sive", buradan kaynaklanır (örnekler için bkz. Eucken, Felsefi Terminolojinin Tarihi, Leipzig 1879, s.88). Bir zorluğu, "distinguendum est" demek suretiyle yenme tarzı, Descartes tarafından hakir görülmekte ve pek uygulanmamaktadır.

Descartes'ın savunduğu yöntem, tuhaf bir alaca karanlık içinde durmaktadır. Bu yöntem bir şekilde, "yeni bi-

limin" anlamına uygundur. Bu anlamı, zamanında Galile de tam manasıyla idrak etmiş, parlak başarılarıyla bu görüşü gerçekleştirmişti. Kant, daha sonra şöyle ifade edecekti bu görüşü: Yalnızca, yapmaya muktedir olduğum şeyleri idrak ederim. Bunun anlamı şudur: Düşünsel taslaklarla, olasılıkların model olarak yapılandırılmasıyla, bir hipotez oluşturulur. Bu hipotezin sonuçları, deneyimlere göre, ölçme yoluyla gözden geçirilebilir. İdrak etme süreci, yöntemin bereketlendiği harekettir. Zira burada her taslak, gerçekliğin göz önünde bulundurulması şartıyla, sonuna kadar, tecrübelere dayanan doğrulamaya tabi tutulur. Bu doğrultuda, yöntem kendi sınırlarını da çizmiş olur, çünkü yalnızca, kendi yapısıyla doğrulanabilen taslaklara müsaade eder. Ayrıca, yöntem sayısal matematiksel yapılara bağlıdır, zira yalnızca ölçümlerle, kesin doğrulamalar elde etmek mümkündür. Deneyimlere başvurulup, kontrol edilmedikçe, hiçbir taslak, ayırt edici olarak vasıflandırılmaz.

Descartes bu yeni bilimi kavramıştır, zira deneylerin yapılmasını talep eder. Bu konuda Bacon'dan çok daha net görür, ama Galile'den de, çok geridedir. Descartes'a özgü olan tuhaflık şudur ki, Batı Dünyasının manevi tarihinde, önemli bir dönüm noktası anlamına gelen bu yeni yöntemi, yalınlığı içinde muhafaza etmemiştir. Onu daha ziyade, tekrar eski, dogmatik yapılı düşünme tarzıyla uygulamaya koyulmuştur. Yöntemi, doğrulanması mümkün olmayan bir taslak olarak, kendisine yeterli olan bir yapı olarak, kendisini var oluşun idraki olarak gören, dogmatik berraklık ve netlik olarak tanımlayıp, bu şekilde kullandığı her yerde, bu durum ortaya çıkmıştır. Descartes'çı yöntemin bu yüzü,

Maritain'in zeka dolu teziyle, isabetli bir şekilde tasvir edilir.* Buna göre Descartes, insani idraki, meleklerin idrakiyle karıştırmaktaydı. Meleklerin idrakini, Thomas von Aquino tanımlamıştı. Meleklerin idraki içgüdüsel idi. Doğuştan geliyordu ve nesnelere bağımlı değildi. Descartes yanılgıya düştü ve insani idraki, bu örneğe göre onarmaya çalıştı. Ancak insani idrak içgüdüsel değil, çözümleyici idi, doğuştan gelmiyor, tecrübeye dayanıyordu, bağımsız değil, nesneye bağımlıydı. Ama Descartes'ın yönteminin bir başka yüzü daha vardı ve bu yüz, kendi kendisiyle çelişki içindeydi. Maritain'in söyledikleri, bu ikinci yüzü tanımlamıyor: Descartes yalnızca içgüdüyü değil, tümdengelimi de bilir, sadece doğuştan geleni değil, deneyimleri de dikkate alır, salt tasarlanan yapıdaki nesnelerden bağımsız olmayı değil, gözlem yapmak suretiyle, gözden geçirilenlerin doğrulanmasını da kabul eder.

Descartes'ın, yöntemi duyulardan, inançlardan ve deneyimlerden ayırmasının ya da onları tekrar bir araya getirdiğinde oluşan belirsizliğin *neticeleri*, şunlardır:

a) En önemlisi şudur ki, Descartes, düşünme ve inanış ile düşünme ve fiziksel varlıklar alemi arasındaki bağlantıyı, radikal bir biçimde ortadan kaldırdıktan sonra, bu bağlantıyı tekrar kuramaz. Oysa bunu hep elinde tutmak ister.**

Bunu, matematik alanındaki ve fiziksel varlıklar âlemindeki nesneleri, iki değişik şekilde algılamasıyla göstermek mümkündür. Saf sağduyusuyla (zekâsıyla) ve ina-

---

* Maritain, "Trois Réformateurs, Luther, Descartes, Rousseau." Paris 1925.

** Bu konuda bkz. Goldbeck, "Descartes'ın Matematiksel Bilim İdeali" 1892 ("İnsan ve Dünya Görüşü" adlı kitapta yayınlanmıştır. Leipzig 1925, s. 296. ilh.)

nışlarıyla (hayal gücüyle). Bu ikincisi, fiziksel varlıklar âlemindeki gerçekliğin içsel şekli (tahayyül) olabileceği kadar, dış şekli (duyusal inanışlar) de olabilir. Salt düşünme tarzı her ikisini de devre dışı bırakıp, konuyu yalnızca yalın sağduyu (zekâ) ile kavramak ister. Duyuların tespit ettiği düz bir çizgi yoktur. Düşüncedir onu kavrayan. Demek ki, yapısı itibariyle, bu çizgi, duyusal değil, düşünseldir. Ayrıca fiziksel varlık, "salt düşüncede" var olduğu şekilde vardır. Bunu, mum örneğinde göstermek mümkündür. Mum, katı, sıvı ve gaz halinde mevcut olabilir: "O halde yapabileceğim tek şey, şunu itiraf etmektir: Mumun vasıflarını tahayyül ile değil, düşünme yoluyla idrak edebilirim ancak." (A.T.VII, 31). Bu doğrultuda kanıtlanmıştır ki, "aslında fiziksel varlıklar dahi, duyular ya da hayal gücü ile değil, sadece ve sadece sağduyu ile kavranabilirler." (A.T.VII, 34).

Bu durumda, duyuların ve hayal gücünün, idrak konusundaki rollerini sormak gerekir. Descartes, ruhun bedene "iliştirilmesinden" söz etmektedir (Goldbeck'in bir alıntısı s.298). Hayal gücü müstakil değildir. O, sağduyunun vazgeçilmez bir yardımcısıdır (Gilson Descartes'ı böyle anlar, yorum s.220). Ancak hayal gücü, aynı zamanda ve her yerde, yanılgının kaynağını da oluşturur. Zira ona esir olan kişi, idrak etmez, çünkü serbest düşünemez.

Eğer matematiksel varlıklar –düşüncenin asıl konusu bunlar aslında–, nesnelerin bizzat kendilerinde var iseler, eğer bunlar birer ruh iseler, eğer bunlar aynı zamanda, genleşmiş olan maddenin varyasyonları iseler (zira genleşmiş madde bizzat, ancak ruh olarak algılanabilir), işte o zaman şu soru sorulmalıdır: Acaba ruh duyulara ve duyular ruha nasıl ulaşırlar? İlk başta ortaya konmuş olan tezatların aktarılma şekline

göre, felsefenin derinliği meydana gelir. Bu tezatlar olmadan, hiç bir düşünce var olamaz. İnanışlar ve sağduyu, doğa ve özgürlük vs. arasındaki orta konum, Kant için de asıl konu haline gelmiştir. Ancak Descartes, hayal gücü ve zekâ arasında, kesin ayrım yapar. Daha sonra gerçi, ayrılmış olanlar arasındaki ilişkiyi tamamen yadsımaz, ama bu ilişkiyi kafasında hiç netleştiremez. Buna, önemsemeyen bir tavırla "iliştirilme" der, geçer. Ya da düşünsel bir zorlamayla yalnızca görünüşte çözer. Descartes'ın yöntem bilinci, onu, sorunsuz bir düalizme götürür.

b) İkinci netice: Descartes, salt berraklık ve netliğe o kadar güveniyordu ki (sanki bunlar idrakin ta kendisiydiler), bunları yalnızca matematiksel bağlamda baz almıyordu (Matematiksel bağlamda, yapının herhangi bir noktasının gözden geçirilmesi, düşünceyi yoldan çıkmaktan korur. Bu noktanın vasfının ne olduğu, önemli değildir.). Metafizik ve doğa bilimleri alanlarında da, cüret edip, bir çırpıda düşünmeye koyuluyordu. Görünüşte berrak ve net olan içgüdüsel kesinliğinin dışında, hiçbir kontrol mekanizması yoktu ve böylece, inanılmaz iddialarda bulunuyordu (fizik alanında, psikolojinin incelediği, tutkular teorisinde, ruhun, bir salgı bezinde bulunduğuna dair teoride vs.). Yeni doğa bilimini de kurmak isteyen yöntemine rağmen, düşüncelerine, skolastik üslup sızar tekrar. Salt düşünme yoluyla, metafizik ve doğa bilimi ile uğraşma anlayışının önüne, hemen hemen hiçbir engel çıkmaz. Sırf düşünme yoluyla, gerçek idrakin elde edileceğine yönelik güven duygusu, yeni bir gerekçe ile dile getirilmiş, ancak konu, eskisinden ibaret olarak kalmıştır. Descartes, skolastikçilerin tümdengelim mantığını hakir görse de, temiz, yapıcı düşünmeyi hiçbir surette hor görmez. Ona göre,

daha bu düşünme tarzı oluşturulurken bile, varlık idrak edilir.

c) Üçüncü netice olarak, Descartes, yönteminin temel anlayışı doğrultusunda, her türlü idraki hedef alan, bir evrensel yönteme inanıyordu. Matematiksel düşünce tarzını evrenselleştirmeye çalışıyordu. Bu çaba, matematik alanı dahilinde zeminini kaybetmiyor ve çok sayıda sonuç getiriyordu. Ancak evrensel idrake geçince, hayal alemine girilmiş oluyor ve sonuçlar gelmiyordu.

3- Evrensel İdrak

Descartes'a göre, her zaman sınırlayıcı ve bulanık olan inanışların devre dışı bırakılması, salt düşünme içinde, her türlü idrake göre *aynı* olan şeyi ortaya koyar. İşte bundan dolayı, Descartes'a göre, matematik en iyi, hatta tek eğitim aracıdır. Ruh, matematik vasıtasıyla, gerçeklere alışmayı öğrenir. "Ruhunu bir defa olsun, matematiksel düşünmeye alıştırmış olan bir insan, ruhunun, başka gerçekleri bulma yeteneklerini de oluşturmuş olur, zira düşünme her yerde aynı şeydir." (Cum sit ratiocinatio ubique una et eadem), (A.T.V, 177; Burman'ın Descartes'la olan sohbetinden). Descartes, bu görüşünü başka bir şekilde de ifade eder. "Bütün bilim dalları" için şöyle der: "Bunlar aslında, insani sağduyudan başka bir şey değiller. Bu sağduyu ise, her zaman aynı kalır ve değişmez. Ne kadar çok konuya uygulansa da, bu durum değişmez..." (A.T.X, 360).

Demek ki, her türlü idrak aynıdır. O halde yalnızca *bir tek* yöntem, yani evrensel yöntem vardır. Denilebilir ki, *bir tek* bilim dalı, bütün bilgileri araştırmalıdır. Bunun adı da, evrensel idraktir.

Zorlayıcı kesinliği arzulayan şevk, kesinliği meydana çıkartan yöntemin, aynı zamanda, her türlü idrake hakim olmayı da öğreten bir yöntem olduğu anlayışı karşısında, dozunu iyiden iyiye artırmaktadır. Bu nedenle bu yöntem, "bilim dallarında karşılaşabileceğimiz herhangi bir problemin çözümünün yöntemidir." (A.T.VII, 3). Her bilgi ve her nesne, bu yöntem dolayısıyla, idrakin hizmetine sunulmaktadır. Yöntem, sonsuz olasılıklara sahip olunmasını sağlamaktadır.

Söz konusu şevk, öncelikle bir mevzua değil, yönteme yöneliktir. İnsanın asıl çaba göstermesi gerektiği şey, idrak edilen konu değil, idrakin nasıl gerçekleştiğidir. Bu şekilde, yöntem, konu halini alır. Gerçi bu durumda, yöntemin, nesnel idraki oluşturma vazifesi hâlâ mevcuttur. Ancak uygulamada, yöntem kendi içeriğine dönüşmektedir sanki. Her türlü nesneden uzak bir düşünme tarzı çıkar ortaya. Cevaplanması gereken soru şudur ki, bunun içinde idrak edilebilen bir şey kalmış mıdır acaba? Bunu anlamak için, evrensel idrakin muhteşem programını gözden geçirmemiz gerekir.

Descartes, geometri ve cebrin iç içe olduğu, analitik geometri yolunu açmıştı. Matematiğin bütün özel alanlarını elinin tersiyle iten, tek, evrensel bir matematik bulunmuştu: "İnsan anlıyor ki, matematiğe dahil edilmesi gerekenler arasında, düzen ve ölçü gerektiren her şey vardır. Bu ölçünün rakamlarda mı, şekillerde mi, yıldızlarda mı, seslerde mi ya da herhangi bir başka şeyde mi aranması gerektiği konusu ise, hiç önemli değildir. Öyle belirli ve genel bir bilim dalı var olmalıdır ki, düzene ve ölçüye tabi olan ve herhangi bir özel konuyla sınırlı olmaksızın karşılaşabileceğimiz, her sorunu çözsün." (A.T.X, 378). Bu mantık buraya kadar ikna edicidir ve elde edilen matematiksel idrak, bu mantığın doğru

olduğunu kanıtlamaktadır. Ancak Descartes daha fazlasını ister; her türlü matematiğin, evrensel matematiğin de üzerine çıkmak ister. Dediğine göre, "sıradan matematiği hedeflemez aslında. Tamamen farklı bir bilim dalını kestirmiştir gözüne. Bilinen bilimler, bu bilimin birer parçası değil, ancak birer görüntüsü olabilirler. Zira bu yeni bilim, insani sağduyunun köklerini oluşturan, temeli açığa çıkarmalıdır..." (A.T.X, 374). Descartes bu bilimden emindir. Ona göre bu bilim, diğer bütün idraklerin kaynağıdır ve bu nedenle, "yalnızca insani usullerle nakledilmiş olan, her türlü diğer idrakten daha üstündür."

Gerçekten de, Descartes tarafından harekete geçirilip, bereketli olan, her türlü matematiği kapsayan bir düşünme tarzı vardır. Ancak evrensel matematiği de aşan ve bütün insani kavrayışların evrensel şekli olan bir idrak, bugüne kadar hâlâ çözülemeyen bir problemdir. Belki de mümkün olmadığı için hâlâ çözülememiştir. Bu evrensel idrakin gerektirdiği şey, her türlü özgül imajlardan kaçınarak, yalın bir şekilde düşünmektir. Neticede bulunan ve asıl idraki oluşturan, tek kavrayış içinde ise, artık saf ve bütünsel bir şekilde hareket edilebilmektedir. Bununla ilgili soracağımız sorular vardır:

İçinde evrensel olarak düşünülen durum, aslında hâlâ imajlara has olan bir özellik taşımaz mı? Başka bir ifadeyle, söz konusu durum aslında tamamen boş değil de, geniş çaplı bir tahayyüle yönelik olduğu için, yalnızca göreceli olarak boş olabilir mi? Bu nedenle, elde edilmesi için çalışılan evrensel idrak, bir şeyi kavradığı zaman, hâlâ görünümlere özgü nitelikler de taşımaz mı? Bu idrake içeriğini, kullanılabilirliğini, gerçekliğini veren şey, bu nitelikler değiller mi? Acaba evrensel idrak neticede, çeşitli tahayyüllerin paydasını eşitleyen, kapsamlı bir matematik mi? Öyle ki, bu çeşitli tahay-

yüllerin özelliklerini muhafaza ediyor olsun! Acaba bu nedenle evrensel idrak, hiçbir zaman, gerçek anlamda, her türlü varlığın evrensel idraki olamaz mı?

Her türlü görünümü ve görünümlerle ilgili her türlü bağlamı devre dışı bıraktığımda, acaba boş, yani kayıtsız bir idrake doğru yönelmiş olmaz mıyım? İçi boş olan iletişim şekillerine, lisana ve ifade tarzlarına, olası konuşma biçimleri haricinde, hiçbir anlama gelmeyen, hiçbir şeyin yerine ya da her şeyin yerine geçebilecek olan, belli bazı işaretlere yapışan bu idrakin uygulanması, olanaksız olmaz mı o zaman? Bu yöntem sayesinde, "kesin" bir yol takip edilerek, birtakım "nesneler" kazanıldığında, bu kesinlik yüzünden, ya hiçbir şey ifade etmeyen ya da somut matematiksel özellikte olmayan, belli bazı zorlayıcı ve biçimsel çalışmalarda, kesin "boşluklar" kalmaz mı her seferinde?

Bu sorular, Descartes'ın başlattığı ve evrensel idrak fikrinden doğmuş olan, bir mantığa yöneliktirler. Ancak Descartes'ın fikrinde, felsefi açıdan bakıldığında, bu mantıksal sorgulamalarla temas edilenlerden çok daha fazlası vardır. Tek olana, yani her şeyi kapsayana yönelik olan iddianın, idrake her defasında ivme kazandırıyor oluşu, hatta bu iddianın, felsefenin karşısına, bir iddia şeklinde çıkma mecburiyetinde oluşu, su götürmez bir gerçektir. Asıl felsefi iddia budur işte. Bu iddianın cevabı, bütüne, teke, her bakımdan kendisine dönük olana ivme kazandırır. Thomas von Aquino tarzındaki sistemsel yapıları nasıl ürettiyse, Descartes burada, Kant'tan Hegel'e kadar uzanan, sistematik heyecanı da o şekilde ortaya koyar. Descartes, bu ebedi, felsefi ivme için, özgül bir anlam taşır. Ancak sorgulanan şey bu ivme değildir. Descartes'ın, evrensel idrakin programında kendisine vermiş olduğu şekildir.

Fark, bu birliğin *nasıl* hedeflendiğidir. "Her şeyi" doğuran prensiplerin öğretilmesiyle mi, yani evrensel yöntem olarak, kendisi de, her şeyi idrak etme anlamına gelen yöntemle mi, yoksa her türlü düşünmenin, kavramanın, bilmenin aydınlatılması için, gerçi hiçbir zaman nesne ve plan olarak ortaya çıkmayan, yalnızca fikir olarak görülen, çevreye dönüklüğün kuşatılması vasıtasıyla, idrak etmemizi sağlayan, birlik fikriyle mi? İlk olasılıkta birlik, aynı zamanda içerik olarak da mevcuttur. Bütünün resmi, az sayıda ilkelerden türetilerek ortaya konmaktadır. İkincisinde ise, birlik, transandans şeklindedir. Bunun önünde, tamamlanması mümkün olmayan bir yöntem ve kategori bilimi var olup, edinilen bilgileri ve tecrübeleri belirgin hale getirmekte ve eleştirisel olarak seçmektedir. İlk durumda mükemmel olan, ulaşılabilir bir hedeftir ve bütün gerçeklik tamamıyla kuşatılır. İkincisinde de, o ana kadar çevre dahilinde elde edilmiş olan kesinliklerin, yani bilgilerin, düşünsel olasılıkların ve deneyimlerin netleştirilmesi söz konusudur. İlk görüşe göre, evrensel yöntem, bütünün anlamını verir. İkinci görüşe göre, evrensel bir yöntem olamaz, olsa olsa, her duruma göre, belli bazı yöntemler olabilir yalnızca. Birinci anlayışta birlik orada, yerindedir, ikinci anlayışta ise, birlik konusundaki soru, her zaman sağduyunun motoru konumunda olan, bir problemdir: idrak edilebilir olanın bağlamı ve herkese yönelik anlamı yani. Bu anlam hep hedef olarak kalacaktır. Birinci bakış açısı doğrultusunda, tek gerçek dünya görüşü, anlamlı bir amaçtır. İkincisinde ise, bütünlüğün kendisi, yarım kalmış bir felsefi mantık olarak kalacaktır hep. İlk durumda, tek gerçek yakalanmış olur, ikinci durumda ise, gerçeğin anlamı, menzili ve idrak edilmesiyle alakalı olan, her türlü sınırlama

konusunda, eleştirisel limitler çıkar ortaya.

Descartes düşüncesini *uygularken*, ilk görüşü esas alır daima. Oysa köken olarak, ikinci olasılık hâlâ canlıdır. Descartes bilinçli olarak, yalnızca bir tür gerçek kesinliği, yani evrensel yöntemi tanır. Bu durumda, tipik sonuçlar çıkar ortaya:

a) Descartes, "belirsiz bilimlere" karşı (örneğin tarih) hassasiyet gösteremez. Bunları, Aristo'nun yaptığı gibi, her nesneye layık olduğu kavrayış şeklini tanımak suretiyle, haklı göstermez. Onları reddeder. Descartes, varlığa hükmetmenin ya da onu idrak etmenin, kökenlerinde farklı olan yollarını ayırt etmez. Matematiğin yapıcı kesinliğini, doğal kavrayışla ilgili kesinlikten ve varoluşu aydınlatan kesinlikten ayırmaz vs. Bu nedenle de, bilinçle aynı anlama gelen ve taşıyıcısı istenildiği gibi değiştirilebilen, zorlayıcı yöntemsel idraki, varoluş olasılıklarının idrakinden, yani iletişime rağmen, bütün bireyler tarafından aynı şekilde algılanmayan bir idrakten, yapısal nedenlerden ötürü, ayırt edemez.

Yine aynı şekilde, evrensel yöntem fikrine karşı beslediği hayranlık nedeniyle, araştırmacıların icatlarını, kanıtlamanın yöntemsel olarak mekanikleştirilmesinden ayırt edemez. Öyle görünüyor ki, bu yöntem, daha önceden kazanılmış olan, ama şu ana kadar gerekçelendirilememiş olan gerçekliğin bulunması ve *onaylanması* için kullanılacaktı. Bunun yanı sıra, yeni gerçeklerin *keşfi* için de bu yönteme baş vurulacaktı (Descartes bu doğrultuda, yönteminin, sınırsız keşifler konusunda kendiliğinden işlemeye devam edeceğini düşünüyordu, zira aynen nakledilebilir, neredeyse mekanik bir düzenek haline getirilmişti. Yaratıcı keşifler ve icatlarla ilgili olan,

hesaplanamaz olanla ilgili olan, yönteme götüren, ama zorunlu olarak yöntemden kaynaklanmayanla ilgili olan asıl anlam, Descartes'ın dikkatinden kaçmaktaydı). Bu şekilde, kendisine yönelik yöntemsel bakış açısı da, bir tek surete dönüştü: Descartes'ta, araştırma yönteminin talimine dayanan bilgi ve kavrayışlar, içsel fiiller vasıtasıyla, öz varlığını eğitmesine dayanan kavrayışlarla bir tek şekle bürünüyorlardı.

b) Evrensel yöntem, idrak edilebilir olanı hedef aldığı için, öncelikle bütün içeriğinden kurtulmak zorundadır. Ancak daha sonra tekrar birleşemez. Descartes'çı düşünme tarzının bilinçli anlamı, içeriği herkese, sağduyusu olan her varlığa göre aynı olan, gerçekliğin kavranmasıyla sınırlıdır. Yani varlıksal olarak, farksız olanla. Ve bu kavrayış da, sağduyu ile sağlanmalıdır. Sağduyunun elinde ise, kendisinden başka hiçbir araç yoktur.

Ancak, *üretmesi* istenilen bir sağduyuyu, önkoşul olarak kabul etmek, yanılgılara sebebiyet verecektir, zira sağduyu, sağduyu olmayanı da idrak etmedikçe, üretemez. Gerçek, içeriğinin kökenine göre sınıflandırılır. Daha insan kendisini düşündüğü anda, gerçek mevcut olur da, bu düşünce sınırlandırılıp, gerçekleri kavramanın evrensel yöntemi olarak uygulanırsa, işte o zaman, bu şekilde düşünen kişi, birtakım sonuçlara katlanmak zorunda kalacaktır. Zira o canlıdır ve olası bir varlıktır. Bu sonuçları, Descartes'ın kapalı kişiliğinde gözlemlemek, pek mümkün değildir. Bu sonuçlar onu rahatsız etmez, çünkü aslında o, fiilen felsefesinden fazlasını kabul eder. Bu da, düşüncelerinde ipuçları halinde görülür. Ancak salt yöntem açısından –ciddi olarak, sınırsız bir şekilde, gerçeğin ta kendisi olarak algılanması durumunda–, şu sonuçların doğması söz konusu olurdu: Yöntem doğrultusunda

düşünen kişi, diğer şeyleri, akıl dışı bir şekilde fark edecektir. Bu şeyler yakalanıp, aydınlatılmadığı için, ya kargaşa doğacak, değişken mutlak durumlar olarak görünecekler ve hayata asıl şimdi hakim olacaklar ya da bilinçli olarak, diğer şeyler olarak tanımlanacaklar. Bu durumda da bütün yöntem, basit bir oyun olarak aşağılanacak, başkalarına kapalı olan, özel bir deneme mahiyetinde kalacak.

Evrensel yöntem fikrinin karşısında ve bu fikir doğrultusunda, bu fikirle bağlantılı olarak, yöntemin içerikten ayrılışının karşısında, gerçeği, şekillerin ve yöntemlerin çok boyutluluğunda gören, felsefi mantık fikri durmaktadır. Bu felsefi mantık fikri, Descartes'ın fikrinin tersine, sağduyulu insanın varlığıyla ilgi, müteakip, yenilmesi olanaksız ön koşulları tanımlar:

a) Gerçek idrakte bariz olan şeyler, *bunu bariz olarak idrak eden kişinin varlığıyla ilişki içindedir*. İnsani hiyerarşilerle alaka içinde bulunan, idrak hiyerarşileri vardır. Ve her türlü bilginin yoldan çıkıp, incelerek, basit bir sağduyu içeriği haline, eskiden kökeni bilinen bir şeyin, boş kabuğu haline, salt kavramsal ve tanımsal iradenin berraklığındaki bulanıklık haline gelmesi de, söz konusudur.

b) Yöntemsel anlayışın varlığında, idrak edilen her şey, şu sorunun sorulmasını gerektirir: idraki tamamlayan şey, yani *gerçekle olan temas*, nerede gerçekleşir? Bu temas, doğa gözlemlerinde, ölçüm ve sayımlarda, görsel bir ifadenin anlaşılmasında meydana gelebilir. Aynı şekilde, içsel fiillerde, insanın kendisini öne çıkarmasında ya da feda etmesinde veya şifre yazının okunması ve transandansın hissedilir olması yoluyla, var oluşun kavranması şeklinde de olabilir.

c) Yöntem hiçbir zaman *yöntem olsun* diye ortaya konmaz. *Bir şeyi* hedef alır. Konuyu açıklığa kavuşturmak, gerçeği öğrenmek, öz istekleri gerçekleştirmek vs. önemlidir. Bu yapıldığı oranda, yöntemsel çalışmanın anlamı olur. Aksi takdirde boş, sonsuz ve zeminsiz olur.

Descartes'çı düşünme tarzı, kararlı bir şekilde, mutlak idrakten uzağa götürüyor gibi görünse de, bunun içindeki iki unsur hâlâ anlam taşır, çünkü bu iki unsurun kökeni, uygulamada yitirilmiş olan bir şeye yöneliktir.

1. *Yöntem* aslında bir noktada *konuya isabet edebilir.* Bu nokta, artık bir şeyin idraki değil de, düşünme süreçlerinin idrakinin söz konusu olduğu noktadır. Bu düşünme süreçlerinde, olası varlıklar, sağduyu aracılığıyla, metafizik anlamdaki var oluşun idrakine ulaşırlar. Burada, yöntemin dışında var olmayan şeyler dahi, mevcuttur. Bu, gerçek spekülasyonun tuhaflığıdır. Descartes bu spekülasyonu bilinçli olarak amaçlamamış, bu nedenle de, uyguladığında anlamamıştır. Söz konusu spekülasyon gizli idi, neredeyse yok denilebilecek kadar azdı, bazen münferit cümlelerde, yapısal olarak belli oluyordu. Bu durum, en usta filozofların dahi, onu aynı anda eleştirisel olarak reddetseler de, Descartes'a olan hayranlıklarını açıklayabilir.

2. Bütün bilimlerin birliğinin temelini oluşturan, *tüm bilgilerin birliği fikri*, felsefenin başından itibaren boy gösteren bir gerçektir. Bu birliği gerçekleştirmek için, evrensel yöntem ve evrensel idrak hususları, çok uygun olmasalar da, Descartes'ın düşüncelerini, haddi hesabı olmayan bir birlik şevki yönetir. Ancak bu şevk daha belirsizdir ve bu nedenle, Descartes'ın hedeflediği özgül çözümün yükünü henüz

taşımaz.

Böylece Descartes, bilimlerdeki nihai özelleşmeye ve uzmanlaşmaya karşı tavır alır. Bilimlerle "sanatlar" arasında, radikal bir farkın olduğunu ifade eder: Dediğine göre, sanatlar konusunda insanı önemli kılan şey, bu sanatların yalnızca birisiyle meşgul olmasıdır. Birden fazla sanatın birbirini rahatsız ettiğini, aynı insanda ancak bir tanesinin var olabileceğini belirtir. Örneğin, ziraat ve saz çalma konularında olduğu gibi (A.T.X, 359-360). Çeşitli bilimlerin arasında ise, aynı insan tarafından yürütüldüklerinde, karşılıklı bir teşvikin var olduğunu savunur. Descartes'a göre, bütün bilimler birbirleriyle o kadar iç içedir ki, bir tanesini diğerlerinden ayırmaktansa, hepsini birden öğrenmek daha kolay olur. Demek ki, gerçeği ciddi anlamda araştırmak isteyen bir kişi, yalnızca münferit bir bilim dalıyla yetinmemelidir (A.T.X, 361). Descartes bu durumun sebebini, insani sağduyunun birliği ile açıklar. Ona göre insani sağduyu, insanın bu gerçekliğin sınırları dahilinde kalmasını, gerçekler bakımından hazmedemez. Descartes'ta, uzmanlaşmış doğa bilimcilerin tavırlarının aksine, *idrakle ilgili tek uzay* konulu, felsefi bir itici güç vardır. Zira söz konusu doğa bilimcileri, münferit keşiflerle ilgili olarak ayak bastıkları araştırma yollarına, felsefi anlam olmaksızın da, devam edebilmektedirler. Salt doğru olanın anlam kazanması ise, ruhun kendisiyle, yani **bona mens** ile olan ilişkisi sayesinde gerçekleşebilir ancak. "Diğer şeyler, o kadar önemli değildir aslında. Fakat bu konuda katkısı olanlar müstesna." (A.T.X, 360).

2. YÖNTEMİN UYGULANIŞI

Yöntemin kendisini ispatlaması, ancak uygulanması yoluyla olabilir. Descartes'ın yöntemle ne yaptığını ve elde ettiği kesinlikleri gözlemlemek durumundayız. İlk aşamada, yöntemsel kesinliğinin *içeriğini*, ikinci olarak, yönteminin, *bilimsel anlayışı* doğrultusunda nasıl göründüğünü ve üçüncü aşamada da, yönteminin, felsefenin *nihai amacı* doğrultusunda, yani her türlü düşünüşün, çevreye dönüklüğü bakımından, nasıl göründüğünü gözden geçireceğiz.

Yöntemin, doğa bilimlerinde ve dünya görüşünün geliştirilmesinde uygulanışı

Descartes'ın dünya görüşü, tarihsel anlamda zorlayıcı bir güce sahiptir. Yüzyıllar boyunca, ruh ve beden arasındaki keskin ayrım ve mekanik doğa anlayışı, düşünmenin temelini oluşturmuşlardır. Ama sorulması gereken soru şudur ki, bu konular Descartes'ta nasıl ortaya çıkmışlardır ve örneğin, bilimsel gerçekliğe hangi bakış açısını getirmişlerdir?

Descartes, yöntemine koşut bir dünya görüşü geliştirir. Bu amaçla, önce var oluşun *prensiplerini* ortaya koyar, sonra da bu prensiplerden, gerçekten var olan her şeyi *çıkartır*.

Prensipler, daha evrensel şüpheciliğin üstesinden gelindiği, ilk aşamalarda görülürler zaten. Descartes'a göre, ilk kesinliğin içine, ruh ve bedenin ayrılması da dahildir: "Anladığım kadarıyla, her şeyden kuşkulanmaya çalışan kişi, kuşkulandığı müddetçe, kendisinin var oluşundan kuşkulanamaz en azından. Bu şekilde düşünüp, kendisinden kuşkulanamayan şey ise,... bedenimiz olarak tanımladığımız şey değil, ruhumuz ya da düşünen bilincimiz olarak isimlendir-

diğimiz şey olabilir ancak. O halde, bu düşünen bilincin varlığını, ilk prensip olarak kabul etmeliyim..." (A.T.IX, 2'nci bölüm p.10). Descartes, "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesinin felsefi kökeninden, bilincin psikolojik gerçeklerinin bilgisini geliştirmiştir.

İşte şimdi Descartes ilk defa, bütün sonuçlarıyla birlikte, bilinçten, bilinç olmayana, yani bilincin konusunu oluşturana doğru atılan, önemli adıma işaret etmiştir. Bu gerçek, varlığın araştırılabilir olgularının ön planının oluşturulması için, gereklilik bakımından doğrudur. Bunun iptal edilmesi ise, ancak gerçekliğin kaybedilmesi karşılığında mümkün olabilir. Fakat Descartes bunları, *iki kök maddenin* metafiziksel ifadesi şekline sokmuştur.* Ancak bu durum, haddini aşmıştır. Sanki bu ayrımla, bütünsel varlık, kökleri sayesinde idrak edilirmiş gibi. Üstüne üstlük, iddia edilen konu da yanlıştır, zira bu iddiayı olanaksız kılan, birtakım *sonuçlara* sebebiyet vermektedir.

Birincisi: Ruh ve beden radikal olarak ayrılmış olsalar da, insanın ruh ve bedenden meydana geldiği gerçeği, ruhun hiçbir zaman bedensiz var olamadığı gerçeği ve bedenin ruhsal yaşam üzerindeki aşırı etkisinin, kendisi olmadan, ruhun da yaşayamayacağına yönelik bir koşul anlamına geliyor olduğu gerçeği, Descartes tarafından izah edilmek istenmiştir.

---

* Madde kategorisinin derhal, yöntemsel olarak sorgulanmadan ve düşünme boyutunda büyük bir ilerleme oluşturacak şekilde kullanılması, Descartes'ın skolastik eğitimi doğrultusunda, kendisine normal görünüyordu (Descartes, skolastik bağlamda –artık pek uygun olmayan bu kategorileri kullanmak gerekirse–, idrak teorisi bakımından nominalist değil, realist idi. Descartes'a göre madde kategorisinin önemi için, bkz. Gilson, Yorum, s. 302 ilh.

Ruh ve beden birbirine nasıl bağlıdırlar? Descartes bu soruya, araştırma yapmaksızın, düşüncelerinin hayal gücünü kullanarak cevap verir. Ona göre bu bağlantı, bir salgı bezinde gerçekleşmektedir. Kabul edilemez ön koşullar nedeniyle –neredeyse mekânsız olarak tanımlanan ruhun, belirli bir mekânda bulunması, fiziksel olmayan, mekân bakımından noktasal olarak var olan ruhun, bedensel süreçlere olan etkisi–, ve çağımızda, söz konusu salgı bezinin, anatomik ve fizyolojik özellikleri de dikkate alınarak, beynin performansı bakımından, çok önemli bir organ olmadığının da kanıtlanmasıyla, bu teoriye, hayret verici bir düşünce olarak bakılmıştır. Oysa bu salgı bezi, teşkil ettiği anlam bakımından, Descartes'ın dünya görüşünde merkezi bir yer kaplamıştır.

İkincisi: Descartes'a göre, ruh ve bedenin ayrımı ile aydınlanmayan bütün gerçeklik olguları, bakış açısından kaynaklanırlar. Örneğin bütün ifade olguları, insanın insan olduğu gerçeği, hatta hayvanların canlı varlıkları. Hayvanlar düşünmediği için, Descartes, saçma olması bakımından, sıra dışı olarak nitelendirebileceğimiz bir sonuca ulaşmıştır: Hayvanlara bilinçsiz otomatlar gözüyle bakmıştır.

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere, ruh ve beden madde olarak, kesin bir biçimde ayrıldıktan sonra, tekrar, anlamlı bir şekilde bir araya getirilemezler. Olgusal bakımdan, yani var oluş kriteri olarak doğru olan şey, keskin bir sınırın çizilmesidir (içsellik olarak bilinç ve harici genleşme olarak mekânsal varlık arasında). Bu sınır, ivmesiz, hareketsiz, metafiziksel bir hayal halini almaktadır. Bununla birlikte, bir sürü çözümsüz ve (varlıksal bakımdan) ilk bakışta anlamsız görünen sorular türemektedir. Sınırları içinde haklı görünen bir düalizmin mutlaklaştırılması, yerini sağlamlaştırması

yüzünden, net gözlem yapma olanağını ortadan kaldırır.

Descartes'ın *ilerleyen tümdengelimi*, her türlü maddeyi tanıdığını iddia eder artık. Descartes'ın ana konusunu, *genleşen madde*, yani, nesnelerin mekansal ve fiziksel varlıkları oluşturur şimdi. Bunların gerçek nitelikleri; bir tek Descartes bunları berrak ve net olarak görür. Ancak berrak ve net olan hususlar, ebatları, genişlikleri, şekilleri vs. gibi özellikleridir sadece. Bu nedenle bütün nitelikler, renkler, sesler, kokular özneldirler. Doğa araştırmalarında, "ikincil duyu nitelikleri" olarak adlandırılan bu hususlar, nesnel bakımdan gerçek olmadıkları gerekçesiyle, devre dışı bırakılmalıdırlar. Böylece doğal dünya, salt sayısal olaylar bütünü olarak anlaşılır. Burada fizik ve kuvvet büyüklüklerinin, baskı ve darbelere uğraması, yalnızca matematiksel bağlamın geçerli olması söz konusudur. "Ben fizik alanında, geometri ya da salt matematikte kabul ettiğim prensiplerden başka prensipler kabul etmem. Aksini zaten doğru bulmam, çünkü bu şekilde, bütün doğa olguları açıklanmakta ve bunlar için belirli kanıtlar tedarik edilebilmektedir." (A.T.VIII, 336 ve 78-79).

Descartes, bu mekanik fiziğe uyguladığı tümdengelimin ileri aşamalarında, bir ayrım yapar: Doğanın *bütünsel* olarak idrakini, daha sonradan ortaya çıkan ve haddi hesabı olmayan çeşitlilikteki, *özel* nesnelere yönelik idrakten ayırır. Bütünsel idrake, prensipler ve bu prensiplerden çıkartılanlar vasıtasıyla sahip olduğunu düşünür. Eski filozofların ortaya koyduğu prensipler reddedilir. "Bunların hepsi, kendilerinin dahi yeteri kadar idrak edemediği bir şeyi, prensip olarak tespit etmişlerdi." Örneğin ağırlığı, boşluğu ve atomları, sıcağı ve soğuğu, kuruyu ve ıslağı, tuzu, kükürdü, cıvayı vs. (A.T. XI, 2'nci bölüm, p.8). Ancak Descartes, berrak ve net

oldukları için, yegane gerçek prensipler olduklarını düşündüğü, prensipleri ortaya koyar. Bunlar, doğanın bütününe yönelik nihai idrakten başlayarak, gökteki oluşumları ve yerdeki olayları kapsarlar: "Buna, doğanın ilk kanunlarının ya da prensiplerinin açıklaması da, göğün, yıldızların, gezegenlerin, gök taşlarının ve hatta bütün evrenin nasıl oluştuğu konusu da dahildir. Özellikle de, bu dünyanın, suyun, havanın, ateşin, mıknatısın doğası, dünyanın çevresinde rastlanılan varlıkların ve bu varlıklarda keşfettiğimiz bütün niteliklerin doğası. Örneğin, ışık, ısı, ağırlık vb." (A.T. IX, 2'nci bölüm, p.16).

Descartes, bütün bunları prensipleriyle netleştirdiğini düşünüyordu. Bunun yanında, "aynı şekilde, her münferit varlığın doğasını incelemek..., yani mineraller, bitkiler, hayvanlar doğasını..." İşte asıl bu, "eksiksiz bir felsefe sistemi" meydana getirirdi. Descartes bu fikrini harfiyen uygulamaz. Bunun sebepleri arasında da, bir insanın tek başına, sınırlı hayatı içinde bunu yapamayacağını ileri sürer. Ayrıca bunun için, çok çeşitli deneylere ihtiyaç duymaktadır ve bunlar çok masraflıdırlar. Bağımsız bir vatandaş olarak, bunları karşılayamayacağını söyler (AT. IX, 2'nci bölüm, p.17).

Descartes'ın bir bütün olarak uyguladığı ve burada gösteremediğimiz dünya görüşünü inceleyelim. Uzunca bir süre hakim olan görüşe göre, Descartes'ın dünya görüşü, yeni doğa bilimlerinin içeriği ile örtüşüyordu ve bunların istikametini önemli derecede etkilemişti. Gerçekten de Descartes, felsefesini prensipleri doğrultusunda yürütürken, yeni matematiksel doğa bilimine de el atmıştır, sanki prensipleri genel olarak bunu gerektiriyormuş gibi. Bu konuda kendisinden önce ve kendisiyle aynı çağda, Galile, Kepler ve Kopernik çalışmışlardı. Ama bu bilim dalı Descartes'la, güvenlilik ve

ikna edicilik kazanmamakla kalmadı, tam tersine öyle bir şekilde gerçekleştirilip, mutlaklaştırıldı ki, bu tarz, bilimin asıl anlamına ters düşüyordu.

Doğa araştırmaları, özele yönelik olarak yapılırlar. Bu özel, istediği kadar geniş çaplı olsun. Bu amaçla hipotezler kurulur. Bu doğrultuda araştırmalar –düşünsel, hipotez nitelikli yapılarla, hipotezlerin ölçülerek, doğrulanmaları ya da çürütülmeleri ve değiştirilmeleri arasında, daimi bir hareket halinde bulunurlar–, hiçbir zaman bütüne yönelik olmazlar. Oysa Descartes'ın anlayışına göre, doğanın bütününe yönelik idrak, nihai bir idraktir ve özel boyutta, daha ortaya konması gereken çok şey vardır.

Somut yönteminden emin olan araştırma, varlık kriterlerinin peşine düşerken, onları gün ışığına çıkartıp, onları uygun bir şekilde incelerken –burada varlık, bir bütün haline gelmez veya öyle kalmaz, gerçekliğin bakış açılarına ayrılır–, Descartes, gerçekliğin bütününü, prensipler bazında da olsa, bir tek düşünsel hamleyle idrak etmek ister. Bu durumda Descartes, araştırma yapmak yerine, çoğunlukla sadece düşünsel nitelikli olan, bir gerçeklik kaybına maruz kalır. Ve neticede ortaya koyduğu temelsiz iddialar, tecrübe ve aşinalığa ters düşerler.

Descartes ve yeni doğa biliminin ortak bir yanları vardır. Onlara göre, yalnızca matematiğe dayanan doğa araştırmaları, asıl bilimi oluştururlar. Ancak matematiği değerlendirme ve kullanma tarzları çok farklıdır. Doğa bilimcilerin gözünde, matematiğin değeri şuradan gelir; yalnızca matematik teorisinin kendisi, o kadar kesin yapılar doğurabilir ki, doğa gözlemi de kesin hale gelir ve teorilerin gerçek an-

lamda doğrulanması ya da çürütülmesi mümkün olur. Oysa eski veya başka deneyimlerde, tasvir edilecek olan şey, herhangi bir şekildeki yapılarla, belirsiz ve ancak aşağı yukarı doğru olan bir şekilde gösterilmeye çalışılmaktadır. Fakat matematiksel temele dayanan deneyimler sayesinde, örneğin 8 dakikalık asgari sapmadan (yıllar boyunca süren süreçlerde) yola çıkarak, Kepler, gezegenlerin yörüngeleri konusundaki gerçek doğa kanunlarını keşfedebilmiştir. Descartes içinse, matematiğin geçerliliği, bizzat kendi kanıtlayıcı özelliğinden kaynaklanıyordu. Bu sayede dogmatik kesinlik dürtüsü güçlenebiliyor, henüz yapının kendisini dahi, gerçeklik olarak algılayabiliyordu.

Demek ki, Descartes'ın doğa sistemi, düşünülerek ortaya konmuştu. Deneyimlere dayanmıyordu ve kesin bir hipotezin yaptığı gibi, araştırmaları yönlendiremiyordu. Descartes'ın anafor hipotezi, filozofların her zaman tasarlamış oldukları yöndeki bir dünya görüşünü oluşturuyordu. Ancak bu hipotez, hesaplara dayanan uygulama ve doğrulamalar kullanıp, araştırmanın matematiksel temeline katkıda bulunacak nitelikte değildi. Yeni bir şey getirmiyordu. Mekanik zihniyeti, bereketli bir araştırma aracı olarak gören, bir doğa araştırmaları tarzı yoktu burada. Daha ziyade, mekanik bir dünya görüşünü savunan bir tarz söz konusuydu. Bu tarz, bu dünya görüşünü felsefe olarak algılıyordu. Descartes'tan sonraki dönemlerde, eski dönemlerin sınır tanımaz spekülasyonlarına karşı, sık sık karşı çıkanlar olmuştur. Ancak bunların spekülasyonu da, içerikte değil, yalnızca düşünüş tarzında dizginlenmiştir: bu, mekanik olduğu düşünülen dünyanın dogmatiğidir.

Doğaya yönelik düşünüş sisteminin, Descartes'taki

sonuçları barizdir: *Deneyimlere yabancı** bir şekilde meydana gelen bu sistem, Descartes'ın, deneyim dünyasından daha da uzaklaşmasını sağlamıştır. Bu nedenle, teorik iddialarının yanlışlığı görülmüştür neticede. Ayrıca o kadar saçma savları vardı ki, ancak, olaylara uzak kalmış olan bir düşünüş tarzının, boş bakışlı, varlıksal bakımdan kör olan gözü, bunları dile getirmiş olabilir.

* "Deneyim" kelimesinin birden fazla anlamı vardır. Descartes, dünya adamı olarak, insani durumları, olaylardaki tehlikeleri, toplumsal kaçınılmazlıkları ve bu dünyadaki davranışların etkilerini bilmek bakımından, deneyim kavramına kesinlikle yabancı değildi. Ayrıca gezi hatıralarını, büyük olay ve oyunlarda bulunmuş olduğunu (örneğin La Rochelle kuşatması, İmparatorun Frankfurt'taki taç takma töreni, kendi savaş hizmetleri vs.) dile getiren sözleriyle de, birtakım deneyimler kazandığına işaret etmiştir: "Dünya denen kitabı incelemek ve böylece tecrübe edinmek için, bu şekilde birkaç yılımı harcadıktan sonra, günün birinde bir karar verdim. Artık kendi içimde de inceleme yapacaktım..." (A.T.VI, 10). Burada anlatılan olaylar için, özellikle de savaş hizmetleri konusunda, olaylara dört elle sarıldığını söylemek yerine, bunları seyretmiş olduğunu ifade etmek, daha doğru olacaktır herhalde. Gerçi bu savaş hizmetlerinde cesaret göstermiştir, bildiğimiz kadarıyla, ancak ne askeri, ne de siyasi hırs beslememiştir hiç. Üçüncü olarak, Descartes'ın, gemiler, makineler, kaleler, vb. gibi, insan yapımı eserleri inceleme konusunda, bilinçli olarak elde ettiği deneyimleri vardır. Yine zaman zaman, hayvan leşlerinin incelenmesi ve hayvan deneyleri konusunda da, tecrübe toplamıştır. Ancak hayatında, gerçek doğa sevgisini görmüyoruz. Descartes bir dünyadan geçiyordu sanki ve bu dünya, görünümlerindeki bütün görselliğe rağmen, saklı kalıyordu. Dördüncü olarak, Descartes, çağının doğa araştırmaları hakkında, kapsamlı bilgilere sahipti. Fakat bunları daha ziyade düşünsel olarak algılıyor, onları çürütüyor ve teorik olarak yapılandırıyordu. Bir düşünce, sanki tek başına bir anlam oluşturuyormuş gibi. Düşüncelerinin arasında, sonradan doğrulanacak olan, birtakım sonuçlar da yok değildi. Ama bu durum, eski çağlardan bu güne kadar, felsefi bir dünya görüşü oluşturan herkeste rastlanılabilen bir durumdur. Düşüncelerin önem kazanması, kaşifin gelmesiyle olur ancak. Bu kaşif, söz konusu düşünceleri –genelde düşünsel selefini tanımaksızın–, tecrübeyle birleştirir. Bunu yapmak için de, ölçümlerle varılan tespitlerde bulunur ve söz konusu düşüncelerin deneyimsel tarzlarını gösterir.

Bu doğrultuda, Descartes'ın, çağdaşı Galile'nin doğa bilimini *doğru olarak algılamaması*, gayet anlaşılır ve Descartes'a uygun bir davranıştır. Şöyle der: "Onun (yani Galile' nin), boşlukta yere düşen cisimlerin hızı vs. konusunda, söylemiş olduğu her şey, temelden yoksundur. Öncelikle, ağırlığın ne olduğunu tanımlaması gerekirdi. Bunu bilseydi, ağırlığın, boşlukta sıfıra eşit olacağını da bilirdi." (A.T.II, 385; III, 9). İşte bu, Bacon'un da temsil ettiği, skolastik anlayışın ta kendisiydi. Oysa bereketli bir şekilde ilerlemekte olan yeni doğa bilimi, nesnelerin doğalarına yönelik soruları cevaplamayıp, bir kenara bırakıyor, yalnızca olayların kanunlarını inceliyordu. Ancak bu sebepledir ki, yeni doğa bilimi, o ana kadar ortaya konmuş olan, bütün dünya görüşlerinin aksine, eşyanın prensiplerini tespit edemiyordu. Yapabildiği ise, şuydu; özele yönelik ve planlı olarak, şans eseri gelen ilham doğrultusunda, gözlemleri mümkün kılıyor ve bunları gerçekleştiriyordu da. Bu gözlemler, doğanın sorduğu sorulara yönelik, gerçekten kesin, yani tam anlamıyla tespit edilebilen cevaplar mahiyetindeydiler. Descartes'ın Galile'yi itham ettiği yanlış şudur: O, yeni doğa biliminin, anlamı doğrultusunda ve gerçek verilerin elde edilmesi uğrunda, yapmak *istemediklerini*, gözden kaçırmıştır: "Doğanın ilk sebeplerini dikkate almaksızın, yalnızca bazı kısmi gerçeklerin sebeplerini araştırmıştır. Böylece, temelden mahrum olarak çalışmıştır." (A.T. II, 380). Descartes, kendisi için karakteristik sayılabilecek bir şekilde, Galile tarzı araştırmanın sözde zaafını, Galile'nin düşünme tarzında da tespit eder. Descartes'a göre Galile, normal kalitenin üzerinde felsefe yapmaktadır, çünkü doğa gerçeklerini matematiksel sebeplerle idrak etmek istemektedir. Ancak bu konuda eksiktir, çünkü sürekli konudan

sapmaktadır ve bir konuyu bütünüyle işlemek için, bir an olsun durmamaktadır. Buradan anlaşılmaktadır ki, konuları belli bir düzene göre incelememiştir. (A.T.II, 380). Descartes bu şekilde, yalnızca bazı özel konuları irdeleyen, o doğa bilimcisinin, serbest ve titiz tarzını anlayamamıştır. Matematiğin uygulanmasından gelen yakınlığı hissetmiş, ancak yeni doğa bilimsel yöntemin özünü anlamamıştır. Galile ve Kepler birbirlerini tam olarak anlarken, Galile ve Descartes arasında bir uçurum vardır.

Descartes'ın doğa bilimleriyle ilgili düşüncelerinin, doğa bilimcileri tarafından tekrar tekrar reddedilmiş olması, bütün bu gerçekler doğrultusunda şaşırtıcı değildir. Örneğin Newcomb (Astronomi, Almanca baskı, 1892, sayfa 65), Descartes'ın anafor teorisi konusunda –Descartes'ın anafor teorisi bir müddet için, Newton'un yer çekimi teorisini bile kenara itebilmiştir. Bu durum, Descartes'ın *felsefi* kişiliğinin büyük saygınlığı ile izah edilebilir ancak.– şöyle der: "Descartes'ın teorisinin geçerli olabilmesi için, anaforun parçalarının elipsler halinde hareket ettiğini, bu elipslerin iki odağından birinde güneşin bulunduğunu, aynı süreler içinde, aynı orandaki yüzeylerin tarandığını, hızlarının ise, Kepler'in üçüncü yasası doğrultusunda değişmesi gerektiğini, ifade edebilmeliydi. Başka bir ifadeyle, daha önceden biliniyor olan Kepler Yasalarını açıklamalıydı. Ancak bunu yapamadığı için, Descartes'ın hipotezi, bilimin ilerlemesi değil, gerilemesi anlamına gelmektedir." Delambre isimli akademisyen, Astronomi Tarihi adlı kitabında şu yargıya varmıştır: "Descartes renouvelait la méthode des ancient grecs, qui dissertaint a perte de vue, sans jamais rien calculer; mais erreur pour erreur, roman pour roman, j'aimerais encore mieux les

sphéres solides d'Aristote que les tourbillons de Descartes. Avec ces sphéres on du moins fait des planétaires, qui représentent en gros les mouvements célestes, –on a pu trouver des régles approximatives de calcul; *on n'a jamais pu tirer aucun parti des tourbillons*, ni pour le calcul, ni pour les machines" (Rudolf Wolf'tan alıntı, Astronomi Tarihi, Münih 1877, s. 468).

Bir şeyi ayırt etmek gerekir: Descartes, ardı ardına değerli keşiflerde bulunmak suretiyle, matematik tarihinde vazgeçilmez bir konuma geçmiştir. Oysa doğa bilimleri tarihinin gelişimine etkisi yoktur, hatta engelleyici bir etkisi vardır.

Ancak onun büyüsünü oluşturan şey, aslında şudur ki, idrak edilmiş değil, yalnızca inşa edilmiş bir dünya görüşü vardır. Ve bu dünya görüşünün bütünlüğü, tutarlılık, ifade edilişindeki şıklık, yönteme dair vaatler, salt düşünselliğin sonuçları ve çevreye dönük olana dayanıyor olma nedeniyle etkiliyordu. Descartes'ın, bütünü göstermek isterken, sebebiyet verdiği bu etki, yeni yüzyılların felç edici ihtişamlarından biriydi. Bunun için ne yeni doğa bilimini, ne de felsefenin kendisini suçlamamak gerekir. Kökeninde skolastik ve dogmatik, kumaşında modern ve doğa bilimsel, şeklinde ise akılcı ve zorlayıcı (ama yalnızca görünüşte zorlayıcı) olan bu yapı, Descartes'ın aklındaki amaçların, tarihsel bakımdan eşsiz bir şekilde bir araya gelmelerinden kaynaklanıyordu.

Bilim anlayışı bakımından yöntem

Descartes'ın bilim anlayışının tuhaf örgüsünü anlayabilmek için, yeni bilimler için karakteristik sayılabilecek nitelikte olan, dürtüler dizisini incelemek gerekmektedir. Bunlar

sırasıyla şunlardır: Zorlayıcı, su götürmez kesinliği elde etme isteği, yalnızca deneylerle doğrulandığı takdirde, değerli olarak kabul edilen düşünme tarzı, tanımlanması mümkün olan özeli, tanımlanması mümkün olmayan genele tercih eden araştırmacı anlayışı, araştırmalar vasıtasıyla, bilimin sonsuz ve hadsiz hesapsız ilerleyişine hizmet etme fikri, teknolojik etkiye açık oluş, yeniye karşı duyulan heyecan. Bilim anlayışının bu beş özelliği, modern bilimin ortak değerlerini teşkil ediyordu. Bunları önceleri, yer yer akan bir dere, sonra ise, Descartes'ın çağından itibaren, artık kesintiye uğramayan bir nehir olarak görmek mümkündür. Bunların hepsini Descartes da uygulamıştır, ama yeni bilimin belirli anlayışı doğrultusunda değil, tam tersine, bu bilimin kabul etmeyeceği bir şekilde. Bunu tek tek görelim.

a) *Zorlayıcı, su götürmez kesinliği elde etme isteği:* Descartes, "mutabakatı zorlama yoluyla elde etmek ister." (A.T. X, 363); "aritmetik ve geometrik kanıtlara eşdeğer olan bir kesinliğin peşindedir." (A.T. X, 366). Bu nedenle, "her türlü salt olası kesinliği reddeder." (A.T.X, 362).

Bu durumun sonucu, anlam bakımından ve yeni bilim açısından şudur ki, Descartes, idrakin sınırlarının bilincindedir ve yalnızca, "ruhumuzun kavrayabildiği" nesnelerle yetinir (A.T. X, 362). Olası kesinliği gerçekten elde edebilmek için, vaktimizi boş yere harcamamayı, düstur edinmeliyiz. "Oysa basit olan her şeyi ihmal edip, yalnızca zor konularla ilgilenen, bir çok insan bu hataya düşer. Bu doğrultuda en muteber tahminlerde bulunurlar ve oldukça olası görünen sebepleri, zeki bir biçimde ortaya koyarlar. Ta ki, en sonunda, fazlasıyla zahmetle karşılaştıktan sonra, anlarlar ki, yalnızca kuşku duyulan şeyleri artırmış, ama bilim öğrenmemişlerdir.

Fakat artık çok geçtir." (A.T. X, 364). Descartes, bu görüşü doğrultusunda, yıkıcı bir uyarıda bulunur: "Herhangi bir konuda herhangi bir tahminde bulunmak, en kolay konularda, hedefe kadar ilerlemekten, çok daha kolaydır." (A.T. X, 366).

Burada, yeni bir bilimsel ahlak gerçeği, net olarak ifade bulmaktadır. Ama Descartes bu ahlakı yitirir. Zira bir taraftan, sözde mutlak zorlayıcı kesinlik uğrunda, kesinliğin diğer bütün şekillerini ihmal eder, bir taraftan da, bu zorlayıcı kesinliği mutlaklaştırıp, görünüşte artık kuşkulanılmayan, nihai biçimini almış olan, idrak haline getirir. Zahmet verici ve sonuç getirmeyen tahmin oyununa ve sonsuz olasılıklar konusundaki tahayyüle karşı, maddesel idrakin yanında yer almak, ne kadar doğru ise, salt olası olanın ve olasılıklarla çalışmanın hakkının yenmesi de, o kadar yanlıştır. Yine, yapısı itibariyle zorlayıcı idraki kabul etmeyen belirsiz bilimler için de, aynı durum söz konusudur. Hatta varlıksal olarak, anlamlı bir gerçeğe yönelik olan idrakin, bütün yöntemsel şekilleri, bir tarafa itilmektedirler. Descartes her türlü gerçekliği, o tek, zorlayıcı platformda bulur yalnızca. Bu nedenle, gerçeğin kendisini gözden kaçırır. Bunda önemli rol oynayan, bir başka husus da şudur: Descartes'a göre doğru olan şeylerin yanlışlığı, doğa araştırmalarıyla kanıtlanmıştır.

b) *Düşünme ve Deneyim (Deneyler):* Descartes bir defasında der ki, deneyimler çoğu zaman, kendi prensiplerinden yola çıkılmak suretiyle, çeşitli tarzlarda ortaya konulabilirler. Doğru sonuca ulaşmak için, "Bir tek yol vardır. O da, yeniden deneyim kazanmaktır. Bu yeni deneyimler öyle olmalıdırlar ki, sonuçları, deneyimleri izah edeceğimiz tarz doğrultusunda olsunlar." (A.T.VI,65).

Bu sözlere bakılırsa, Descartes, modern doğa biliminin yöntemsel ilkesini anlamıştır sanki: Yapıcı, hipotez şekilli düşüncenin, deneylerle olan etkileşimini yani. Başka bir deyişle, Descartes, düşüncelerle elde edilen sonuçların, deneyimler vasıtasıyla doğrulanması ya da çürütülmesi ve bizzat yapının değişiminin sağlanması gerekliliğini kavramış gibidir. Ancak Descartes bu anlayışı, berrak, sabit bir bilince ulaştıramaz. Daha ziyade Bacon gibi, belirsizlik içindedir ve hâlâ yapılması gereken, sayısız deneylerden söz eder. İdrak anlayışı, yapıcı ve deneysel bilime, gerçekten de ters düşen bir özelliktedir.

Böylece Descartes, Galile'nin yaptığını yapmaz. Matematiksel yapılardan, tecrübeyle doğrulanması mümkün olan ve ölçüm sayesinde, yöntemsel araştırmaların güvenilirliğini temin eden, büyüklükler çıkartmaz. Bunun yerine, deneyimlere sarılır. Deneyimleri, yapıcı yorumlarıyla olası olarak görür. Aynı şekilde tecrübeleri, kendisine ulaştıkları şekilde ya da zaman zaman onları keşfettiği şekilde, kabul eder. Hatta hatıralarına sarılır ve bunları, doğayı açıklamak için malzeme haline getirir: "Duyularımla herhangi bir zaman algılamış olduğum bütün nesneleri, kafamda gözden geçirdim. Rahatça ifade edebilirim ki, keşfettiğim ilkelerle, kolayca izah edemediğim hiçbir şeyle karşılaşmadım..." (A.T. VI, 64).

Descartes, asıl araştırma yöntemini, mantıksal bir biçim uğrunda kaybetmiştir. Bu biçimin, evrensel bağlamda, her şey için geçerli olacağını düşünmüştür. Ama gerçekte bereketli değildir ve yalnızca, hakikatlere uzak bir çalışmadan ibarettir.

Descartes, daha yapılması gereken deneylerin çoklu-

ğundan söz etmiş olsa da, bu deneyleri, kendi fiziksel dünya görüşünün doğrulanması anlamında, telakki etmiyordu yine de. Zira doğayı ve doğa prensiplerini çoktan idrak etmişti. Kastettiği şey, özele yönelik ilerleme ve kemale erdirme idi. Deneyleri bütünsel anlamda, temelde kavramış olduğundan, daha şimdiden emindi. "Ayrıca artık, gördüğüm kadarıyla, o kadar ilerledim ki, bunların çoğunun... nasıl yapılması gerektiğini..., rahatça idrak edebiliyorum. Ancak yine görüyorum ki, çok fazlalar. Ne ellerim, ne de gelirim,... bunların hepsi için yeterli olamaz." (A.T.VI, 65).

c) *Bütün ve parça; bilimin ilerleyişi:* Doğa araştırmacısı, bütüne yönelik teoriler kurar. Göreceli olarak doğru olan verilerini, münferit olandan çıkartır. Bunu yaparken, belirsizlik içinde hareket eder. Bu hareket esnasında, bütüne yönelik olarak aklına getirdiği tahayyüller (bu bütün hiçbir zaman, doğa gerçeğinin bütünü değildir), devamlı, ancak yöntemsel bir değişim içinde olurlar. Öyle ki, bünyelerinde her zaman gerçeği de, yeni deneyimler vasıtasıyla düzeltme gereğini de, barındırırlar. O zaman için yeni sayılan doğa biliminin araştırmacısı, bu durumdan şu sonuçları çıkartmalıdır: araştırmacının kesinlik konusundaki heyecanı, münferit olandan kaynaklanır. Kendisinden sonra gelecekler için, yani belirsiz bir gelecek için çalıştığı bilincini taşır. Bu misyonda yalnızca bir kaç adım atacaktır ve bütünü bilmeyecektir.

Descartes, kendisini bu anlamda, modern bir araştırmacı olarak gösteren cümleler sarf etmiştir. Dediğine göre gerçekler, "bazı nesnelerde, ancak zamanla keşfedilebilirler." Ve "bazı, cılız gerçeklerin idraki, görünüşte her şeyi biliyor olma yönündeki kibre", tercih edilmelidir. (A.T. VI, 71). Bu tür cümlelere bakıldığında, sanki Descartes, Galile ile aynı

şeyleri söylüyormuş gibi gelir insana. Örneğin şöyle yazar Descartes: "Ne kadar önemsiz olsa da, cılız bir gerçeğin keşfini, en önemli konularla meşgul olup, bir tek hakikate dahi ulaşmamaya tercih ederim." Bu cılız gerçekler –isterse bunlar, Newton'un keşifleri gibi, kapsamlı konular olsun–, gerçeğin bütünü karşısında, münferit olarak, pek fazla anlam teşkil etmezler ama. Newton'un dediği gibi: "Kendimi, deniz kenarında oynayan ve zaman zaman düz bir çakıl taşı ya da güzel bir istiridye bulan, bir oğlan çocuğu olarak görüyorum. Oysa hakikatlerin büyük okyanusu, el değmemiş olarak karşımda durmaktadır hâlâ."

Fakat Descartes böyle düşünmez tabii. İlelebet geçerli olan prensiplere sahip olduğunu sanır. Descartes'a göre ilerleme, ilkelerin özele yönelik olarak geliştirilmesinde ve uygulanmasında yatmaktadır. Zaman zaman, doğa araştırmacısının bilim anlayışına, bir an için temas eder, ancak bunu çabucak, farkına varmadan yalanlayıp, zıttı ile değiştirir tekrar: Descartes bütünü yakalamak ister. Mutlak olanı, doğanın idrak edilmesinin sistemini ister.

Bütünsel olanı, ilkeleri vasıtasıyla çoktan, büyük oranda idrak etmiş olduğunu düşünür. Bu temel bakış açısı, Descartes'ın ifadelerindeki modern doğa bilimi anlamını da değiştirir. Gelecek, yani daha sonraki insanlar için çalışma konusunda, şöyle der: kamuoyuna, bildiği her şeyi aktarmak ister. Öyle ki, "sonra gelenler, öncekilerin bıraktığı yerden devam edebilsinler." (A.T. VI, 63.). Descartes, "çocuklarımıza daha çok fayda getirecek olan bir şeylerin üretilmesi amacıyla", çağdaş insanlar arasındaki iş birliğinin ihmal edilmesini, haklı bulur. Gelecekteki olasılıkları düşündüğünde, şu ana kadar öğrendiklerinin, henüz öğrenmediği şeylere kıyas-

la, neredeyse önemsiz olduğunu itiraf eder. (A.T. VI,66). Ancak Descartes aynı anda, nihai ilkesel idraki sebebiyle, araştırmaların istikbalini yakalamıştır bile. Bu istikbalin yalnızca içerik olarak işlenmesi gerekmektedir. İlkelerdeki hedefi zaten yakalamıştır: "Çok iyi biliyorum ki, bu ilkelerden, gerçeklerin uygun olarak çıkartılabilmesi için, daha yüzyılların geçmesi gerekmektedir..." (Picot'ya A.T. IX, 2'nci bölüm, p.20).

d) *Teknolojik etkiye açık oluş:* 17'nci Yüzyılda, teknolojik atılım ve heyecan hareketi doğmuştur. O dönemlerdeki teknolojinin, akılcı hale getirilmesi eğilimi, "icatlar konusunda, ateşli bir yarışa" neden olmuştur. (Max Weber, İktisat Tarihi, Münih 1923, s. 268 ilh.). Şimdi bilinçli, teknolojik gelişme olarak ortaya çıkan şey, sanat atölyelerinde ve madencilikte, yüzyıllar önce baş göstermiştir aslında. İlk akılcı patent kanunu, İngiltere'de daha 1623 yılında yürürlüğe girmiştir. O zamanların doğa bilimi, bu teknolojinin sebebi olmaktan ziyade, sonucu olmuştur. Ancak çok sonradır ki, matematiksel doğa bilimi, yeni teknolojik icatların kökeni haline gelmiştir.

Descartes bu harekete dahil olmuştu. Bacon'u okumuştu. Neredeyse otomatik bir şekilde, bilimin değerinin kıstasını, teknik kullanılabilirliği şeklinde tanımlıyordu. Descartes'a göre, kendi yöntemsel biliminin uygulanışı, özellikle insani sağlık (tıp) konusunda ve insani çalışmanın (mekanik) kolaylaştırılması konusunda, çok faydalıydı. Bunu ifade etmek, Descartes için başlıca önem taşıyan bir hususta. Aynı Bacon'da olduğu gibi. Descartes bütün zanaatlara, gemiciliğe, kale yapımına, tıbbi teknolojiye, müzik alanındaki teknolojiye (Enstrümanlar, akustik bilimi) vs., canlı bir alaka

ile yaklaşmıştır hep. O, ilkelerinden bir sonuca varmıştı: "Öyle idraklere ulaşmak mümkündür ki, bunlar hayatta oldukça yararlı bir şekilde uygulanabilir ve okullarda öğretilen spekülatif felsefenin yerine, pratik bir felsefenin konması da mümkündür. Bu pratik felsefe bize ateşin, havanın, yıldızların... güçlerini ve etkilerini, tam olarak öğretebilir. Aynı, zanaatkarlarımızın çeşitli faaliyetlerine nasıl aşina isek, o konulara da öyle aşina oluruz. Neticede, işe yaradıkları her yerde bunları kullanabilir, kendimizi bu surette, doğanın sahipleri ve efendileri konumuna getirebiliriz." (A.T. VI, 62).

Descartes, döneminin akımına kapılmış, gelecek konusunda, teknoloji ile ilgili hayaller kurmuştur. Kendi düşüncelerinden, teknolojik başarılar ummuştur. Ancak düşüncelerini somutlaştırmaya girişmemiştir. Teknoloji fikrini, bilimin bütününe, daha doğrusu, kendisi ile ilgili alana, yani felsefeye yaymıştır. Bu davranışı, felsefesini karanlık bulutlar altına gömmüştür. Örneğin, çalışma hayatındaki kolaylıkları, tıbbı ve ahlakı yan yana koyabilmiştir. Felsefesinin nihai anlamını, bütün insanlığın iyiliği teşkil etmiştir. Bu amaçla, her şeyi teknolojik üretim başlığı altında toplamıştır.

e) *Yeniye karşı duyulan heyecan:* Rönesans filozofları, güçlü öz güvenleri sayesinde, fiillerindeki yeniliği vurgulamışlardır. Yeni olmayı bir onur olarak gören şey, orijinal kişiliğin, adını duyurmasına yönelik istek olmuştur. Ancak "yeni" kelimesinin, nesnel bir değer yargısı olarak yaygınlaşması, bu kelimenin, modern bilime olan alakasıyla mümkün olmuştur. Görünüşe göre, modern bilim anlayışıyla yakın ilgi içinde, bir fikrin ya da keşfin "önceliğinin" vurgulanmasına, savunulmasına, uğrunda savaşılmasına dair, bir zihniyetin doğması, bir anlam taşımaktadır. Zira metafizik anlamına gelen

felsefede, düşünen kişi, mevcut bütünde yaşıyordu hâlâ. Bu kişi, Philosophia Perennis olarak adlandırılan inançla tatmin olduğunu düşünüyordu. Düşüncelerinde eski ve yeniyi ayırt etmiyordu, çünkü bunları bütünün içinde, birer köken olarak algılıyordu. Ona göre, önemli olan şey, düşünmenin yeniliği değil, gerçekliği idi. Tek anlam, gerçek olanın ve varlıkların idrak edilmesinden ibaretti. Oysa modern bilimde her keşif, sonsuz bir merdivendeki bir basamaktır yalnızca. Tatmin idrakte değil, ilerlemede aranır. Bir bütünün verdiği sıcaklıkta değil, bütünlüğü tam olarak bilinmeyen bir yolun aranmasında mevcuttur. Münferit kişinin öz değerini oluşturan şey, daha ziyade bu yoldaki belirli ve gözlemlenebilir performansıdır genelde. Performansın o münferit kişiye ait olduğu ve ismiyle birlikte anılabilmesi, hiç bitmeyen arayışın coşkusunun yanı sıra, artık kişisel platformda gerçekleşen tatminin de, yeni şeklidir. Araştırmayı yapan birey bu tatmine, münferit, bütünle kıyasla minicik kalan, bir efor karşılığında sahip olmaktadır. Araştırmacıların Galile'den bu yana, istisnasız olarak, kendi önceliklerini vurguluyor olmaları, hatta bu bağlamda eylemlerde bulunmaları da, bu doğrultuda anlaşılmalıdır.

Modern doğa bilimi istikametindeki bilim anlayışında, nesnel olarak tanımlanan şey, kendisini bilimsel araştırmayla eşdeğer gören, felsefe için de geçerlidir. Bu nedenle Descartes felsefesindeki bilim anlayışı, araştırmacıların anlayışı ile aynıdır. Descartes, yeni olanı vurgular. "İlkelerim, diğer herkesin ilkelerinden ne kadar da farklıdır." (Picot'ya A.T. IX,2'nci bölüm, p.20). Aslında felsefi nitelikli düşüncelerinde de, yeniliğe önem vermektedir. Örneğin Arnauld, "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesinin, Augustin'den alınmış olduğu-

na işaret ettiğinde, Descartes, verdiği cevapta, kendi "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesinin yeniliğinin bilincindedir. Bu konuda tarafsız olmak gerekirse, haksız da değildir: "Kendi ilkelerim olarak kabul ettiğim, bütün bu gerçekler, genel olarak, daha önceden de hep biliniyor idiyseler de, bu ilkeler, bildiğim kadarıyla, bugüne kadar felsefe olarak algılanmamışlardı. Yani hiç kimse anlamamıştı ki, bu ilkelerden, dünyada var olan bütün her şeyin idrakine ulaşmak mümkündür." (Picot'ya A.T. IX, 2'nci bölüm, p.10-11).

Yeni olan, yani kendi felsefesi, Descartes'a göre, anlaşılan o kadar değerli, o kadar kendi kendine yeterlidir ki, eskiyi hiç tanımamayı daha doğru bulur. Dediğine göre, "o ana kadar felsefe olarak adlandırılan şeyden, en az nasiplenen kişi her kimse, gerçek felsefeyi öğrenmeye en yatkın olan kişi de odur." (Picot'ya A.T. IX, 2'nci bölüm, p.9).

Descartes, yeni olanın anlamını ve asıl değerini, ait olmadıkları felsefe alanına aktarmıştı, oysa bu anlam ve değerin, asıl bulunmaları gereken yer, modern bilim alanıydı.

Descartes'ta, modern bilim anlayışının beş temel unsuru, ortak bir noktada buluşurlar. Hepsi de, Descartes'ın bazı iddialarıyla alakalı olarak, gerçek havasına bürünürler. Başka iddialarda ise, yanlışmış gibi görünüp, gerçek dışına kayarlar. Denilebilir ki, Descartes söz konusu olunca, anlamları tersyüz olur ve bitimde, kökenlerinin zıttı çıkar ortaya. Ancak Descartes bunun farkında değildir. Bu doğrultuda, zorlayıcı kesinlik mevcuttur değildir artık. Özellikle de, Descartes'ın yalnızca yapısal olarak uyguladığı, doğa idraki tarzında. Descartes deneyim ve deneyi vurgular. Ancak bu hususlar gerçekte, Descartes'tan önceki dönemde, ne kadar önemsiz roller oyna-

dılarsa, Descartes'ta da, o kadar önemsiz roller oynamaktan öteye gidemediler. Descartes, güvenilir münferit idrakin değerini vurgular. Ancak hakim kıldığı idrak, bütüne yönelik idraktir. Teknolojiye başvurma arzusu, gelecekle ilgili hayaller kurmasını sağlar, ancak somut olarak harekete geçmez ve hayallerini, ait olmadıkları konulara hakim kılmaya çalışır. Yeni olanın vurgusu, genel geçer bilim niteliklerine sahip olmayan bir şeyi baz alır ve yenilik, kanıtlanabilir bir şekilde gösterilemeyip, değeri de yükseltilemez (Descartes'ın matematik keşifleri müstesnadır, zira bunlar, konu ve anlam olarak, yeni olma sıfatını hak ederler).

Bu tersyüz* olma hadiselerinin bir tek sebebi vardır: Descartes felsefeyi hedefler, ancak bu felsefesinin, modern bilim suretinde olmasını da ister. Bunu elde etmek için yola çıktığında, felsefesi tersyüz olur ve bilime ulaşamaz. Kafasında, birbirine çok benzeyen ve hiç ayıramadığı, iki tane dürtü vardır: birincisi, zorlayıcı nesnel araştırmacılığın, mo-

* Bana göre *tersyüz olma* şudur: bir anlam, bilinçsiz ve kasıtsız olarak, o kadar değişir ki, şekli değişmeyen düşüncenin içine, köken itibariyle yabancı veya zıt birtakım şeyler girmiş olur. Tersyüz olma, zıt olma durumu değildir yalnızca. Ayrıca, yapıları farklı olan şeylerin birleştirilmesi ve bir yanılgının oluşturulmasıdır da. Bu yanılgı da, eskiden doğru olan bir düşüncenin şekline bürünür ve bu doğruyu tekrar ortadan kaldırmak yönünde çalışır. Buna Sofizm denilemez, zira amaçlamadığı halde, farkına varılmayan bir dürtüler yumağı haline gelir. Kesin bir gerçek dışılık değildir, çünkü dürtüler yumağına dönüşürken, bu olay çok doğalmış gibi davranır. Tersyüz olmanın temelinde bir gerçek dışılık vardır. Bu gerçek dışılık, insani idrakimize, görünüşe göre derhal nüfuz eder, fakat üstesinden gelinmesi olanaksız değildir. Kökenle olan bu bağlantısı nedeniyle, tersyüz olma hadisesi, herhangi bir tür başka yanılgıdan farklı olarak, felsefi bağlamda önem kazanır.

dern bilimsel yöntemidir. Burada, araştırmanın ebedi ilerleme süreci içinde, münferit idrak basamakları söz konusudur ve bu yöntemle, bir dünya ve hayat görüşünün oluşturulması mümkün değildir (araştırmacıyı harekete geçiren yegane şey, araştırma fikrinin kendisidir). İkincisi ise, insanın, varlığının bütününü ve dünyadaki varlığının, transandansın içindeki köklerini idrak etmek için hissettiği, ilelebet felsefi dürtüdür. Bu iki dürtünün karışmasından, tersyüz olma hadiseleri kaynaklanmıştır. Descartes felsefi hedeflerine, mutlakıyet iddia eden ve aynı zamanda yanlış anlaşılan, modern araştırmanın bilim anlayışıyla varmaya çalışmıştır.

Bu nedenle, doğa bilimsel nesneleri felsefe olarak adlandırmak suretiyle, filozofların idrak anlayışlarını yalanlayabilmiştir. Aslında, felsefe ve bilim arasındaki bütün farkları silmiştir. Öte yandan da, araştırmacının bilim anlayışını yalanlamıştır. Buna, gerçek araştırmacılığın bütün yöntemsel ilkelerini çiğneyerek, sözde kesinlik içinde, salt düşünerek fikir üretmek suretiyle, sebebiyet vermiştir. Zaman zaman öyle bir tablo meydana gelir ki, Descartes, doğa bilimsel nesnelere dair saçmalıklar üretir ve bu fikirlerini felsefe sanır. Bunu yaparken de, kesinliği yakalamış olduğundan şüphe etmez.

Felsefenin nihai amacı bakımından yöntem

Descartes felsefeyi, kelime anlamı doğrultusunda, *"bilgelik öğrenimi"* olarak algılar. Bilgeliği, "yalnızca günlük hayattaki kurnazlık olarak değil, insanın idrak edebileceği her şeyin, mükemmel derecede bilinmesi" olarak tanımlar. "Böylece insan, hayatı için bir düstur kazanmış olur, sağlığını muhafaza edebilir ve her türlü sanatı keşfedebilir." (Picot'ya

A.T. IX, 2'nci bölüm, p.2).

Felsefe, zorlayıcı kesinliğe götüren yöntemsel idrak olarak, bütün yaşama temel oluşturmalıdır. Demek ki, idrak her şeydir. Descartes, doğruyu yanlıştan ayırmak ister, "böylece davranışlarını net olarak görüp, hayatında emin adımlarla ilerleyecektir." (A.T. VI, 10). İdraki hangi şekilde elde ediyorsa, "menziline giren bütün gerçek değerleri de, aynı şekilde elde edecektir... doğru davranmak için, doğru yargılarda bulunmak yeterlidir..., böylece insan, elde edebileceği her türlü fazileti ve diğer değerleri, elde edebilir." (A.T. VI, 28).

Felsefe, hayatın bütününe yönelik performans gösterir. Bu konudaki beklenti, Descartes'ın ilkelerine dayandığında, sıra dışı olur. Bu ilkeler insanları, "bilgeliğin hangi aşamasına kadar ulaştıracak, hayatı ne kadar mükemmel kılacak, bizi hangi mutluluğa götürecek? Hep birlikte müşahede edeceğiz.." (Picot'ya A.T. IX, 2'nci bölüm, p.20). Nihai hedefi bu olan, Descartes'ın idrak dünyası, yine Descartes tarafından, şöyle özetlenir: "Felsefe bir ağaca benzer. Kökleri metafizik, gövdesi fizik ve dalları bütün diğer bilimlerden oluşur. Bu diğer bilimleri, üç ana istikamete ulaşıncaya kadar, geriye doğru izlemek mümkündür: tıp, mekanik ve ahlak. Ahlak kavramı altında, en yüksek ve en mükemmel gelenek bilimini tasavvur ederim. Bu bilim, diğer bütün bilimlerin de bilinmesini gerektir ve bu nedenle, en son ve en yüce bilgelik basamağını oluşturur." (Picot'ya A.T. IX, 2'nci bölüm, p.14).

Ancak bu ağaç, henüz yetişmemiştir. Onu dikmek isteyen kişi Descartes'tır. Düşüncelerine göre, yöntemsel olarak kazanılmış olan bilginin bütününden, ancak çok ileride, ger-

çek ahlak doğabilir. Fakat o güne kadar insanlar yaşamak zorundadır. Ve Descartes da yaşamak zorundadır. Bütün riskleri göze alarak yola çıkar ve "geleneklerimizi düzene koymak" diye tanımladığı, hedefe doğru ilerler. (A.T. IX, 2'nci bölüm p.3). En son aşamada ortaya çıkacak olan ahlakı bekleyemediği için de, güncel bir ahlaka gereksinim duyar. Bunu Discours'da, üç hayat düsturunun "geçici ahlakı" olarak ifade eder. (A.T. VI, 22 ilh.).

Bu geçici ahlakın, nihai ahlakla olan ilişkisinin sorulması durumunda ise, net bir cevap verilememektedir. Ayrıca Descartes'ın bir ahlaki ideali belli olmaktadır. Bu ideal gerçekten de, her ikisinden de bağımsızdır.

a) Geçici ahlaka, ancak kesin ahlak elde edilinceye kadar, yani deneyimlere dayanan bir hayat kuruluncaya kadar ihtiyaç vardır. Ancak bu geçici ahlak, iki anlamlıdır. Acaba geçici ahlak istikbalde gerçekten de, artık sağduyulu bilgelikten kaynaklanmakta olan ahlakla değiştirilecek veya bununla doğrulanacak mı? Yoksa "geçici" ahlak aslında geçici değil de, zamansal olarak daimi mi? Bu geçici ahlak, örneğin Prenses Elisabeth'e yazılan bir mektupta, bu şekilde ele alınmaktadır (A.T. IV, 264-267). Burada, bu geçici ahlak, en yüce değerlere, ruhsal huzura ve memnuniyete (béatitude, contentement d'esprit, satisfaction intérieure) götürmeye uygun olarak betimlenmektedir bile. Ayrıca, Discours'daki geçici kuralların hilafına, seçilen kelimelerde karakteristik bir değişiklik göze çarpar: Descartes'ın bütün kararlılığı, sağduyu açısından yetersiz gerekçelere dayanarak alınmış olan kararın, uygulanışına yönelik değildir artık. Bu karar da zaten doğru olanı değil, en olası olanı hedefler ya da aynı derecede olası olan, iki seçenek arasında tercih yapar. Ama artık, sağduyunun

önerdiği şey geçerlidir.

Geçici ahlak dolayısıyla, idrak süreci esnasında, birtakım ruhsal durumlarla karşılaşılır. Ancak bunlar hiç de geçici değildir. Gerçeklerin keşfedilmesiyle hissedilen, o sürekli memnuniyet, yaşama amacının ta kendisi anlamına gelen bir felsefenin, meyvesi olarak telakki edilebilir. "Gerçekleri seyrederken duyulan sevinç, bu dünyadaki yegâne mutlak ve hiçbir acıyla bulanması mümkün olmayan mutluluktur neredeyse." (A.T. X, 361). Aynı şekilde, yöntemsel idrak sonucunda, gözlemlenen her nesnenin daha iyi değerlendirildiği bir alışkanlık gelişir. Bu, daha süreç bitmeden elde edilen, nihai bir başarıdır. Bir başka başarı da, ilkelerin mükemmel kesinliğinden kaynaklanan bir sonuçtur: "Her türlü kavga sebebi ortadan kaldırılır, böylece sertlik önlenip, birlik sağlanır. Oysa... okuldaki tartışmalar... insanı daha da kavgacı yaparlar." (A.T. IX, 2'nci bölüm, p.18).

b) Bilgi artışından ve yöntemden bağımsız olarak, Descartes'ın felsefesinde, bir ahlak meydana gelmektedir. Bu ne geçici ahlaktır, ne de felsefenin yöntemsel sürecinden kaynaklanır. Descartes bu ahlakın içinde yaşadığı sürece, kendi, bilinçli tümdengelimle oluşturulmuş olan felsefesinin dışında, bir transandansta yaşıyor demektir. Bunu şu örnekler göstermektedir:

Descartes, tanrı varlığının idrakine dayanan, ruhun ölümsüzlüğünü esas alan ve evrenin büyüklüğünü kabul eden, bir ruh halini tasvir eder. Ama bu konum, yalnızca görünüşte felsefesinden kaynaklanır. Tanrının varlığı, başımıza gelen her şeyi, tevekkülle kabul etmemizi gerektirir. *Ruhumuzun* yapısını idrak etmemiz, ölümden korkmamızı önler. Duygu-

sal tepkilerimizi dünyasal nesnelerden uzaklaştırmayı ve kaderin elinde olan her şeye, küçümseyerek bakmayı öğreniriz. *Evrenin* büyüklüğünü idrak etmemizle, tanrı meclisine katılmak gibi, dünyanın idaresini ele almak gibi (bunlar içimizde kibirli bir huzursuzluğa neden olurdu), mağrur ön yargılarda bulunmamız engellenir. (A.T. IV, 291-292).

Prenses Elisabeth'e gönderilen ünlü mektupta yer alan, bu tasvirin ardından, faal bir ahlakın geliştirilmesi gelir hemen: Her birimiz bir diğerimizden ayrıyız ve herkesin kendi özel çıkarları vardır. Yine de, insanın aklından çıkmayan bir düşünce mevcuttur. Sanki yalnız değilmişiz gibi. İnsan, bir parçası olduğu bütünün menfaatlerini, kendi kişisel çıkarlarının üzerinde tutmalıdır. Eğer her şeyi kendi çıkarlarımıza göre ayarlarsak, ne gerçek dostluklar kalır, ne herhangi bir sadakat, ne de herhangi bir fazilet. Bu anlayış, bütün kahramanlıkların kaynak ve kökenidir. Fakat, ister kibir nedeniyle olsun, isterse de aptallık nedeniyle, ölüme atılan insanlar, üzüntüye, övgüden çok daha layıktırlar. Ancak görevi olduğunu düşünerek ve başkalarının iyiliği için, ölümü göze alan insan, bunu kendi bakış açısı doğrultusunda yapar sadece. Bu bakış açısı, her ne kadar bulanık olsa dahi. Buradan ruhun tatmini ve memnuniyet duygusu doğar. Bunlar, duyulardan gelen bütün küçük ve geçici sevinçleri, kıyas kabul etmeyen bir şekilde geçerler. (A.T. IV, 293-294).

Descartes'ın, bu tür yerlerde ifade ettiği felsefi pozisyon, kendi felsefesinin ilkelerinden kaynaklanmaz. Bu pozisyon, bütün bilimleri taşıyan ağaçta açan, nihai ahlak çiçeği değildir. Descartes'ın kişiliğini gösteren bir ahlaktır yalnızca.

Özetleyelim: Descartes, iki tane ahlak kabul eder. Bun-

ların kendi aralarında, bariz bir ilişkileri yoktur. Birincisi, felsefesinin ilkeleri doğrultusunda, gelecekte ulaşılması düşünülen bir ahlaktır. Bu, yöntemsel bir yolun takip edilmesi ve idrakin kullanılması vasıtasıyla mümkün olacak ve geçici ahlakın ardından gerçekleşecektir. Bu felsefenin nihai hedefini, yöntemli planlamayla dile getirme denemeleri –ahlakı oluşturacak olan hususlar, yöntemli planlama, teknoloji ve tıptır–, felsefe dışı bir şeklin doğmasına yol açar aslında. Diğer ahlak türüne göre, Descartes'ın, artık yöntemsel olmayan felsefesi, kendi canlı, ahlaki bakış açısının dışa vurumudur. Bu bakış açısı muhteşemdir ve antik ve hümanist değerlerden kalan izlere sahiptir.*

* Descartes'taki alicenaplık faziletinin harika analizini, Aristo'nun Megalopsihiya'sı ve Cicero ve Thomas'ın Magnanimitas'ıyla alakalı olarak inceleyiniz: *Gerhard Krüger,* "Felsefi Özgüvenin Kökeni", Logos XXII, 225 ilh., 1933 (Bunun içinde s. 251-271).

III. DESCARTES FELSEFESİNİN GENEL KARAKTERİ

Yaptığımız ayrıntılı analiz bize gösterdi ki, Descartes'ın düşünceleri, gerçeklik fikrinden yoksun bir yolda ilerliyordu. Felsefi bir derinlikten kaynaklandığını düşündüğümüz köken, kendi içinde tersyüz olarak unutulmaya yüz tutmuştu. Descartes'ın eserlerini incelediğimizde, bir izlenime kapılırız. Sanki bu muhteşem görünümün ardında, felsefe, radikal bir yanılgıya feda edilmektedir. Bu yanılgının, belirli bir bakış açısı ya da cümleyle, net olarak tespit edilmesi mümkün değildir ama. Bütünsel yapıyı hedef alan bir düşünme tarzıdır sanki. Önceleri sağlam ve net olan bir binayı, sarsmaya başlayan, gizli bir felaket gibi yani.

Başlangıçta eleştirisel gerekçelere dayanan şey, az sayıda birtakım temel özelliklerle düzenlenir artık. Bu temel özelliklerle, Descartes'ın dünyaya armağan ettiği, o aşırı karmaşık yapının çözülmesi amaçlanmaktadır.

1. SAĞDUYU VE OTORİTE

Descartes'ın felsefesi, tamamen sağduyuya dayanan bir felsefe gibi görünmektedir. Descartes, kendi ayakları üzerinde yükselmeye çalışan, sağduyunun temsilcisidir sanki. Ancak Descartes, sağduyunun karşısında yer alan, bir başka hususu

da kabul etmiştir. Gerçi bunu felsefesine dahil etmemiştir, ama buna düşünceleriyle sık sık temas etmiştir. Sormak gerekir: Acaba bu şekilde, bu felsefenin kökenindeki sağduyu, yetersiz kalmamış mıdır? Belki de, bu felsefenin temel bakış açısı, ilhama dayanan inanç anlayışındaki düşünen kişinin, fiilen sahip olduğu sıcaklıkla ilgilidir. Ve bu kişinin, sağduyu ve inancı tanımlama şekli yüzünden, her ikisi de, tam manasıyla gerçekleşemez: sağduyu, tam sağduyu olmaz, inanç da, tam inanç olmaz. Gerçekten de Descartes, hem her ikisinde yaşamaktadır, hem de hiçbirinde yaşamamaktadır sanki. Descartes'ın düşünme şeklinin, bu değişik tarz sağduyu ile ilgili olarak, masaya yatırılması, bu felsefenin yapısındaki gizlilik konusunda, bir ipucu verebilir belki.

İdrakin sınırları

Descartes, sağduyunun her şeye kadir olduğunu iddia etmemiştir. İnsani idrakin sınırlarının farkındadır. *Birincisi,* insani idrak, yapı olarak, her şeyi kavrayacak durumda değildir. "Gerçekte yalnızca tanrı, mükemmel derecede bilgedir, yani her şeye dair mükemmel bir bilgiye sahiptir." (A.T. IX, 2'ci bölüm, p.2). Eğer insan idrakini, onu hedefine ulaştırmayan bir alana yöneltirse, bu çok anlamsız olur doğrusu. İdrak edebileceğimiz şeyleri, bütün gücümüzle kavramaya çalışmalıyız. Anlaşılmaz olanla ise, hiç uğraşmamalıyız. Descartes açısından, "insani idrakin ne olduğunu ve nerelere kadar ulaştığını araştırmaktan, daha yararlı bir çalışma yoktur." Ve "içimizde yüz yüze geldiğimiz ruhsal sınırları", gerçekten de, kendimiz belirleriz. (A.T. X, 397 ilh.). Bunu yaptığımız zaman anlarız ki, mesela doğanın sırları, yıldızların dünyaya olan etkileri, gelecek konusundaki kehanetler vs. konusunda

tartışmak, çok yersizdir. Ayrıca sebebin temeli, yani tanrının iradesi ve takdiri şeffaf değildir. Oysa dünyadaki ilişkileri sebep açısından araştırmamız, mümkündür. İdrakimizin sınırlarına aşina olduğumuzda, ya idrakimizi yönelttiğimiz nesneye tamamen sahip olmayı alışkanlık haline getiririz ya da düşüncelere konu olan nesnenin, her türlü beşeri idrakin üzerinde olduğunu, kanıtlamaya çalışırız (A.T. X, 400).

Ancak bu itina ve imtina ile, gerçek hayatta hiçbir yere varamayız. Doğru davranış konusunda, eksiksiz bir kesinliğe varabilmek için, nelerin gerekli olduğunu bilmesek de, zamana bağlı hayatımız, somut durumlarda davranmamızı gerektirmektedir. İşte burada, idrakimizin *ikinci* limiti ile karşılaşmaktayız. Davranmamız gerektiğinde, su götürmez, zorlayıcı kanıtlara ulaşmamız bakımından, ihtiyaç duyduğumuz bütün koşulların oluşmasını bekleyemeyiz. Bu nedenle, daima sınırlı olan idrakimizi çevreleyen, kökenleri esas almamız gerekir. En olası görüşler olarak değerlendirdiğimiz fikirleri yakalayıp, karar vermeliyiz. (Prenses Elisabeth'e, A.T. IV, 295). Descartes bir şeyi fark eder: Bu durum, insanın zaafını teşkil ettiği gibi, içinde, salt gerçeklik idrakinden kaynaklanmayan, güçlü bir özelliğin bulunuyor olması anlamına da gelebilir. "Ayrıntılar dikkate alındığında, insanların yaşamlarının, yanılgılar içinde sürdüğünü yalanlamak, mümkün değildir. Neticede, yapımızın zayıflığını kabul etmeliyiz." (A.T. VII, 90). Fakat asıl bu zayıflık yüzünden ve hayatı yaşamak zorunda olmamız nedeniyle, güçlü, "kararlı" olmalıyız. İşte bu kararlılığın anlamı ve gerçekliğidir önemli olan.

Çifte gerçeklik

Demek ki, Descartes, gerçeğin idraki konusunda, iki

yönlü bir davranış kabul etmektedir. Gerçek, bir yandan, sağduyu ile elde edilen, zorlayıcı bir gerçek olarak idrak edilmelidir. Öte yandan da, ona sahip olmasak da, sanki varmış gibi karar vermemiz gerekmektedir. Birincisine contemplatio veritatis, ikincisine de, usus vitae deriz. Daha farklı olarak söylemek gerekirse, bunlar teori ve uygulama olarak ayırt edilebilir. Gerçi sağduyu ile kavrama tarzında, ancak tamamen berrak ve net olarak gördüklerimizle mutabık olabiliriz. Fakat "güncel hayata dair, sıradan konularda, yalnızca net olarak idrak edilenin onaylanması gerektiği yönündeki fikirden, çok uzağım. Tam tersine, olası olanı beklemek dahi, yanlış olabilir. Kimi zaman, bütünüyle bilinmez olan, birkaç tane seçenekten birisini seçmek gerekir." (A.T. VII, 149).

Ancak uygulamadaki karar (usus vitaedeki karar), yine de yersiz değildir. Bizim idrakimize açık olmasa da, tesadüfi de değildir. *Nasıl* gerçekleşir peki?

Bedensel yaşam gerekleri konusunda bizi yönlendirenler, duyular ve onlarla ilgili olarak, içgüdüsel kanaattir. Bu içgüdüler hayvanlarda da, bizde de vardır. Bedenlerimizin muhafazası ve fiziksel gereksinimlerimizin tatmini konusunda etkili olurlar (tabii, bunlara her zaman uymamak da gereklidir. A.T. II, 599). İçgüdüler Descartes için, felsefi bakımdan, hiçbir öneme sahip değildirler. Hayatın, ruh ve bedenin birleşmesinden meydana geldiğine dair açıklama ve yanılgıların oluşumu konuları, bundan müstesnadır tabii (A.T. VIII, 35 ilh.; bkz. bununla ilgili Gilson'un, Discours'la alakalı yorumu, s.165 ilh.).

Davranışlarım konusunda, devlet ve ülke gelenekleri beni yönlendirirler. En iyi kurallar, beni kararlılığa götürür.

İnanç konularında, bana istikamet veren şeyler, tanrı kelamı, doğa üstü ışık ve kilise otoritesinin kararlarıdır.

Descartes, sağduyu ile değiştirilmesi mümkün olmayan bu alanlar hususunda, bilimin emin adımlarını yönlendiren kuralların karşısına, iradeyi yönlendiren kuralları koymaktadır:

İlk önce, hareketlerinden emin ve kararlı olmayı düstur edinir. Bir defa karar verdikten sonra, en kuşkulu görüşleri dahi, sanki bunlar tümüyle doğruymuş gibi, kararlılıkla takip etmeyi uygun bulur. (A.T. VI, 24).

İkinci olarak Descartes, devleti, devlet şeklini, gelenekleri sorgulamak istemez. İnkılap yapmak istemez. Hatta ihtilal yapmayı hiç istemez. Şehirleri yerle bir edip, yeniden inşa etmek, ne kadar yanlış bir şeyse, devleti, temelden başlayarak, yeniden yapılandırmak da, o kadar yanlıştır. Bu konuda başkalarına da telkinde bulunmaz: "Bu devasa gövdeler bir kez yere yıkıldığı zaman, onları tekrar doğrultmak ya da sarsıldıklarında, onları ayakta tutmak, çok zor olur... Zaten gelen, gideni aratır her zaman." (A.T. VI, 14).

Descartes üçüncü olarak, şuna inanır: "Bize ilahi bir şekilde açıklanmış olan gerçekler, her türlü idrakten daha güvenlidirler. Bunlara duyulan güven, her akıl üstü işte olduğu gibi, sağduyu ile değil, irade ile meydana getirilir." (A.T. X, 370).

Ancak bu pratik anlayışın karşısında, Descartes'ın teorik anlayışı durmaktadır. Descartes, devlete, geleneklere, cemiyete vs. karşı yapmak istemediklerini, idrak âleminde yapmak ister. Bu arada başkaları için örnek olmak istemez ve onları, kendisini taklit etmemeleri için uyarır. Nakil yoluy-

la edindiği bütün fikirlerini, "inançları arasından ilelebet silmek ister. Sonra bunların yerine, daha iyi olan başkalarını ya da, onları sağduyu düzeyine yükseltebildiği takdirde, aynılarını koyacaktır." (A.T. VI, 13).

Descartes'ın düşünce tarzında, çok büyük bir çelişki vardır: Bir tarafta, inancın ve otoritenin kayıtsız şartsız kabulü, diğer tarafta ise, bunların, sağduyu lehine çürütülmesi vardır. Descartes için inanç ve otoritenin ne anlama geldiğini kavramak, hayata uyguladığı felsefenin daha iyi anlaşılması bakımından, sağduyusunun analiziyle yetinmekten, daha yararlı olacaktır.

Bariz olmama durumu

Descartes'ın bakış açısıyla, otoriteye dayanan ahlak, felsefi ahlak, teoloji ve felsefe arasındaki etkileşimleri, kesin olarak tanımlamak, pek mümkün değildir. İfadeleri çelişkilidir.

Descartes'ın tasarladığı geçici ahlak ve gelmesi beklenen, nihai ahlak arasındaki ilişki, bulanık olmakla kalmaz, felsefeyle oluşturulacak olan nihai ahlakın, tek ahlak olup olmadığı da bilinmez. Eğer felsefenin amacı, sağduyuyu baz alan idrak yoluyla, günün birinde, hayatın bütününe yönelik bir devrim yapmak ise, ülke geleneklerinin, devletin ve kilisenin oluşturduğu otorite de, gelecekte vazgeçilebilir olacaktır belki de. Ortaya konan sağduyu doğrultusunda, bu otorite, felsefe tarafından doğrulanacak ya da çürütülecektir. Ancak Descartes'ın anlayışında, bunun karşısında duran, otoritelerce kurulmuş olup, dokunulmaz olan, bir ahlak mevcuttur. Öyle ki, filozofun geçici ahlakı, otoriteyi rahatsız etmeyen kural-

ların büyük bölümünü oluşturur. Descartes'ın, altını çizerek ifade ettiği gibi, ahlak konusunda yazmak istemez, zira başkalarının geleneklerini düzenleme vazifesi hükümdarlara ya da onların görevlendirdiği kişilere aittir. (Chanut'ya, A.T. V, 86 ilh., bkz. ayrıca Gilson, Yorum s.234). Descartes, şahsi geleneklerini düzenlemek için, sağduyusuna başvurmayı denediyse de, bunu yazıya dökmek istememiştir. "Tanrı tarafından halkların başına getirilen hükümdarlar veya merhamet ve hırs bahşedilen peygamberlerin yanı sıra, başkalarına da, en küçük değişiklikleri yapma izni dahi verilmiş olsaydı, gelenekler konusunda, kaç tane insan varsa, o kadar da devrimci bulmak mümkün olurdu, ziṛa herkesin kendi düşünceleri geçerli olurdu." (A.T. VI,61). Descartes yine de, hayatı açıklayan ve yaşama nüfuz eden bir ahlak geliştirmiştir. Bunu, felsefesinin nihai hedefini ele aldığımızda, ima etmiştik. Descartes'ın içinde etkili olan ve kelimelerle ifade ettiği, bu geleneksel düsturların yanında, Hıristiyan Kilisesine olan inancı vardır. Bunların arasında, kendisinin farkına varmadığı, ancak hakikat olan, bir gerilim mevcuttur. Descartes'ın hayatını tasvir eden Adam'in, ikna edici bir şekilde betimlediği gibi, bu düsturlar Hıristiyanlıkla ilgili değildirler. (S.57 ilh.). Descartes için, dünya düzeninin felsefi idraki, tanrı iradesinden daha önemlidir. Özgüveni o kadar güçlüdür ki, vicdanının sesini, işe yaramaz olduğu gerekçesiyle, bir kenara iter. Tanrının merhametine yönelik umut beslemez, çünkü bu umuda ihtiyacı yoktur. Bu durumda, ahlakının kaynaklarını da İncil değil, Seneca, Montaigne ve Charron oluşturur.

Descartes'ın düşünceleri, felsefi ahlak konusunda olduğu gibi, felsefe–teoloji ilişkisindeki sağduyunun güç alanı konusunda da, net değildir.

Bir soru soralım. Descartes açısından sağduyunun anlamı, adı geçen, değişik tarz sağduyu karşısında nedir? Sağduyu *nedeniyle*, içerik olarak sağduyudan *kaynaklanmayan*, bir kararın uygulanışı mıdır acaba? Örneğin sağduyu nedeniyle, idrak dışı inancı uygulayacak mıyız? Cevap çelişkili olacaktır. Eğer sağduyu, inancın anlamını da gerekçelendiren, çevre konumunda ise, insan, 'evet' şeklinde cevaplama gereğini hisseder. Eğer sağduyunun *karşısına* her şeye kadir, müspet bir şey konursa, cevap 'hayır' olur: Örneğin tebliğ edilen inanç, merhamet, bir ülkenin gelenekleri, bir hükümdarın otoritesi gibi.

Descartes, Hıristiyanlık inancına sıkıca sarılmış, yalnızca inanç söz konusu olduğunda, inanca has olan, o tuhaf berraklığın, müspet kökenini yorumlamıştır: "İrademizi ikna edebilecek berraklık ya da aydınlatıcı güç, iki türlü olabilir: Birincisi doğal ışıktan, diğeri ise, tanrısal merhametten yola çıkar..." (A.T. VII, 148). Tanrısal merhamet, inanan kişide, doğa üstü bir ışığa sebep olur: "İnancın, akıl üstü nesnelerle ilgili olduğunu kabul etmemize rağmen, onu benimseme sebeplerimiz akıl üstü değil, her türlü doğal ışıktan daha berraktır aslında..." (A.T. VII, 147). Tanrıdan gelen bu doğa üstü ışık, "inanmamız için bize sunulan şeyin, tanrının kendisinden geldiğine dair, tereddütsüz bir güven beslememizi" sağlamaktadır. (A.T. VII, 148).

Sağduyu ve inanç arasında, yani doğal ışık ve doğa üstü ışık ve bunun neticesinde de, felsefe ve teoloji arasında çizilen kesin sınır, skolastik düşüncelerin naklinden kaynaklanır. Descartes, her ikisini de, denge içinde algılar. Bu denge de, skolastik düşüncelerin naklinden gelir. Hatta, hiçbir zaman birbirlerinden net olarak ayrılmayan, bu iki konunun,

birbirlerinin sahasına taşması da öyledir. Eğer bunlar net olarak ayrılmış olsaydı, çifte gerçeklik kavramını oluştururlardı hemen.

Descartes *sağduyusuyla*, içerik bakımından inancın mevzusu olan, bir şeyi ele aldığında, felsefe ve teoloji sahaları arasında bir taşma olur ya da sınır belirsizleşir, zira bu sınır yer değiştirebilir. Yine, inanç açısından en büyük önemi taşıyan hususları, inanç sahasının dışında kanıtlamak istediğinde de, durum farklı değildir. Örneğin tanrının varlığını ve ruhun maddeden oluşmadığını, yani insani ruhun bedenden, münferit özlü bir varlık olarak ayırt edilmesi gerektiğini, kanıtlamak istediğinde. Descartes'a göre, felsefesinin asıl değerini bu durum teşkil eder. Bunu, Meditasyonlar'ı Sorbonne'a ithaf ettiği yazıda, net olarak görebiliriz. Şöyle der: "Felsefenin en yararlı görevi, bütün kanıtlar arasında en iyi olanları, titiz bir şekilde toplamak (tanrısal varlığın ve ruhun öz olarak varlığının kanıtlarını kasteder) ve bu kanıtları, net olarak tanımlayarak, şeffaf bir şekilde dile getirmektir. Öyle ki, gelecekte de, bunların o kanıtlar olduğundan, genel olarak kuşku duyulmasın." (A.T. VII, 3).

Descartes, büyük öneme haiz olan bir başka yerde, örneğin ruhun ölümsüzlüğü bahsinde (A.T.VII, 154), *tebliği* referans alır. Bu ölümsüzlük konusunda şüpheye kapılmamak gerekir. Zira ruhun bedenden ayrı olduğu kanıtlanmıştır –bedenin yok olması, ruhun da yok olmasını gerektirmez. Ancak buradaki kesinlik, yalnızca tanrının iradesinden kaynaklanır. Bunu da tebliğinde açıklamıştır. Sağduyu ile kanıtlanabilir olan konuların, kesin olduklarına, yalnızca tebliğe duyulan inanç vasıtasıyla kanaat getirilen konulardan ayrılması, skolastik felsefede olduğu gibi, Descartes'ta da,

belirsizlik içindedir.

Sağduyunun sınırlarının çizilmesi esnasında ortaya çıkan, çift anlamlılık doğrultusunda, Descartes *teolojiyi* de, çelişkili ifadelerle değerlendirir.

Descartes, teolojinin sahasını şöyle tanzim eder: o gerçektir, ruhlarımızın kurtuluşunu hedefler ve içeriği, doğa üstü tebliğdir. Ruhlarımızın kurtuluşuyla ilgili olmayan şeyler, burada işe yaramazlar. Ve ruhlarımızın kurtuluşu için, gerekli olan hususlar, alimlere olduğu gibi, bilgisiz ve eğitimsiz olanlara da, hitap eder. Spekülasyon, gereksiz bir zahmettir burada (A.T. VI, 8). Buradaki gerçekler, sağduyumuzun o kadar üstündedirler ki, Descartes şöyle der: "Bunları kendi, zayıf sağduyu düşüncelerime tabi kılmaya, cesaret edemezdim" (A.T. VI, 8).

Fakat Descartes'ın felsefesi, bu sakınmada süreklilik sağlamak için, ısrarcı olmaz. Hatta Gilson'un dediği gibi (Discours konusunda yorum, s.133), Descartes, skolastik teoloji konusunda inkılâp yapma olasılıklarını, Descartes'çı, skolastik bir teoloji kurma olanaklarını kestirir gözüne (ipuçları, yukarıda anılan kaynaktadır). Descartes'a göre, kendi felsefesi, tek doğru felsefedir. Bu durumda, inançla birlikte, itiraz edilmeden var olabilecek, tek felsefe de odur.

Dile getirilen bütün çelişkiler ve netlik eksikliği, otorite kavramının irdelenmesiyle ilgilidir. Önce Descartes'ın, otorite karşısındaki tutumunu gözlemleyeceğiz, sonra bu konuya kendimiz eğileceğiz.

Descartes'ın, otorite karşısındaki tutumu

Descartes, fiilen ve bilinçli olarak, dünyasının hakim

gücünü oluşturan, otoritenin baskıları altında felsefe yapıyordu. Bu otoritenin hizmetçileri, Descartes'ın felsefesi gibi, kamuoyuna açık olan bir felsefeyi yorumlayıp, çürüttüğü zaman, ortaya ne tür tehlikelerin çıkabileceğini, gayet iyi biliyordu. Bu güce, Cizvitler ve Hollandalı Protestanlar örneğinde şahit olmuştu. Bu nedenle, Descartes, başkalarının otoritesiyle (örneğin, Meditasyonlar'ını Sorbonne'a ithaf etmek suretiyle) iyi geçinmek ister. "Zira gerçeklere, yalnız başına olduklarında, çok az saygı duyulmaktadır." (Mersenne'a, A.T. III, 184).

Ancak Descartes, bu baskıya karşı, isyankar bir muhalefet yapmamıştır. Otoritenin gücünü, inancına sadık kaldığı için, kendi düşüncelerinde de kabullenmiştir. Hayatını dikkatle ve akıllı bir şekilde, bu güce göre düzenlemekle kalmamıştır yalnızca. Ayrıca yazdığı mektuplarda, hiçbir zorlama altında olmaksızın, Katolik İnancı için duyduğu coşkuyu, kilisedeki makam sahiplerine karşı hissettiği saygıyı ve mensubu olduğu kilisenin hatasızlığına yönelik duyduğu, sarsılmaz güveni de ortaya koymuştur. (A.T. III, 259). Galile'yi mahkum eden insanlardan, Discours'da, "saygıdeğer kişiler" diye söz etmiştir. Ayrıca şöyle demiştir: "Bunların, davranışlarım üzerindeki otoriteleri, en az kendi sağduyum kadar güçlüdür." (A.T. VI, 60).

Buradan anlıyoruz ki, Descartes için, otoritenin ortadan kaldırılması, temelde gerekli değildir henüz. Oysa ileride gelecek olan, Aydınlatma Döneminin birçok temsilcisi için, durum farklı olacaktır. Descartes, Aristo'nun otoritesini ve aslında her türlü otoriteyi reddeder. Burada söz konusu edilen hususlar, konunun berraklık ve netliğine dayanan, sağduyudan kaynaklanan yargılardır. (örneğin A.T. X, 366). Ancak

hayatın kendisi, yani davranışlar, yani kamuoyuna açık konuşmalar söz konusu olduğunda, derhal otoritenin lehine tavır alır. Hayat, otoriteye dayanmaya devam ettiği için, sağduyunun otorite haricinde denenmesi, Descartes'ın şahsi, ilk bakışta büyük oranda çözülmüş, dikkat ve uyarılarla çevrelenmiş bir görevi konumunda olduğu için, çevreye dönük inancı baz alan otorite de, fiilen itaat edilmesi gereken bir pozisyonda telakki edilir.

Otorite konusu

Descartes, iki sahayı birbirinden net olarak ayırsaydı, bariz, ancak öldürücü bir ayrım yapılmış olurdu: Bir tarafta dünyanın, inanç ve geleneklerden, kilise ve devletten, otorite ve itaatten ayrılması, diğer tarafta da, zorlayıcı idraki, kendi sağduyusuna dayanarak elde eden idrak alemi olmak üzere yani. İşte o zaman hayat, idrakin devre dışı kaldığı bir yerde mevcut olurdu ve idrak denen şey –teknik konular hariç–, hayat açısından, anlamsız bir faaliyet olurdu. Fakat Descartes böyle yapmaz. Onun düşünme tarzı, itinayla sınırlandırılıp, güven altına alınmış olsa da, otoriteye boyun eğen sağduyu konulu, özel bir denemeden, çok daha fazlasıdır aslında. Neticede, hayatı idame ettiren idraki de amaçlamaktadır. Ama bu düşünceyi uygulayan insan, otoriter tebliğ inancına da bağlı kalır aynı zamanda. Descartes, tebliğ mahiyetinde olduğu iddiasıyla, dine ters düşen bir felsefe gütmemiştir. Bu adımı atmamıştır, fakat felsefesinde, bu adımı attığını gösteren kökenler ve yollar vardır. Bunun neticesinde, içindeki inancın canlılığı azalmıştır. Öte yandan felsefesi de, hayatını dayandırabileceği bir köken olarak, işlerlik kazanamamıştır. Çelişkiler buradan kaynaklanır ve bütünsel olanın net ve tek anlamlı

olamayışı, bu nedenledir. Ancak bu belirsizliğe, olgunluk derecesine ulaşan her felsefede rastlanılır. Bu, otoriteyi konu alan, önemli bir problemdir aslında.

İnsani idrakin sınırları nedeniyle, hayatın fiili dayanakları ve inancın kökeni, daima otoriter olarak kalmak zorundadırlar. Toplumsal hayatın yapısı ve düzeyi, etkili olan otoritenin şekil ve içeriğine bağlıdır neticede. Cemiyet ve devlet açısından, mutlak itaat şeklindeki otorite, uzun vadede hayatta kalmanın bir gerekliliği olur, çünkü bir bütünün, sözünü geçerli kılma kudretini oluşturan, tek unsur otoritedir ve insanın elindeki tek seçme hakkı, bu otoritenin, ne tür bir otorite olacağı konusundaki seçme hakkıdır (bireysel anlamda, bu hak dahi, pek mevcut değildir aslında). Otorite, içerik ve yapı bakımından farklı olabilir ve bu farklı otoriteler, aynı anda birlikte bulunamazlar. Bu durumda, dış görünüşten ibaret olan, şekilsel bir otorite, insanın düşüncelerinde kabul edip, tabi olduğu, içsel otorite yerine geçemez. Aynı zamanda, içsel olarak var olan bir otorite –örneğin "ilâhi otorite"–, idrak edilmeye müsait bir yapıda olmayabilir. Bütün bu hususlara rağmen, felsefede önemli olan şey, varlıkları yalnızca dış şekilleri itibariyle tespit etmek değildir. Tam tersine ve özellikle de bu konuda, ruh ve gözler pür dikkat kesilmelidir. Otorite, varlık ve içerik bakımından, yalnızca sosyolojik ve psikolojik değil, felsefi bağlamda da, dünyanın bir gerçeği olarak aydınlatılmalıdır. İnancın ve her türlü otoritenin ön yargılarından sıyrılıp, kurtularak, salt sağduyu ile yaşamak ve her şeyin yolunda olduğuna dair, saf bir anlayışa bürünmek gibi, görünüşte kolay olan bir çözüm, kesinlikle mevcut değildir. Felsefenin asıl dev görevi başkadır: İçi boş bir sağduyudan yola çıkarak, düşünmek yerine, otoriter kökenin müspetliğini,

sağduyu denen araçla tespit etmektir.

Descartes, otoritenin felsefesini geliştirmemiştir (gördüğüm kadarıyla, bunu bugüne kadar, tam manasıyla başaran bir kimse de yoktur). Otoriteyi kabul etmiş olsa da, bunu ayrıntılı ve yorumcu felsefesine konu yapmamıştır. O, felsefesinde sağduyuyu amaçlamış ve diğerine, yani otoriteye, dokunmamıştır. Ancak dolaylı olarak, yalnızca sağduyuyla bir yere varılamayacağına işaret etmiştir. Descartes'ın, otoriteyi kabul etmesini sağlayan husus, dikkatli olma gereği değildir yalnızca. Sağduyunun tek başına, gerçekten de ayakta kalamayacağını hisseder. Fakat Descartes, kemikleşmiş otoriteye dokunmamakla ve onu ele almamakla, uçurumların etrafından dolaşmış olur. Kilise inancını ve toplumsal statüyü, yalnızca idrak etmemekle kalmaz, onları sorgulamaz da aynı zamanda. Sanki Hobbes kıssası doğrultusunda davranmaktadır: Hapları çiğnemeden yutmak, parçalayıcı düşüncelerle, onları acı ve yenilmez duruma sokmaktan daha iyidir.

Kuşkulanılan şey, "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesinin dolaysız kesinliği ile ilişki içine girinceye ve bu şekilde yeniden oluşuncaya kadar, her şeyden kuşkulanılmalıdır. Descartes'ın bu ilkesi, bütün derinliğiyle uygulandığı takdirde, gerçek anlamda uygulanmış olur. Ama bu ilke, her türlü otoriteden sıyrılma anlamına gelir. Ya da otoritenin kendisi, bu dolaysız kesinlik ile ilişki içine girmelidir. Ancak bu durumda, olası içeriğinin çekirdeğine varılmış olur. Aslında Descartes, sağduyu ve otoriteyi tamamen ayırdığına göre, kendi hayatında da, kesin bir ayrım meydana gelmelidir. Teşhis edici gözlemin kuramsallığı bağlamında, her türlü otoritenin reddedilişi, çevreye dönük sağduyudan kaynaklanır. Halka açık söz ve davranışların meydana getirdiği uygula-

mada ise, otoriteye, yani gerçek dünyasal güce yönelik itaat duygusu, çevreye dönük olan, inançtan kaynaklanır.

Bu şekilde, Descartes'ın sözde "kesin idraki", gerçekte kamufle edici olan, bir işlev kazanır. Bu işlev, bu tarz düşünmenin, aynı derecede zararlı olan, iki olasılığını gözden saklar: Descartes'ın kesin idraki, kendisini mutlak gerçek olarak görseydi, otoriteyi artık kabul edemezdi ve varlıksal, mutlak bir bilinçten* yoksun olduğu için, boş bir sağduyunun dipsizliğine doğru düşerdi. Öte yandan, göreceli olduğunun farkına varsaydı (zorlayıcı idrak olarak, bu göreceliğe sahiptir), otoriteyi, inancın derinliği ile çevrelenmiş, aydınlatılmış veya aydınlatılması mümkün olan ve ancak inanca boyun eğen bir güç olarak görmezdi. Sağduyusuzluğa gömülürdü. Kökenden hareket ederek felsefe yapmanın yolu, ancak bu iki olasılığın mevcudiyetiyle ortaya çıkar. Oysa Descartes kimi zaman dipsiz fikre kapılır, kimi zaman da, itaat eder, ama idrak etmez.

Bu durumda, şu tablo oluşur: Descartes'a göre, zaman darlığında iradeye başvurulup, karar verilmesi zorunludur. Yine, inanç vazgeçilmezdir, kilise ve soylulara itaat edilmelidir. Descartes'ın bu düşünceleri, aslında felsefesine tam olarak dahil olmayan, yan ürün sayılabilecek, ama yine de sıkça rastladığımız bir husustur: Descartes'ın, gerçekte içinde yaşadığı ve felsefesini yürütebildiği tek yer olan çevreye dönüklüğün, kendi kendisini yorumlamasıdır. Ancak bu düşünme tarzı, fiilen çevreyi oluşturan şeyin, temelinin atılmasını, önemle gerektirir. Bu nedenle, bu ifadeler kendi içlerinde

* "Mutlak Bilinç" konusunda bkz. "Felsefe" isimli kitabım (Berlin, 1932), Cilt II, s. 255-291.

tutarsız kalırlar, zira düşünce, birbirinin kuyusunu kazan ve birbirinin zıttı olan, iki kutup arasında gidip, gelir. Bu düşünme tarzı dünyadan vazgeçip, kendi içine yöneldiği ve zorlayıcı kanıtlarla nereye kadar gidebileceğini araştırdığı ölçüde, otorite, devlet, inanç denen şeylerin aydınlatılmasından vazgeçer. Bu kavramlar, yabancı, idrak edilmemiş, felsefi bağlamda ilginç olmayan gerçekler olarak kalırlar. Ancak otorite, gerçek anlamda, kesin olarak uygulandığında, bu sağduyu düşüncesi, hayatın sebebi olarak sahip olduğu, vazgeçilmez geçerliliğini yitirir. Bu suretle ne otorite, ne de sağduyu, varlıklarını idame ettiremezler. Birbirlerini yok etmekle kalırlar.

Bu nedenle Descartes felsefesi, tam bir felsefe olamaz. Sanki parçalanıp, çevreye dönüklüğün, bir araya gelemeyen iki biçimi halini alır ve felsefe olma iddiasından vazgeçer. Descartes gerçek anlamda felsefe yaptığı müddetçe, çevreyi felsefi açıdan aydınlatma çabasıyla, ikna edici ilkelerden oluşan, akılcı ve zorlayıcı düşünceler arasında, canlı bir gerilim var olur. Söz konusu aydınlatma çabalarını, bu düşüncelerle ifade eder. Fakat akılcı ve zorlayıcı düşünceler yalnız kalıp, karşılarında, idrak edilememiş olan otoriteyi bulduklarında, felsefenin de sonu gelir aslında.

2. BİZZAT VARLIĞIN YİTİRİLMESİ

Descartes'çı düşünme tarzı, ilk başta elde ettiği gerçekten, ters yüz olmaya doğru ilerler daima. Bu, yöntemsel bir ilerleyişin, güvenilir yolu değildir. Şaşırtan, boşluğa götüren bir yoldur. Bu felsefede tuhaf olan şey, işte bu hususdur: Sanki ilk başta insanı kendisine çeker, sonra da orta yerde bırakıverir. Bu izlenimi şu cümleyle özetlemek mümkündür:

Bu felsefede, bizzat varlığın kendisi yitirilir. Oysa başlangıçta, düşünceleri bütün gücüyle varlığa yönlendirir. Bu kayıp, felsefenin kökeninde değil, sonucunda gözlemlenebilir.

Boşlukta hür olma anlamında özgürlük

Descartes'ın kendisinin geliştirmiş olduğu, mekanik dünya görüşünün ürkütücü baskınlığı karşısında –mekanik dünya görüşüne, canlı beden ve bedene bağımlı olduğu için, ruhun kendisi de dahildirler–, yine Descartes'ın kendisi, özgürlük anlayışıyla yer almıştır. Kökeninde, idrakin olası hürriyetinin, tam bağımsızlığına yönelik coşku yer alsa da, fazla geçmeden, bu özgürlüğün şaşılacak bir biçimde boş olduğu anlaşılır.

Descartes'ın düalist temel anlayışına göre, insan iki özün birleşiminden oluşur: Ruh ve beden. Ruh, bedenin etkilerinden kurtulabilir. Zira kendi kendisine yeterli bir yapıdadır. Ben düşünerek varım, aslında ben düşünme fiilinden oluşuyorum. Öbürüyle, yani bedenle –bu beden beni duyusal algılara, arzulara ve tutkulara kenetler– birleşiğim, ama bir değilim. Düşünürken, bedensiz olarak bir bütünüm aslında.

Düşünme özgürlüğüm mutlaktır. Yeter ki yargılarımla, yöntemsel olarak su götürmez kesinlikte ve berrak ve net olarak idrak ettiğim şeyleri, doğrular konumda olayım yalnızca. Ama bu özgürlük şu şekildedir: bir tarafta yargıdaki çekimserlik, diğer tarafta ise, kesinliğin mantıksal zorlayıcılığının idraki. Bu eşitlik içinde, bir oraya, bir buraya, gidip gelmekteyim. Bu özgürlük boş kalır, çünkü yalnızca menfi davranışlara açıktır, zira yargıyı devre dışı bırakır. Ayrıca edilgen davranışlarda bulunur, zira zorlayıcı olana mecburen boyun eğer. Kesinliğin içeriğine bağlıdır ve içerik boş olduğu

zaman, kendisi de tamamen boştur.

Descartes, insanoğlunun önemli ve vazgeçilmez bir olanağını *soyutlar*. Bu olanak, saf, her şeyden arı bir düşünme tarzıdır. Ama bu düşünme tarzında, boş bir özgürlüğün, belirsiz ve doldurulmamış sahasını göstermekle yetinir. Bu sahadan yola çıkarak, öz varlığın tarihsel maddeselliğine götüren, içerikli özgürlüğe götüren adımlar, atılmamıştır henüz.

Descartes'ın içindeki –boyun eğdirilmesi olanaksız– bağımsızlık ve özgürlük anlayışı, özgürlüğe vardığında, karar verebilmenin boş noktasını bulur yalnızca. İçi boş olan özgürlüğüyle, varlığın yanından geçip, gider.

Saf düşünme tarzı

Her şeyden kurtulmayla elde edilen özgürlük, saf düşünme tarzı şeklinde gerçekleşir. Ancak bu düşünme tarzı, duyusal görünümleri dikkate almaz ve bu nedenle, deneyimlerini de kaybeder. Doğaya yabancılaşır. Berraklık ve netlik taleplerinin bulunduğu, mekanik düşünme tarzında, idrak, doğa araştırmaları vasıtasıyla olmaz artık. Mekanik dünya görüşü sayesinde, dünya bir makineye dönüşür ve canlı yaratıklar birer otomat halini alırlar.* Gerçek, nesnel araştırmala-

* *Aristo'dan* bu yana, hayat ve ruh, bir hiyerarşinin basamakları kapsamında anlaşılmıştır ve bu hiyerarşide, cansız bedenden düşünceye kadar, her şey birbirine bağlı ve birbiriyle alakalıdır. Bu hiyerarşi anlayışı, modern bilim tarafından da, Descartes tarafından da çürütülmüştür. Ama Descartes'ın hayal gücüne karşı kullanılmak üzere, ortaya, kolaylıkla uygulanabilir, bütünsel bir tablonun konması, eski bir hayalin canlandırılması anlamına gelecektir yalnızca. Bu hayal de, gerçek araştırmalara ve varlığın felsefi bakımdan anlaşılmasına karşı çıkacaktır. Bunu Schelling konusunda da (10, 23-28) söyleyebiliriz. Schelling'in Descartes hakkındaki, kısmen aydınlatıcı eleştirisi de, en az onun kadar yamuk olan bir gerçeklik anlayışına yol açmaktadır.

rın önüne, gerçek dışı, hayali yapılar geçer. Geriye kalan tek şey, doğru yargının bulunması arzusudur. Zorlayıcı kesinlik, bu amaç doğrultusunda kullanılır.

Ama doğruluğun yalın coşkusu çabuk boşalır. Yöntemin mutlaklaştırılması yüzünden de –sanki yöntemin kendisi, gerçeklerden oluşuyormuş gibi–, bir defa daha boşalır. Ve bunun, kesin doğru olduğunun bilinmesi nedeniyle, bir ön yargı halini alır. Düşünen kişi bu kesinliği, sorulması gereken her şeyi sormadan elde etmiştir. Eğer kesinliğin gerçeklerden oluşması isteniyorsa, şu prensip uygulanmalıdır. Gerçekler açısından önemli olan, kendisi de maddesel olup, sorularla aydınlatılabilen kökendir. İşte o zaman, kendi yontulmamışlığı yüzünden henüz gerçek olmayan köken, gerçek olma yolunda ilerler. Fakat bu, saf düşünme tarzıyla değil, düşünen varlıkların ortaya çıkartılması ve idrak edilmesi şeklinde gerçekleşir.

Kendisini soyutlayan ve her türlü içerikten sıyrılıp, kurtulan sağduyu, yabancı ve boş olur. Sözde berraklık vasıtasıyla, cılız bir sağduyu olur. Anlaşılmazlık içinde, hayali niteliğe bürünür. Descartes'çı bakış açısından bakarak, şu soruyu sorsak: Yoksa sağduyuyu Descartes mı icat etti? O zaman cevap şöyle olurdu: Sağduyuyu icat eden kişi, kesinlikle o değildir, ama onu bir hayalet şekline sokan kişi, belki de odur.

Descartes'ın, deneyimlere dayanan bir araştırma arzusu da vardır. Teknolojiyi hakim kılma hevesi, varlıksal ahlak ağırlıklı bir felsefi konumu vardır. Var oluşla ilgili deneyimlerin temel ilkelerini, o kadar basit olarak ifade edebilir ki, çok ikna edici olur. Örneğin şöyle der: İnsan, davranışlarının sonuçlarını, gerçeklik açısından kavradığı zaman, deneyim

kazanır ancak. Fakat bütün bunlar, saf düşünmenin tuhaf yönteminden kaynaklanmamaktadır. Bunlar, doğuştan sahip olduğu bir sermaye gibi, Descartes'ın elinde mevcuttur zaten. Fakat bu sermaye, bu yöntem sayesinde, farkına varılmadan ve sonuç getirmeden, gitgide erimektedir. Descartes, nesnelerin araştırılmasının peşinde değildir. Onun hevesi, keşifleri düşünme alanına yöneliktir. Bu saf düşünme, hayatın gerçekleriyle, deneyimlerle, varlıkla, pek alaka içinde değildir sonuçta.

Kesin doğru yargılara vardığını iddia eden, bu düşünme tarzı, sonuçta başka insanlar tarafından da uygulanırsa, bu kişilerde hilafı hakikatler, belirsiz boyutlara varacak şekilde, kamufle edilebilirler. Bu durum, o kişinin dar kafalı bir şekilde, kesin gerçeğin temsilcisi olduğunu düşünmesiyle gerçekleşir. Berraklık öyle bir araçtır ki, kendi parlaklığından dolayı kararlılık kazanıp, kendisine de, diğerlerine de, transandansa da kapanabilir.

Tarihselliğin kaybı

Descartes'ın deneyimleri ve doğası bakımından, yitirilmekte olan birtakım şeyler vardır. Birincisi, tanrı varlığının kanıtlanmış olduğudur. İkinci olarak, varlık bilinci, "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesinde, asgari düzeye indirgenmektedir. Bu durum karşısında Descartes'ın felsefesi, her türlü tarihsel gerçeklikten kopmuş olan, nakilsiz bir varlık şeklindeki, zamandan kurtulmuş olan gerçeği hedefler, ama bu şekilde de, tarihselliğini kaybeder. Sonuçta, düşünen bireyin hayatında, önemsizlik derecesine düşer. Descartes, kendi felsefi ilkelerinin ikna ediciliğini kanıtlamak için, "bunların her dönemde meşhur olduklarını ve bütün insanlarca doğru

ve su götürmez olarak nitelendirildiklerini" ileri sürer. (A.T. IX, 2'nci bölüm, s.10).

Bütün dönemlerde aynı olduğu için, zamandan bağımsız olarak da telakki edilen bu felsefe, aynı anda bütünüyle yeniden başlamak gibi, bir iddiayla da, çıkmaktadır karşımıza. Zamandan azat edilmiş olan gerçeği kavramak için, tarihe ihtiyaç yoktur. (A.T. IX, 2'nci bölüm, s.9).

Descartes'ın bakış açısı, toplumsal alanlardaki nakilci bilimler söz konusu olduğunda da, bu doğrultudadır. Bunlarla ilgilenmeyi, seyahat yapmak gibi görür (A.T. VI,6). Amaçları, eğlendirmektir. Bu tür araştırmaların avantajlarını sıraladığında, bariz bir alaycılık takınır. Örneğin şöyle der: "Felsefe insanın eline öyle bir olanak verir ki, her şey hakkında, olasılıklar tespit ederek konuşmak, mümkündür. Bu durumda, daha az bilgili olan kişilerin hayranlığı, fazla gecikmeyecektir." (A.T. VI,6). Eski dillerin önemi kalmamıştır gibi. Ana dil, tek başına, en yüksek bilimler için bile yeterlidir. Hangi ana dil olduğu, önemli değildir. "En keskin akıl kimdeyse, düşüncelerini en iyi şekilde işleyip, berrak ve net hale getiren kimse, dile getirdiği mevzular konusunda, en ikna edici kişi de odur. İsterse Bretonca konuşuyor olsun..." (A.T. VI, 7). Maritain (Üç Reformcu, s.93), modern bilimin, insancıl olmayan karakterinin emarelerini Descartes'ta da görür. Aslında bu karakter, modern bilimlerde muhakkak var olan bir özellik değildir. Daha çok, müspet felsefeden doğmuştur. Descartes'ın formüllerindeki, hümanist olmayan anlayış, vardığı akılcı sonuçlardan kaynaklanmaktadır. Ancak bu anlayışı hiç gerçekleştirmemiştir. Bu anlayış, o çağa, o kadar yabancı kalmıştır ki, Maritain, büyük tarihsel bilimselliği, 17'nci Yüzyılın özelliği olarak saymakta haklıdır (Mabillon, du Cange vs.).

Descartes, tarihi devre dışı bırakırken, yanılmıştır. Aslında gerçek felsefe, tekrardan değil, kökenden gelir. Doğru! Ama bu yüzden de, hiçlikten kaynaklanan bir başlangıç değildir. Zira *köken*, boşluktan aydınlatılmaz, maddesel bir insani varlığın tarihselliğinden aydınlanır. Bu bağlamda ben –kendi kendime var olmuş gibi– dünyanın herhangi bir yerine, tesadüfi bir şekilde düşmedim.

Gerçi köken, hariçten tutulup, tanımlanabilir bir nesne olarak düşünülmemelidir. Örneğin belirli bir bütün içindeki bir mekândan oluşmaz, doğa olma iddiasında değildir ya da başka türlü tanımlanabilir olan gerçeklerin ve durumların, kombinasyonu da değildir. Genel geçer, tarihsel bir tebliğ olarak anlaşılmamalıdır. Felsefe yapılan yerde, *kökenden* gelerek felsefe yapılır. Ve bu köken, *köken olarak*, hiçbir zaman, hakettiği şekilde nesne değildir. Köken, sıfırdan başlarken sergilenen, radikal tavırda da görülebilir daima. Ancak burada gerçekten de, aydınlatıcı, edinilmiş, sorgulanmış nakil şeklindedir (Descartes bu bağlamda –düşüncelerini oldukları gibi ele alırsak– skolastik geleneğe bağlıdır aslında. Fakat bu durumu ne fark eder, ne de önemser). Nakiller olmasaydı, felsefe olanaksız olurdu. Zira felsefe, zaman gerçek olduğu için, kökene dayanmaktadır. Bu durumda felsefe ya kör kalırdı ya da kendini suni olarak kör ederdi. Felsefe, tarihin başına geri dönemez. Onun temel özelliği, bu başlangıcı anlama ve böylece değiştirme tarzıdır. Tarih, edinmek suretiyle, üstesinden gelme faaliyetidir. Her şeyi bırakıp, hiçbir şey olmamış gibi, tekrar baştan başlamak değildir. Descartes'ın tarih karşısındaki kayıtsızlığı gerçekleştirilseydi, Descartes'ın tersine, bir sonraki nesil önemli bir şey öğrenemezdi. Hafızanın kopması nedeniyle, barbarlık benzeri bir şey oluşurdu.

Bu durumun içinde, başlangıç olmadığı için, köken de yoktur.

"Düşünüyorum, o halde varım" ifadesinde, varlığın yitirilmesi

Descartes'ın gözünde varlığın tespiti, su götürmez kesinlikteki gerçeğin idraki ile aynı konumda olup, bunlar kökeni oluştururlar. Bu köken radikal bir kuşkudan yola çıkar. Ancak buradaki varlık, daha ilk andan itibaren, daha fazla ilerlemeye müsaade etmeyen bir şekilde anlaşılır. Descartes'ın, gerçek varlığı fethetme coşkusu, aslında var olan bütün figürlerin yitirildiği, bir yolda ilerlemekten ibarettir. Su götürmez ve zorlayıcı kesinlikteki sağlam zemine kavuşmak için kullanılan tahmin özgürlüğü, Descartes'ı ayakta tutacak nitelikte değildir. Arta kalan, bereketten yoksun, kuşkudan arı bir noktacıktır. Varlıkların bilinci ve öz varlığın olası mevcudiyetinin bilinci, "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesinde, bir an için, her şey gibi görünebilir, bir an sonra ise, hiçlikle eşit olabilir. Zira berraklık ve netlik şeklinde açıklanan yalın sağduyu, berrak ve net olduğunu söyleyecek bir şey bulamadığında, kendisi de yoktur. Bu doğrultuda, hiçlikten hareket eden Descartes, gerçek bir varlığa da ulaşamaz.

Bu nedenle, kendi yaşamı için baz aldığı gerçek, bu temel düşünce olamaz herhalde. Aydınlatmak için kullandığı düşünsel yolda, çevreye dönüklüğü dikkate almakla, tanrının ispatı sayesinde, beni var eden ve kendisi için var olduğum, o varlığın farkına varır gerçi. Ama bu yalnızca nesnel bir düşünme tarzıdır ve neticedeki radikal şüphe nedeniyle, düşünsel bir denemedir sanki. Bu düşünsel deneme, en sonda kavrayacak olduğum bir şeyin, teorik idrakini hedefler. Bu bağlamda, düşünsel tarzdaki kökenin, mantıksal gerekçesine

rağmen, var oluşun idrakinin önemi, hissedilir düzeyde kalır. Bu doğrultuda Descartes'ın, ilk temel ilkesinin gerçeğinden güç alarak yaşadığını söylemek, mümkün değilse de, bu ilkenin gerçeğini göz önünde bulundurarak yaşadığını söylemek, mümkündür. Her şeye rağmen, düşüncelerini, ünlü felsefi karakteriyle donatan güç, buradan kaynaklanır. Az sonra anlamını yitirecek olanların zorlayıcı ifadelerinden, bu düşünme tarzını var oluştan daima yoksun bırakacak olan felaket doğar.

3. YENİ DOGMATİZM

Her şeyden kopsa da, Descartes son kopmayı gerçekleştirmemiştir. Kesinliğe ulaşabilmek için, kuşkulanabileceği her şeyden kuşkulanmıştır. Bir tek bu kesinlik tarzından şüphelenmez olmuştur. Descartes'ın şüpheciliği radikal değildir. Belirli bir kesinliği hedeflemektedir. Öyle denilebilir ki, artık bu kesinlikten de kuşkulanmak anlamsızdır, zira bu takdirde, daire içinde hareket edilmiş olacak ve insan, kendisiyle çelişecektir. Descartes, bu basit düşünme tarzıyla, insani bir olasılığı yanlış değerlendirir. Bu olasılığın belirliliği, sıra dışı neticeler doğurur. Kierkegaard ve Nietzsche'nin maruz kaldıkları ve radikal kuşkuculuktan kaynaklanan, felsefi baş dönmesi, Descartes'ın hiç aklına gelmemiştir. Tahminlerde bulunma konusundaki radikal tavırları esnasında, kendisini de, okuyucularını da teslim edip, boyun eğdirdiği, kesinlik anlayışından vazgeçmeyi, aklının ucuna dahi getirmemiştir. İster takdir edelim, isterse de tekdir edelim. Descartes bu kesinlikten artık kurtulamamış ve kendi zihniyeti içinde kapalı kalmıştır. Böylece yeni bir dogmatizm geliştirmiştir. Berraklık, varoluş bakımından, kendi içinde de, tam olması gerektiği

gibi değildir henüz. Sağduyuyu mutlaklaştırdığı için, tarafsızlığını yitirmiş gibidir. Sanki aydın düşünceleriyle, bizi teknik bir yapıya sıkıştırmak ister.

Temel düşüncedeki dogmatizm

Kısaca tekrarlayalım: Descartes'ta felsefi köken, dile geldiği anda vücuda da gelir ve o derecede mantıksaldır ki, ortaya konan düşünce hem dogmatiktir, hem de artık felsefi olmaktan çıkmıştır.

Varlıkların idrak edilişinin kökeni olan, *varlığın öz kesinliğinden*, bilince dair bir felsefe meydana gelir. Sonra da psikoloji ya da mantıksal –matematiksel bir ilkeler bütünü oluşur ve ardından, varlıklara yabancı, mantıksal– şekilsel bir yapı doğar. İnsanın olası varlığının yeni kökeni yozlaşır ve öznellik haline gelir ya da sağduyunun mantıksal bir noktacığı olur.

Felsefi bir sürecin *içsel fiilleri*, salt nesnel bir düşünme tarzına dönüşürler. Düşünülen şey, olası varlığa gerek olmaksızın, ikna edici ve genel geçer olur.

Bir an için mevcutmuş gibi görünen çevreye *dönüklük*, kısmen nesnel olan düşünceye dönüşür. Bu düşünce, artık yalnızca kabaca sınırlandırılmış olan bir çevre önünde (ülke gelenekleri, devlet, kilise otoritesi), zorlayıcılık bakımından, dünya için fazla bir önem arz etmeyen bir düşünme denemesi olarak ortaya çıkar.

Dünya görüşündeki dogmatizm

Descartes'ın, yeni doğa bilimini yanlış anladığı yönündeki gözlemimizi, tekrar dile getiriyoruz. O, araştırmanın

yerine, evrensel yöntemin dogmatikleşmesini getirmiştir. Buna paralel olarak da, aynı şekilde dogmatik olan, bir dünya görüşünü geliştirmiştir.

Descartes, doğa bilimsel yöntemlerin, *kendilerine has* ve *göreceli* niteliklerini anlayamaz ve sözde *mutlak bir evrensel yöntemle*, bu yöntemlerin anlamlarını yok eder.

Galile'nin *deneyimsel araştırma yöntemini*, artık sadece *tümdengelimin* mevcut olduğu bir yöntem haline sokar. Bu yöntem de, doğanın bütününü ve ilkelerini, *nihai olarak tanıma* iddiasındadır. Oysa Galile'nin yönteminde, doğa kendisini sonsuz kere yeniden *teşhir* eder ve olası hipotez ve deneysel doğrulama arasında, sürekli bir etkileşim söz konusudur. Descartes sayesinde, araştırma ağırlıklı bir anlayıştan, metafiziksel bir mutlakıyet doğmuş olur. Dünya sanki pıhtılaşmıştır. Bir varlıklar denizi değildir. Varlıklar, mekanik bir saat düzeneği şekline sokulmuşlardır.

Bu doğrultuda Descartes, doğa bilimlerinin gerçek ilerleme arzusunu, bir düşünceye dönüştürür: İlerleme, nihai öz ilkelerin, yüzyıllar boyunca ortaya konmasıdır yalnızca. Descartes, olası olanı gözden kaçırır. Oysa araştırmacılığa ivme kazandırıp, ilkeler konusunda dahi, bilgiyi sonsuz boyutlara taşıyacak olan şey budur. Descartes'ı harekete geçiren hususlar dogmatiktir. Bu nedenle, içinde deneysel zihniyetli, araştırmacı ve açık bir ruh yoktur. Onun yerine, düşünerek geliştiren, tasarlayan, sonuç çıkartan bir ruh vardır.

Descartes'ın felsefesinde, yeni doğa bilimi, evrensel bir dünya görüşü düzeyine indirgendiği içindir ki, deneysel kanıtlamaya konu olduğunda, skolastik zihniyet bağlamında ele alınmaktadır.

Dogmatik kesinlik ve sözden ibaret düşünme tarzı

Descartes, kesinliği hangi yoldan elde etmek istiyorsa, felsefesine hakim olan anlam da, o istikamettedir. Kesinlik ezelden beri, yani felsefenin başından bu yana arzulanan bir şeydir. Ancak bu kesinliğin özellikleri, kesinliğin kaynağına göre, hep değişiklik arz etmişlerdir. Yeni doğa bilimi, kesinliği, doğayı tanımakta bulmuştur. Bu doğa idrakinin zorlayıcı karakterini ve ardından gelen (ve ancak 19'uncu Yüzyılda kapsamlı bir başarı elde edebilen), doğaya hakim olma anlayışını mümkün kılan hususlar vardır. Doğanın ve varlıkların yapılarının bütününü idrak etme iddiasından vazgeçilmiştir. Her zaman ayrıntılara dikkat edilir ve bilinenlerle –kaçınılmaz bir şekilde daima var olan– bilinmeyenler konusunda, düzeltmeler kabul edilir. Bu konuda sınırlar konmaz. Bu kesinlik tarzı, Kopernik, Galile, Kepler ve Newton'da mevcuttur. Bruno'da yoktur ve Bacon'da kısmen vardır. Descartes bu tarzı, yalnızca görünüşte kabul etmiştir. Sonra onu mutlaklaştırmış ve tamamen anlamından soyutlamıştır. Descartes, bu mutlak kesinliği, felsefesinin kesinliği haline getirmek istemiş, bu nedenle doğa biliminin özgül kesinliğini yitirmiştir. Aynı anda, felsefedeki olası kesinliği yok etmiştir. Zira onun kesinliği, *dogmatik iradenin, yeni bir surette görünmesidir* aslında. Salt akılcı dış görünümü altında, dogmatik gereklerden kaynaklanan, bilme arzusu vardır.

Yeni bilim anlayışı bu şekilde, eski dogmatik anlayışın içinde kaybolmuştur gerçekten de. Dolayısıyla zorlayıcı kesinlik, her zaman zorlayıcı olamamıştır, hatta saçma, gerçek dışı ve hilafı hakikat şeklindeki konular, kesinlik olarak tanımlanmıştır. Soyutlanan kesinlikteki akılcılık, her şeyin

kanıtlanabilir olmasını sağlamıştır. Fakat gerçek hakikat, akılcılığın koşulları doğrultusunda, varlıklarla birlikte söz konusu olabilirdi ancak.

Salt akılcı dogmatik kesinlikle nedeniyle, birtakım içeriklere, kesin gözüyle bakılıyordu artık. Öyle bir kanıtlama tarzı gelişti ki, buna *sözden ibaret kanıtlayıcı tarz* demek mümkündü. Özellikleri şunlardı: İçerikleri, kaçınılmaz bir şekilde, çok anlamlı olan soyut kurallar ve görünüşe göre, titizlikle tanımlanmış olan kavramsal ifadeler, aynı kefeye konmaktaydı. Ama eksik olan şuydu: gerçekten var olanın bütününe yönelik, sürekli bir ilişki ve somut olarak kastedilen ve mevcut olan bir şeyin, yeterli bir imajı. İnceleme sona ermişti. Aslında çoktan belli olan, sabit bir fikri, herhangi bir saldırıya karşı savunan, hedefi belirsiz olan, bir kanıtlayıcı tarz vardı. Zira bu sabit fikir, her halükarda kurtarılmalıydı. Yapının gövdesi veya karanlıktaki irade, dogmatik olarak tespit edilmeliydi. Bu şekilde, itirazlar ve cevapların ardı arkası kesilmiyordu. Aslında hakikat basitti. Özelliklerini tespit edebilmek için, deneysel ya da felsefi bir anlayış kullanılıyordu. Güvenli, yöntemsel bir ilerleme veya nesne ve varlık kavramlarını belirleyici addeden bir zihniyet söz konusu oluyordu. Bunlardan birincisi, bulunduğu aşamanın farkındaydı, ikincisi ise, polemik yapmaz ve yalnızca anlaşılmak isterdi. Sözden ibaret düşünme tarzındaki hakikat, çoktan bilinen bir şey hükmündeydi. Sadece, kanıtlanması gerekmekteydi. Bu durumda da, ilerleme kaydedilmeyen kısır döngüler ve harekete geçirme gücü olmayan, kanıtlayıcı mekanizmalar çıkardı ortaya.

Bize göre, Descartes'ın düşünme tarzında, özellikle de itirazları ele alma şeklinde, bu tür bir düşünüş vardır. Bu

düşünüş, dogmatik zihniyetten ayrılması mümkün olmayan, bir mücadele usulüdür ve okuyucunun bakış açısına göre, ilgi çekici ve heyecanlandırıcı ya da yorucudur.

Dogmatiğin temelindeki belirsizlik

Kesinlik, varlığın bütününü kapsarsa, yani felsefi bir kesinlik olursa, başka kesinliklere karşı olan davranışı araştırılmalıdır. Kesinlik aynı insanda, kendi yanında ya da üzerinde, başka mutlak gerçeklere müsaade etmez, zira mutlak hakikat, kendisidir. Felsefi gerçekliğin bu konumu, Descartes tarzı hakikatte yoktur. Çünkü o, otoritenin tebliğ ettiği gerçeğin üstünlüğünü kabul eder.

Öte yandan gerçekliğin kesinliği, matematiksel doğa biliminde ve diğer bütün özel bilimlerde de olduğu gibi, anlamca *göreceli ve sınırlı* ise, zorlayıcılığı yalnızca ilgili araştırma yöntemi ve ilgili konu için geçerli ise, *bu* zihniyet bakımından geçerli olan, tamamen farklı bir bütünsel hakikat vardır, ki bu bütün, bizim hayatımızı kapsar. Ancak bu bütünsel hakikat öyle olmalıdır ki, araştırmalar, zorlayıcı kesinliği gerektiren yöntem doğrultusunda yapılsınlar. Descartes felsefesinde, hakikatin, çevreye yönelik zorlayıcı kesinlik şeklindeki, bu konumu da gerçekleşmez. Çünkü ona göre, bilim felsefedir, göreceli ve özele dönük bir kesinlik değildir. Ayrıca felsefeyi de, kendi içine kapalı bir bütün olarak algılar.

Demek ki Descartes, kendi içlerinde net ve anlaşılır olan, bu iki olasılık arasında tercih yapmamıştır. Bu durumda şu soru sorulmalıdır: Descartes ne istediğini biliyor muydu? Zorlayıcı kanıtları emin ve güvenli görünse de, tezleri kararlı olsa da, özellikle hakikatinin son sebebi, yani ikna olma üslubu, kabul edilemez niteliktedir. Tersyüz olma olayı nede-

niyle, insanın hayatına büyük bir yanılgı hakim olabilir. Hakikat, yalnızca kesinlik ya da idrak edilmemiş bir otorite olarak anlaşılabilir. İnanç ve sağduyunun, kökende çevreye dönük olan yapıları, dogmatizm içinde taşlaşmış olan, otorite ve bilgi ile daralır. Düşünülen şeyin nesnelleşmekte olan şekli, farkına varılmadan tersyüz olur. Neticede, Descartes'ın bütün akılcı ve dogmatik düşünsel dünyası, uzun araştırmalar sonunda, devasa bir oyun olarak görülebilir günün birinde. Descartes'ta göze çarpan, sihirli bir düşünme şekli vardır. Ama idrak etmeye yönelik bir düşünme şekli değildir bu. Bu, araçlarını ve süslerini matematikten, doğa biliminden, skolastik spekülasyondan alan bir düşünme şeklidir. Sonra bu araç ve süslerin anlamları alınıp, yalın bir zekâ içinde hapsedilir. Bu zekâ, kendi kendisine yeterlidir ve kendi dünyası içinde, kanıtlama amaçlı, anlamlı ve *sözden ibaret düşünme tarzı* olarak adlandırılan, oyunu oynamaktadır.

Ancak bu oyun, oyun olarak çıkmaz ortaya. Kendisinden tamamen emin olan, bir dogmatizm suretinde görünür. Bunun neticesi şudur: Kelimenin tam manasıyla akılcı olanı, dogmatizmle kavrama teşebbüsü, her türlü dogmatik teşebbüs arasındaki en boş olanıdır. Bu yüzden de, Descartes'ın ifadelerindeki mutlakiyetçi karakter, başka bir mutlakiyetçi karakterle, yani salt otoriteden kaynaklanan inançla birleştirilmiştir. Ancak birbirini reddeden ve yalnızca suni bir biçimde, birbiriyle çelişmeden bir arada bulunabilen bu mutlakıyetler hususunda, yine de, daimi bir kavga çıkar ortaya ve her iki tarafta da, vicdan huzuru kalmaz. Sonuçta, ruhun insani tarafsızlığı felç olur ve her nerede ortaya çıksa, dogmatik bir atmosfer kaplar her yeri. Bu doğrultuda, Descartes için düşünmenin bir sonucunu oluşturan şey, başka insanlarda, düşünmenin bakış açısı gibi görünebilir en azından. Filozof

Descartes'a, hem Ortodoks Hıristiyanlar, hem de fanatik, her türlü otoriteyi reddeden, söylediklerine göre, yalnızca sağduyularına güvenen, özgürlükçü kişiler de yakınlık hisseder. Buna şaşmamak gerekir. Ortodoks Hıristiyanlar Descartes'ı haklı olarak, kilisenin dindar evladı olarak görürler. Özgürlükçüler ise, Descartes'ın, çağın gerekleri nedeniyle sergilediği, uyum yeteneğine dikkat çekerler. Birinciler Descartes'ı, temelde skolastik olan bir düşünür olarak görür. İkinciler ise, mecburen maske takmak zorunda kalan, modern bir sağduyu filozofu olarak.

4. DESCARTES'IN YAPISI

Descartes'ın eseri, ilk bakışta berrak ve açıktır. Bu nedenle, içeriğine karşı duyulacak olan ilgiden bağımsız olarak dahi, etkili bir cazibesi vardır. En yalın bilimi nakletme iddiasını güden, ancak aynı anda, ustaca ortaya konulmuş olan biçimlerden oluşan, bu yazılarda, tuhaf bir gerilim vardır. Yazılardaki edebi biçimler, fikrin aktarılmasından daha fazlasını içerirler. Descartes'ın ayrıntıya kaçtığı veya kısa ifadelerle geçtiği yerler, kendisi tarafından özenle seçilmiş yerlerdir. Genelde bakılırsa, hızlı bir ilerleyiş vardır hep. Daima insanın gözünün önünde duran hedef, *bütündür* her zaman. Descartes'ın damak zevki, Öklitçi kanıtlama tarzından kaçınmasını sağlar, ki bu tarz, konu bakımından uygun olurdu (yalnızca bir yerde, istek üzere, bir deneme yapmıştır). Onu yönlendiren şey, belirgin, edebi – estetik bir içgüdüdür. Hedefi, okunaklı olmaktır. Biçim konusunda titiz bir işçilik sarf eder. Onun nazarında yalnızca düşünce değil, her ifade, zorlayıcı berraklıkta olmalıdır.

Descartes bir adım daha atar, kendileriyle uzun süre meşgul olunduğunda, insanları yorabilecek olan nesnel düşüncelerini, ilginç, hatta sürükleyici hale getirmeyi başarır. Bu amaçla Discours'da, hayatının kaderini, düşünmek olarak tasvir eder. Kişisel olmayanı, kişisel şekle sokar. Düşünsel içerik, yalın idrak vasıtasıyla, herkes için genel geçer olsa da, okuyucu, Descartes'ın şahsına, yani bu eşsiz bireyin yüzüne doğru bakma gereğini hisseder. Descartes sonuçları değil, arayış içindeki düşüncenin kendisini gösterir. Sonuçtan çok, ilerlemedeki çekicilikle cezbeder.

Descartes, şekil olarak Klasikçi olmasına ve berrak düşünceyi, şahsi tecrübelerine de uygulamış olmasına rağmen, yapısı hiç de şeffaf değildir. Görünüşte açık ve anlaşılır olan eseri bile –"Denemelerinde", nakledile gelen Latince yerine, ulusal lisanı tercih etmiştir. Böylece, herkes tarafından anlaşılmayı hedeflemiştir.–, kendisini görgülü bir şekilde soyutlayan zihniyetiyle (hiç kimsenin kendisini taklit etmesini istemez, yalnızca akıl sahibi olan, bazı insanlara seslenme gayesini güder), tuhaf bir tezat oluşturur.

Descartes sanki *gizemin* ta kendisi gibidir. İçinin belli olmaması, dikkatli davranmasından kaynaklanmaz yalnızca. Bu gizemli yanı ürkütücüdür, zira yorumlanıp, netliğe kavuşturulabilecek bir şeyi barındırmaz içinde. Descartes'ın gerçek yüzünü göstermemesi, sakladığı yönlerini araştırma hevesini uyandırmaktadır. Ama bunları bulmak yerine, sözlerinde daima mevcut olan ikinci anlam yüzünden, çift yönlü bir yorum yapmak zorunda kalınır. Bu çift yönlülük, aslında bir sır perdesi değildir artık. Descartes'ın bünyesine dahil olmuş olan bir şeydir sanki.

Bu bilmeceyi çözmek, olanaksız gibidir. Ancak ve

ancak, birtakım ipuçlarının kullanılması suretiyle, etrafında dolaşmak mümkündür. Bu arada, öyle kesin bir ifade tarzı ile karşılaşırız ki, Descartes'ın gerçek konumundan çok, işgal *edebileceği* konumu algılarız.

Descartes'ın bilimsel bakış açıları dahi, tersyüz olmaları bakımından, tezatların oluşturduğu bir bilmecedir sanki. *Zorlayıcı kesinlik* peşindedir, ama öyle bir dünya yapısı geliştirir ki, burada çok az zorlayıcı kesinlik ve çok fazla saçmalık vardır. *Yöntem* arzu eder, fakat araştırma yöntemini yitirir. Gerçek felsefi *spekülasyonu* ele alır, ama onu tekrar yere atar, çünkü Descartes'a göre spekülasyon, bir şey hakkındaki basit bilgidir yalnızca. Her zaman ikilemlere yol açar. Bu ikilemlerin içinde, zıt yönlerde olmak üzere, bir o tarafa, bir bu tarafa meyleder. Descartes, kökenden başlayarak yola çıkar ve fiilen yaptıklarından daha fazlasını bilir aslında. Böylece, olduğundan daha akıllı görünür. Kimi zaman aşırı derecede saçma olan, somut düşüncesinin peşinden koşturduğunda, sağduyu onu terk etmiş gibidir sanki. O zaman da, olduğundan daha az akıllıymış gibi görünür. Bu bir çelişki gibidir: Üstün zekânın içinde, uçurum gibi derin bir akılsızlık mevcuttur sanki.*

---

* Descartes'ın hayranları, sıkça şaşkınlıklarını ifade etmişlerdir. Örneğin Schelling, madde ve zerre konulu anlayışıyla ilgili olarak, şöyle der: "Burada artık her türlü bilimden kopmuş olunuyor. Bunu yazan Descartes'la, ilk Meditasyonları yazan Descartes'ın, aynı kişi olduğuna inanmak, çok zordur doğrusu." (Eserler II, 271). Yine, ruh ile bedenin birleştiği yer olduğu iddiasıyla ele alınan, salgı bezi ile ilgili anlayış konusunda, Spinoza şöyle der: "Gerçekten de, şaşkınlığımın sonu gelmiyor. Zira bu filozof, yalnızca akla yatkın olan ilkelerden çıkarımlar elde etme konusunda, kesin kararlıydı. Ayrıca skolastikçileri, bilinmeyen nesneleri, karanlık vasıflarla açıklamaya çalıştıkları için, sıkça eleştirmişti. Ama kendisi, her gizemli vasıftan daha karanlık olan bir hipotez geliştirmiştir." (Ahlak, Kitap V, Önsöz).

Descartes, davranış ve düşüncelerinin *en aşırı* uçlarında, adeta ürkütücüdür. Radikal girintiler ve çıkıntılarla dolu olan hayatı, bir beşeri ilerleyişin bütünlüğüne sahip değildir. Özel olanın şiddetine sahiptir: Düşünceleri şaşırtır ve en saçma sonuçlara varır. Descartes gerçi ürkek değildir. Daha ziyade, karşılaştığı her tehlikede, cesaret gösterir. Ama hayatı, asıl kaderinin etrafından nasıl dolaşıp geçiyorsa –gerçek dünyada, insanlarla bir arada yaşama bakımından–, düşüncelerindeki saçmalıklar da, saçma olanın gücünden yoksundur aslında. Saçmalıkları yarı ikna edici olup, bu durum, fikirlerini tamamen çökertir. Buradaki bilmece de, görünüşte birbirine çok yabancı olan hususların, bir arada telakki edilmesidir yine. Sanki derin ve sığ, yan yana gelmişler gibi.

İlk bakışta boşluktan ibaret olan şeyi, *tutkuyla* sırtlaması da ürkütücüdür. Her zaman, herkes için geçerli olması düşünülen, zorlayıcı kesinlikte, benzeri olmayan bir *iktidar* arzusu sezilir. Bu arzu, nesnelere karşı hissedilen sevgiden doğan, gerçek bilim anlayışındaki gibi, özelle, yani araştırmanın en küçük kalıcı parçasıyla meşgul olmaz. Düşünürün iktidar arzusu, bütünü, ilkelerin nihai konumunu tamah eder. Descartes kendisini, iki çağ arasındaki dönüm noktası olarak görür. Yanılgının sonu ve gerçeğin başlangıcıdır o. Bu düşüncesi, o anki dolaysız etkisine değil, uğrunda yalnızlık ve gizemliliğe katlandığı, uzun vadedeki beklentilerine dayanır. Eserinin bütününde, görülmemiş bir özgüven ve sağduyulu bilginin, sınır tanımayan taşkınlığı vardır. Bu eser, bir çelik yapı kadar katıdır ve her canlıyı, tabut benzeri mekanizmasına dahil eder. Descartes'ın yapısındaki bu ürkütücü özellik, eserlerini inceleyen okuyucuyu, bir kabus gibi sarar.

Bu etkiyi artıran bir husus vardır: Descartes, nesnel

bir sağduyu insanı değildir. Felsefesinin temelinde, *mistik dürtüler* vardır. Bunlar biyografik olarak tespit edilmişlerdir. Zamanının bütün batıl eğilimlerini –astroloji dahil– reddettiği için, ancak geçici bir zaaftan bahsetmek mümkündür. Akılcı idrakinin mutlakıyeti ve kabul ettiği inancın otoritesi şeklinde, ikiye ayrılan iç yapısı, Kasım 1619 tarihinde, bir bütün olarak, bir araya gelmektedir sanki. Descartes o dönemde heyecan içindedir, zira yeni bir keşifte bulunmuştur (bütün bilgiler, evrensel idrak biçiminde, yek vücutturlar). Bazı rüyalar görür. Bunların yalnızca "yukarıdan" gönderilmiş olabileceğini hisseder. Bu rüyalar Descartes'ı, hayati görevini, yani birey olarak, bilimlerin birliğini kurma görevini, üstlenmeye teşvik etmişlerdir. Şükür mahiyetinde, Loretto varışlı bir hac yolculuğu adayan Descartes, bu adağını daha sonra yerine getirmiştir. Fakat bu biyografik kökene, bilahare hiç referans vermemiştir. Onu inkâr da etmemiştir (Gilson, Yorum, s.125). Descartes'ın yapısını anlamak istiyorsak, bu kökeni hiç unutmamalıyız.*

Elimizde Descartes'ın portreleri mevcuttur. Ne kadar muhteşem bir gizemlilik içindedir çehresi! Kudretli bir iktidar, ama sevgi yok, içsel güzellik yok, inanabilen, şifreleri ya da transandansı çözebilen, bir hayalperestin bakışı yok!

Bu portreleri hatırlayıp, aynı yüz ifadesini, felsefi eserinde de bulabiliriz. Descartes isimli düşünürün, fikirlerini algılamaya çalışabiliriz.

Sağduyusunun aydınlığı içinde, karanlık bir cin durmaktadır sanki. Çehresiz bir genel geçerlik arzusunun pe-

---

* Bkz. Adam, Yaşam ve eserler, s. 48-56. Olympica, A.T. X. 179-188 – Cogitationes privatae, X. 216 ilh.

şinden koşan, düşünme tarzı, yer altından geliyor gibidir sanki. Tutkuludur, insani onurun peşindedir, ama yanılgı içindedir. Aradığı şeyi, içi boş olan, akılcı sağduyuda bulmayı umar zira. Bu sağduyunun kendisi dahi, yalın bir güç gibidir. Doğanın karanlık yaşam biçimiyle kıyaslanması mümkündür. Öyle bir yaşam ki, biyoloji araştırmacısının karşısına, şaşırtıcı bir biçimde ve (koşullar uygunsa) bir defa anlamsız ve salakça, bir başka defa ise, anlamlı ve zeki olarak çıkar. İnsan yapısında var olan, bu insan öncesi yaşantı, dünyanın her yerinde, sayısız örneklerle karşımıza çıkar. Hem çekici, hem de itici olan bu yaşantı, Descartes'ta da hissedilebilir, aslında belirsiz olanın varlığındaki, şaşırtıcı berraklık şeklinde hem de.

Descartes'ın, birey olarak, doğal ve içsel karanlıktan çıkıp, transandansın karanlığına kurban olma gibi, bir mücadelesi yoktur. Düşünürken, mükemmel öz disiplininden memnundur. Birey değil, geneldir. Bireyin tersine gelişmektedir. Özellikle de, nihai gerçekliğin temelini atarken. Descartes'ın üzerimizdeki etkisi, kendi hayatını yaşamayan, ama bunun farkında da olmayan, bir insanın etkisidir sanki. Ama bu adam, mükemmel bir aristokrat edasıyla bakmaktadır bize. O, düşün gücüyle ve çaktırmadan emrine girmemizi sağlayan, zorlayıcı davranışlarıyla hükmeder.

5. DESCARTES'IN TARİHİ ETKİSİ

Maneviyatın var olduğu çağları, şematik olarak basitleştirip, bunları bağımsız, berrak birer figür olarak kabul edersek, orta çağa ait olan skolastiği ve modern zihniyeti görürüz, ama Descartes, hiçbir yere ait değil gibidir. Aslında o sadece, skolastik ve modern bilim arasındaki bir geçiş görünümü

değildir katiyen. O, eşsiz bir felsefeden oluşan, bir bilmecedir. Bu felsefe hem skolastik, hem de modern görünümlere bürünebilir. Ama ikisi de değildir. Fakat kendi içinde bütündür ve bu bütün, çift anlamlı bir yapıdadır.

Descartes, skolastiği hakir görür. Skolastikçilerin, netice getirmeyen tartışmalarından söz etmeyi, gereksiz bulur. Fakat onları o kadar iyi tanır ki, onların kavramsal usullerini, nereden geldiklerini dahi anlamadan, kullanıverir.*

Descartes, Rönesans dünyasından gelir. Modern anlamda bir *dünya insanıdır*. Zevk, bakış açısı ve şüphecilik bakımından, antik filozoflardan ve Montaigne'den etkilenmiştir. Alışkanlık ve ön yargılardan kurtulmuştur. Ama bu dünyadan gelerek, her türlü şüpheciliğin zıddını, kesinliği, yöntemi, evrensel idraki hedefler ve bu zihniyeti vasıtasıyla, üzerinde durmakta olduğu zemini yalanlar.

Çift anlamlılığıyla doğru orantılı olan, bir özelliği vardır. Kendisinden sonraki dönemlerde, kimi insan tarafından, dindar bir Katolik olarak görülmüş, kimi insan tarafından, Protestan felsefesinin başlangıcı olarak yorumlanmıştır. Yine başkaları, onu sağduyu devrimcisi olarak tanımlamışlardır. Yalın sağduyunun bir özelliğidir bu: farklı kaynaklardan gelen inançlarla ilgili olarak, her olasılık için hazır ve uygundur. Bu durumda, Descartes'ın sağduyu dünyası, başka insanların,

---

* Descartes'ta skolastik düşüncelerin ne ölçüde var olduğunu gösteren, Etienne Gilson'dur. Index scolastico-cartésien, Paris 1913. Ayrıca bkz.: E.Gilson, Etudes sur la role de la pensée médiévale dans la formation du systeme cartésien, Paris 1930, ayrıca: von Hertling, Descartes'ın skolastikle olan ilişkileri, 1897-99, baskı: Hertling, felsefeye yapılan tarihi katkılar, Münih 1914, s. 181-242.

içerik bakımından çok farklı olan inançları için, daha doğrusu, bu inançlardaki dogmatik, fanatik figürler için, bir araç haline gelmektedir. Tahminimize göre, Descartes ne dindar bir Katolik, ne dindar bir Protestan ne de, gerçekten sağduyulu bir yapıdadır. Düşünceleri, yalnızca bir tek sebepten dolayı ve bir tek hedefe yönelik olarak yaşamak istemeyenleri, tatmin etmektedir. Bunlar, kendi varlıklarının temelini, nihai bir düalizme ve çoğulculuğa dayandıranlardır. Descartes'ın ürkütücü, çift anlamlı dünyasında, kendisine yabancı olan, birçok husus, başkaları için gerçek haline gelmektedir: genelde göreceli olan düşünsel yapı, yeni, ama skolastik zihniyete dayanan biçim, gerçekliğe tutkuyla bağlı olmaksızın işleyen sağduyu ve nihayet, bir uçurum kadar derin olup, değişik mutlakıyetlerin şekline bürünebilen nihilizm.

Belki de hiç kimse, felsefi bakımdan, Descartes'la gerçek anlamda, içten bir iletişim kurmamıştır. Ama onun cazibesine kapılan binlerce insan, düşüncelerine doğru itilmiş gibi hissetmişlerdir. Ona doğru çeken şey nedir, diye sorulabilir. Bu şey belki de, kendisini dünyadan ve kendi olasılığından, farkına varmadan soyutlamak isteyen ve akılcı genel geçerlik kıyafetine bürünen bir şeydir. Bu şey, içi boş olan sağduyunun içindeki, yanlış özgürlüğe sarılır. Zira varlıksal özgürlüğünü yitirmiştir. Bu şey, polemik tavırlardan güç kazanan ve gizli, duygusal önyargılarla dolu olan bir şeydir. Tabii, başka sebepler de vardır: Descartes'çı idrak olasılıklarının, tarafsız olarak gözden geçirilmesi (örneğin evrensel idrak konusu) ve özellikle de, Descartes felsefesinin müspet kökenlerine duyulan, felsefi ilgi.

Descartes'çı felsefenin etkilerinden söz edildiğinde, bu felsefenin tek kökeninin Descartes olduğunu söylemek, yanlış

olur. İnsanoğlunun doğasındaki kaçınılmaz sapmaların ve tersyüz olmaların bayağılığını, aydın kesim sayesinde anlayabiliriz. Bu aydınlar, önemli bir düşünürün yardımına koşarlar ve hatalı olduğu yerde, onu desteklerler. Descartes, bu tür sapmaları, kendi büyüklüğü ve temsil gücü vasıtasıyla onaylayıp, temize çıkaracak niteliktedir. Onun sayesinde, sapmalara yol açan hatalar, kendilerini güvenlikte hissedebilmişlerdir. Bir dizi özelliğini ayırt etmek suretiyle, Descartes'ın etkisinin nasıl meydana geldiğini inceleyelim:

Bakış açısının etkisi

Descartes, *tek taraflılığın* tarihi etkisi bakımından, önemli bir örnek sayılabilir. Bu tek taraflılık, dolaysız idrakle, üstün bir sonuç gibi algılanır. *Radikalizmin* teşvik edici özelliği, buradan kaynaklanır. Tek taraflılığın içeriğini veya kökenini oluşturan şeyler, bir bütünün içeriğinden, dolu bir insandan ve dolu bir dünyadan meydana gelmezler. Tam tersine, soyut düşünme tarzı, bir matkap gibidir. Dikkatle deler, ama sebep olduğu zararı da önemsemez. Bu, taklitçi için kolayca uygulanabilecek, radikal bir tavırdır. Yeter ki, taklitçinin kendisinde de, bu istikamette olan bir vasfa gerek olmasın.

Bunun dışında Descartes, düşünme tarzının *bağımsızlığı* ile de örnek olup, etki sahibidir, diyebiliriz. Descartes görünüşe göre, şüpheciliği en aşırı uca taşıma cesaretini gösterir. Ama bu cesaret, kendi kendine, sağduyunun en bariz kesinliğini oluşturur aynı zamanda. Bunun dışında, Descartes'ın özgüvenli düşünme tarzı, koltuklarını kabartır, zira felsefesiyle, her şeye hakim olmayı tasarlar. Bu felsefenin nazarında, diğer hususlar, yani duyusal olan şeyler, tarih,

otorite gibi konular, önemli değildir. Bunlar kenarda durur ve düşünme sürecinde bunları dikkate almaya gerek yoktur. Bu serbestlik, bir özgürlük hissinin doğmasına sebep olur. Bu özgürlük, insanın tanrıya olan benzerliğini tasdik eder sanki. Sınır tanımayan olasılığın bile (bu olasılık boş bile olsa), özgürlüğün ta kendisiymiş gibi, bir sihri vardır. Bu sihir, bağımsız kesinliktir sanki ve kendisini, gerçekliğin vuku bulmuş idraki olarak algılar.

Modern doğa biliminin, tersyüz edilmesinin etkileri

Modern doğa biliminin anlamının tersyüz edilmesinde, Descartes'ın önemli etkisi vardır. Bu etki, insan ruhunun özelliklerinden kaynaklanır, ama Descartes tersyüz olma hadisesini, önceleri temsili olarak gerçekleştirmiştir.

Prensipleri, *yöntemsel hipotezlerin* karakterine sahip değildirler. Newton'un "sahte olmayan hipotezleri", Descartes'ın fikirlerini reddeder. Zira Descartes tahayyül eder, ama araştırma yapmaz. Yeni doğa bilimi açısından, ilkelerin kendileri de, araştırmaya konu olan denemelerdir yalnızca. Ancak Descartes'ın bakış açısıyla bakarsak, bunlar, zorlayıcı olarak idrak edilen, dünyasal gerçeklerdir. Bu nedenledir ki Descartes, dünyanın astronomik oluşumundan başlayıp, yer yüzündeki fiziksel ve biyolojik görünümlere kadar uzanan, mekanik dünya görüşünü, hiç yorulmadan, özel bir şekilde gözden geçirir. Bunun için genel deneyimlerini ve yalın düşüncelerini kullanır yalnızca. Yeni tecrübelere gereksinim duymaz. Bu şekilde, kapalı, mekanik dünya tarifini, yeni evren olarak ortaya koyar ve bu izlenim, bir çok insanı büyüler. Fakat bunu yapmak suretiyle de, gerçek doğa bilimsel idrak gelişiminin dışına çıkar. Tasarladıkları, doğa bilimsel idrakin, bir

etkeni haline gelmez. Tam tersine, doğa bilimi, burada geliştirilen hatalardan kurtulmaya çalışır.

Descartes'ın eserinde, doğa bilimsel konuların tasvirine, büyük yer ayrılmıştır. İnsan bu eseri okuduğunda, uzun süre boyunca, felsefeyle alakalı bir şey bulamaz. Sanki bunlar, yetersiz, yanlış ve yalnızca Descartes'ın tarihsel ve biyografik kişiliği için geçerli olan, doğa bilimi yorumları gibidirler. İşte bu koşullarda yapılan felsefedir, tek *dünya görüşünün bağlamını* meydana getiren. Bu dünya görüşünü kendisinden önce, bu kadar *kapalı* ve *hedefe yönelik* olarak, hiç kimse tasarlamamıştır. Aristo'nun dünya görüşüne, paralellik vardır burada. Aristo, nesnelerin şekillerinden yola çıkarak, biçim, gelişim, basamaklar hiyerarşisi vb. kategorilere dayanan, tuhaf bir koordinat sistemiyle, varlığın niteliksel içeriğini açıklar. Burada, varlığın dolaysız görünümü muhafaza edilir ve özellikle vurgulanır. Descartes ise, miktarlar, zerreler, basınç, itme ve anaforlar gibi mekanik kategorilerle, kendi dünyasını betimler. Ancak bu dünya, kendi niteliksel karakterine ait olan, bu kategoriler yüzünden, dolaysız ve zengin görünümünü kaybeder. Hem Aristo, hem de Descartes, bütünsel tahayyülleri vasıtasıyla, araştırmanın motoru olacak bir şeyi değil, bitmiş olan bir şeyi meydana getirmişlerdir. Öyle ki, bu hayale inananların, araştırmacı kimliklerinin felç olması dahi, söz konusu olmuştur.

Descartes, yeni bilimi benimseyerek, bilinçli olarak, *skolastiğin karşısında yer alır*. Fakat aslında, yeni bilimin kumaşından, *skolastiğin* yeni bir şeklini türetir ve bununla, *bu yeni bilimin aleyhine çalışır*.

Doğa bilimi konusundaki tersyüz olma olayının, büyük tarihsel önemi, müteakip sebeplerden kaynaklanabilmiştir.

Descartes dünya görüşüyle, *akıllarını yormak istemeyenlere, ortalama bir itici* güç sağlıyordu. Doğanın ve olası olanın bütünü, kesin ve nihai olarak bilinmek isteniyordu. Zorlayıcı bilim tarzıyla, bu şekilde bilinmesi mümkün olmayan şeyler de ortaya çıkarılmaya çalışılıyordu. Yapı olarak, dogmatizm hakimdi. Dünyanın idrak edilmesi bakımından, basit ve etkili temel şemalar tercih edilmekteydi. Bunlarla, var olan her şey, izah ediliyordu. Her şey bir mekanik süreç olarak anlaşılıyordu.

İkinci olarak, gerçekten de gelişmeye başlayan modern bilim, içerik bakımından, Descartes'ın dünya görüşü ile uyum içindeydi sanki. Descartes felsefesi, olağanüstü prestij kazanıyordu. Sanki fiilen, pratik başarılarla *doğrulanıyordu.*

Ancak tam tersi doğruydu. Doğa bilimi, Descartes'ın zıt yönünde gelişiyordu. Ama sonuçlar, Descartes'çı bakış açısına göre yorumlanıp, her defasında, aslında içermedikleri bir mutlakıyet anlamıyla bağdaştırılıyorlardı. Descartes'ın fikirlerinde gördüğümüz tersyüz olma hadisesi, çok önemlidir, zira o dönemde başlayan ve Batı Dünyasının yeni maneviyat tarihini etkileyen akım için, *örnek* konumundadır. Gerçek doğa bilimsel araştırmacılık anlayışını ve araştırmaların sonuçlarından çıkan anlamları, sürekli olarak rahatsız eden bir akımdır bu. Bu akım, deneyimsiz bir şekilde, Pozitivizme kadar, boş sözlerin ve şemaların sözde bilimselliğini bayraklaştırmıştır. Niteliksel olanın ve özellikle de, hayatın kendisinin araştırılmasını önleyen husus, bu kötü mekanik *mitolojilerdir*. Bu şekilde, bizzat bereketli mekanik *araştırmaların* kendileri de, mekanik dünya görüşünün sonuçlarına kurban olmuşlardır. Zira bu dünya görüşünde varlık, bütün olarak algılanır. Descartes'ın mutlakıyetçi fikirleri, araştırmayı en-

gelleyen, insanları, hayali verilerle dolu bir çıkmaza sürükleyen bir düşünme tarzıdır. Bu düşünme tarzından, modern ruhun tekrar tekrar sapması kaynaklanır. Bu sapmalar sonucunda, yeni yüzyılların gerçek atılımı, bir tersyüz olma olayı içinde boğulur her defasında ve bir bütün olarak bile, yanlış bir görünümde ortaya çıkar. Kendilerini yanlış anlayan sağduyu ve bilimin, felaket getiren hataları, bu tersyüz olma olayından kaynaklanır. Descartes bu durumun temsilcisi olduğu oranda, hiç de modern olmayan, geciktirici ve asıl yeni olanakları örtücü olarak görünür gözümüze.

Bu düşünme tarzından, Descartes'ın hiç tahmin etmediği bir netice doğmuştur. Descartes aslında, mutlaklaştırılmış olan sağduyuyu izler ve inancı bir kenarda bekletir. Gerçi onu, kendisine has olan sağduyu anlayışı doğrultusunda, devirmez. Ama neticede, *bütün inanç dünyasının* devre dışı bırakılması, *mümkün olur*. Ve yalın sağduyu vasıtasıyla, tarihte emsali görülmemiş olan, bir inançsızlık çölü doğar. Zaten Descartes'çı sağduyunun, kendi öz varlıksal Pozitivizmi eksiktir. Gerçi tanrı, sistem dahilinde, biçimsel olarak gerekçelendirilmiş olan, bir hususturhâlâ. Ama bütünün içeriği karşısında, işlevi büyük oranda kaybolmuştur. Bir nevi devre dışı bırakılmıştır. Artık sağduyu, kendisine güvenir yalnızca, zira tanrı, mutlaklaştırılmış olan sağduyu için, işin başından beri gereksizdir aslında. Sonraki dönemlere, teselli vermeyen bir çöl kalmıştır. Dünya, mekanik anlayış içinde yok olmuştur. Aslında hem dünya, hem de tanrı yok olmuştur. Onların yerini sağduyu makinesi, hatta her şeyin mekanikleştirilmesi almıştır. Hayat, yalın makinelerin mücadelesinden ibarettir.

Bütün bunlar, modern doğa biliminin kendisinden kay-

naklanmıyordu. Bağımsız sağduyudan da kaynaklanmıyordu. Sağduyunun, salt akılcılık olarak mutlaklaştırılmasından ve doğanın, ilk olarak Descartes tarafından yapıldığı üzere, felsefi olarak yorumlanmasından kaynaklanıyordu.

Bu yanlış yorum nedeniyle ve bu yorumun, insanların tavırlarındaki ve inançlarındaki etkileri nedeniyle, doğa bilimsel araştırma anlayışına ve teknik anlayışın kendisine de, güven duyulmuyordu artık. Birtakım sonuçların, bu anlayışlardan kaynaklandığı düşünülüyordu, oysa bu sonuçları onlar doğurmamıştı. Bu sonuçları, bu anlayışları yanlış anlayan bir zihniyet doğurmuştu.

Evrensel idrak fikrinin etkileri

Evrensel idrak fikri ışığında, çok sayıda ve çok çeşitli felsefi denemeler yapılmıştır. Bu denemeler, kendi aralarında birbirinden farklıdır. Ama idrak, bilgi, insani sağduyu ve bununla ilgili olarak, idrak edilenin kendisi hususundaki bağlam, hepsinde aynıdır.

Leibniz'in bu konudaki fikirleri, Descartes'ın fikirleriyle yakın alaka içindedir. O evrensel idraki, genel nitelikli bir özellikle, yani işaret bilimiyle geliştirmek istemiştir. Ancak bunu hiç başaramamıştır. İcat ettiği işaretler, sadece matematik alanında bereketli olmuşlardır.

Fichte'nin bilim anlayışına göre, idrakteki birlik, "düşünüyorum" ve "ben" ifadeleri arasında paralellik olsa da, tamamen başka bir kökenden gelir. Fakat Fichte de, bir bütünden çıkarım yapar. Fichte'nin çalışması, dahiyane, itiraz kabul etmeyen, tamamen kişisel bir çalışmadır ama bu yolda ilerleyen, başka hiç kimse olmaz ve bu anlayış, genelde kabul

görmez.

Descartes'a en çok yaklaşan zihniyet, *mantıkçılıktır* belki. Bu anlayışta, yalnızca doğru olan şeylerin söylendiği, kuşkusuzdur. Ancak önemli olan, ifade edilen doğruların, insani varlığımızın bütünü konusundaki değerleridir. Peki bu doğrular önemli midir acaba, yoksa yalnızca, herhangi bir neticeye götürmeksizin, doğru düşünmekten mi ibarettirler? Eğer ikincisi geçerliyse, içleri boş demektir. Öyle ki, bunlarla hiçbir yere varılamaz. Yalnızca, doğruluk kurallarının geçerli olduğu, birtakım oyunların yaptığı gibi, buna ilgi duyan insanları eğlendirmekle kalırlar.

"Ben", "Yöntem" ve "Bilim" kavramlarının yeniden yorumlanması olasılığının etkileri

Descartes felsefesinin en önemli ilkeleri, berrak ve belirli olmadıkları için, daima yeniden yorumlanmaya müsaittiler. Bu ilkeler, birer tohum gibiydiler. İçlerinden Spinoza'nın metafiziği, Kant'ın, bilincin transandantal koşullarının eleştirisi, Fichte'nin "Ben" felsefesi vs. gibi, birbirinden farklı ürünler doğabilmiştir. Bunların hepsi Descartes'tan kuvvet alıp, sonra da ona, en az o kadar radikal bir şekilde, karşı çıkmışlardır. Bu durumdaki kavramlar arasında, "ben" ("Düşünüyorum, o halde varım" ifadesindeki "ben"), "yöntem" ve "bilim" kavramları, özellikle ön plana çıkmışlardır.

a) "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesi, Kant ve Kierkegaard'a kadar, hatta günümüze kadar, felsefenin mihenk taşı konumunda olmuştur. Öyle ki Schelling, Descartes'ın, yeni felsefenin temelini attığını düşündüğünde, haksız değildir. Gerçi bu düşüncesine hemen eklediği gibi, "Dü-

şünüyorum, o halde varım" ifadesi, "bir sihir gibi etki etmiştir ve felsefeyi, öznelin ve salt öznel bilinç gerçeğinin içine hapsetmiştir." (Schelling, Eserler 10, 8).

b) *Yöntem* etkiliyordu, çünkü "Yöntem", Descartes tarafından gündeme alınmıştı. Bir programla birlikte kamuoyunun önüne çıkmak, yeni bir şeydi. Üstelik bu program meydan okuyordu ve muhteşem olasılıklar vaat ediyordu. Ayrıca, her türlü idraki, emin bir şekilde hedefine ulaştıracak olan, yönteme işaret ediyordu. Felsefenin doğasında, sürekliliği olan, *şimdiki zamanda* mevcut olan *gerçek* vardı ve düşünen insan, bu kaynaktan beslenerek yaşardı. Ama artık, *gelecek* zaman önemliydi. Bu gelecek zaman, henüz mükemmele ulaşmadığını söylemekteydi. Sesini duyan herkes de, katkıda bulunma gereğini hissediyordu. İnsanlara, varılan idrak gösterilmiyordu. Onların da, yeni bir şey bulan bir kişi olabilecekleri öğretiliyordu insanlara. O günden bugüne kadar, felsefede yeni, bilimsel bir hareket söz konusuydu. İster bereketli, isterse de sonuçsuz olsun, bu şema takip ediliyordu. Herkesin bir şeyler elde edebildiği bir yöntemdi bu. Bu görüşün pratikteki neticesi, konulara tamamen yabancı olan insanların da, dış görünüşe göre, çalışmalara katılabilmeleriydi. Yöntem teknikti, geneldi ve güvenliydi. Bu durumda herkes katılabilir ve biçimi mekanik olarak uygulamak suretiyle, bilimsel bir araştırma aldatmacasını gerçekleştirebilirdi. Bilimin terazisini, bu gerçek belirlemekteydi. Düşünsel efor sarf eden, az sayıdaki bir kaç arkadaşın, ateşleyici iletişimi söz konusu değildi. Programın yöntemiyle harekete geçirilen şey, başkaydı. Yaptıkları nedeniyle, birbirlerine daima kıskanarak bakan, insanların oluşturduğu bir ekoldü bu.

Yöntemin bir başka etkisi de söz konusuydu. Bu yön-

tem, çevrenin yeniden aydınlatılması ve asıl spekülasyon için, hareket noktası olabilirdi. Ve oldu da. Ama yalnızca, Descartes'ın hemen terk edildiği noktada, bu felsefe yamuk olmaktan kurtulabiliyordu. Bunun yerine, berrak biçimde düşünmeye yönelik eğitim, salt mantıksal kalarak tatmin oluyordu genelde. Matematiksel ve kesin bir görünümü vardı, ama ne (büyük düşünürlerin yalın musikisi gibi) gerçekten spekülatifti, ne de gerçeklik içeriyordu. Basit olsun, karmaşık olsun, hiçbir şey söylemiyordu temelde. Ekolünün, görünüşte kesin biçimli oyun kurallarından oluşan, lisanını kullanıyordu.

c) Felsefe, berrak ifade tarzının ve akılcı olarak söylenmiş olan gerçekliğin peşinde koşan, bir *bilim* olmuştur her zaman. Yeni bilimin heyecanıyla, felsefeye yeni bir bakış açısı gelmiştir. Buna göre, genel geçer zorlayıcılıkta olan bilimin hükmü, düşünceye de geçiyordu. Felsefe, diğer bilimlerden, ilke olarak ayırt edilmiyordu artık. Tam tersine, bütün bilimleri ihtiva eden, tek bilim olarak algılanıyordu. Diğer bilimlerin her biri, felsefenin içinde, belli bir yere sahipti. Bu nedenle, bütün eski anlayışlardan uzaklaşmalı, Descartes ile başlayan, yeni dönem vurgulanmalıydı. Bu şema, yani bilimsel felsefenin, daha yeni başlıyor olduğu yönündeki kabul, yeni yüzyıllarda, bugüne kadar sıkça tekrarlanmıştır. Bu bakış açısı nedeniyle, Descartes'ta ve bunu tekrarlayan herkeste, bir beklenti doğmuştur. Daha yeni yeni, ancak şimdilerde bilimsel olabilen felsefenin, genel geçer gerçek olarak kabul edilmesine yönelik, bir beklentiydi bu. Ve bu beklenti, düşünürlerde bir özgüvenin oluşmasını sağladı. Kendilerini mihenk taşı olarak görüyor, gerçek, bilimsel felsefenin kurucusu olduklarını düşünüyorlardı.

Ancak tekrarlanan bir husus vardı ki, bütün bu felse-

felerin hepsi, başarılı değildi tabii. Bunlar, doğa bilimlerinde kazanılan aşamalarda olduğu gibi, ilerleme sürecindeki sabit adımlar olarak, muhafaza edilmediler de. Tarihsel olarak unutuldular veya temel hatalarına rağmen, bir içerikleri vardı ve bu nedenle kaybolmadılar.

Bunun dışında, modern dünyada yaygın olan akılcı hoşgörüsüzlüğün, hareket noktası da burasıydı. Sağduyunun dogmatik gözü karalığı, özgüven aşılıyordu. Ama aslında, varlığı yeni bir şekilde gizlemek ve gözünü kör etmekten başka, hiçbir şey yapmıyordu. Mutlak sağduyu kisvesi altında, çok farklı dürtü ve sebeplerin ortaya çıkmasını sağlıyordu. Akılcı olanın, nesnel görüntüsünün ardındaki, ihtiyari akıl dışılık, felsefenin, bu bilim anlayışı sayesinde gelişebilmiştir.

Descartes'ın, bugünlere kadar süre gelen, sıra dışı etkisinden şüphe etmiyoruz. Asıl sorulması gereken husus, onu felsefesi nedeniyle, modern maneviyatın kurucuları arasına dahil edip, etmememiz gerektiği konusu ve onu, modern felsefenin kökeni olarak görüp, görmememiz gerektiği konusudur.

Dürtüleri fikirleriyle bir araya getirmesi ve bütün felsefi dürtüleri, asıl anlamlarının tersine çevirmesi, Descartes'ı (ondan önceki, sonraki ve çağdaşı olan büyük insanlara kıyasla), manevi hareketlerin kilit konumuna yerleştirmektedir. Öyle hareketler ki, bunlara tek tek baktığımızda, birçoğu kendi içinde bile, çift anlamlıdır. Descartes'ın düşündüğü her şey, çift anlamlıdır sanki.

Modern maneviyat kavramını, hatalı ve yok edilmesi gereken bir şey olarak algıladığımızda, yeni yüzyılların fikirlerinde, zararlı oldukları tespit edilen, birtakım bakış açıları

gözlemlediğimizde, bu yeni maneviyatla birlikte, Descartes'ı da reddetme eğilimine kapılabiliriz, zira onun kurucularından biridir o. Ancak yeni dönemi, saflık ve yanlış anlama kabuğunun altında bulunan ve daha geliştirilmesi gereken, muhteşem bir müspetlik olarak algılarsak, Descartes, en tehlikeli insanlardan birisi olur, çünkü fitili ateşlerken, sapmalara yol açmıştır her zaman.

Yanılgının anlamı

Descartes'ın fikirlerindeki tersyüz olma olaylarını göstermek istediğimizde, bunlara, tesadüfi yanılgı gözüyle bakamayız. Yanılgı zorunludur, yeni çağ fikirlerinden kaynaklanan koşullar altındaki, insani doğa için, kaçınılmazdır belki. Belki de onu atlatmak için, önce –bir defaya mahsus olmak üzere– tam olarak uygulanmalıdır. Bu yanılgıdan ve tersyüz olma olaylarında ortaya çıkan, çok sayıdaki, çeşitli figürlerden sakınmak, her zaman şart olarak telakki edilmesi gereken, bir vazifemiz olmalıdır. Bu tersyüz olaylarından sakınmak, onları deneyip, tanımadıkça, mümkün olmayacaktır muhtemelen.

Dolayısıyla, bu olaylardan kaçınmak için, genel tahminler işe yaramazlar. Bu ancak, Descartes'çı düşünme tarzının, belirli ifade ve içeriklerinin, eleştirisel bir düşünme tarzıyla, gözden geçirilmesi suretiyle mümkün olur. Öyle ki, bu felsefe tamamen gözler önüne serilebilsin. Felsefenin tam gerçekliğe ulaşması, yanılgının tamamen şeffaf olmasıyla gerçekleşebilir ancak.

Fakat gerçek felsefeye götüren yolda, temel yanılgının üstesinden gelinemezse, bilinçli olarak bu yanılgıdan kurtulamayanlar, tekrar tekrar bu hataya düşerlerse, Descartes tam

olarak deşifre edilmiş olsa bile, eseri her zaman muvaffak olacaktır. Eğer filozof, kendi başına üstesinden gelemeyeceği, bu çekici hayallerden korunmak istiyorsa, onları tanımak zorundadır. Sonuçlara neden olan yanılgıları, tahlil etmek gerekir. Böylece tekrarlanmazlar ve fikirler onlardan korunmuş olur. Bu nedenle Descartes, gündemden düşemez. Onu inceleyerek, daha sonra felsefenin ebedi düşmanı haline gelecek olan şeyin, kökenini ve başlangıcını bulmak mümkündür. Bu durum, Descartes'a has olan gerçekliği onayladığımız yerlerde dahi, geçerlidir. Descartes, tarihi bir felakettir. Öyle ki, Descartes'ı, kaçınılmaz bir şekilde incelemek zorunda kalan, her filozof, onu nasıl anlayacağı konusunda, karar vermek zorundadır.

Descartes'ın, bizim açımızdan önemi, ona karşı ayakta kalabilmemizle ilgilidir. Ona karşı sergilediğimiz *muhalefet tarzıyla* ilgilidir yani. Bu muhalefet aslında yek vücut gibidir. Ama muhalifleri birleştiren yegâne husus, menfi olma gayretidir. Muhalefet sebepleri o kadar çeşitlidir ki, Descartes'la mücadele etmek isteyen bir kimse, önce bir başka muhalifle mücadele etmek zorundadır. Descartes'ın bir faydası da vardır. Onun sayesinde, felsefe net olarak anlaşılır. Bunun için, ona karşı kullanılan, hatalı mücadele yöntemlerine bakmak yeterlidir.

Örneğin Descartes'ın, beden ve ruhun, iki farklı madde olarak ayırt edilmeleri gerektiği yönündeki görüşü çürütüldüğünde, nesnelerin mekansal varlıkları ile bilinç arasındaki, gerçek olgusal fark yok olur ve gerçeklik muhafaza edildiği sürece, ödül ve bilmece olarak karşımızda bekleyen şey, yitirilir. Söz konusu ayrım feda edildiğinde, varlığın bütününü, Vitalizm doğrultusunda kabul etmiş oluruz. Varlık, doğa ve

ruh arasında gidip gelir ve bir kez doğa olur, bir kez ruh. Ve bu durumda, üzerinde ilerleme kaydedilen, herhangi bir bereketli idrak yolu da yoktur.

Yine, Descartes'ın tanrı ispatları, mantıksal zorlayıcılık bakımından eleştirildiğinde, bir hataya düşülür ve aynı anda, varlık ve transandansı aydınlatmak için yapılan, felsefi spekülasyon da eleştirilmiş olur. Bundan kazançlı çıkanlar ise, basit bir Pozitivizm ve deneyimcilik veya mantıkçılıktır.

Nihayet modern dünya, doğa bilimi ve teknoloji, hayatın aydınlatılması ve mekanikleşmesi, sanık olarak algılanırlar ve Descartes da aynı şekilde suçlanırsa, hataya düşülür. Bu suretle, Descartes'ın tersyüz olma olayları değil, araştırmanın kendisi, sağduyunun olası aydınlatma gücü ve gerçek felsefe silinmiş olur. Çürütülen, Descartes'ın açık bilinçle dahi, idrak edememiş olduğu şeydir. Descartes'ın (mekanik dünya görüşü ve sağduyunun mutlaklaştırılması gibi) sapmaları ve bunların modern dünyadaki uygulamaları (olası mekanizmalara hakim olmak yerine, bilinci mekanikleştirmek, hayatta transandansa bağlı kalmak yerine, yalın hayatı Vitalizm açısından algılamak), aslında yaratıcı olan, modern anlayışın gerçek kökenleriyle karıştırılır. İnsana, görülmemiş bir şekilde ivme verip, bu arada en büyük tehlikeleri göze alan şey, bu anlayıştır işte.

Descartes'ın temel yanılgılarına rağmen, felsefe ayakta kalabilmiştir. Bu felsefeyi gerçekleştirmek, *görevimizdir*. Bu felsefedir ki, Descartes'ın ölçüsündedir ve ona karşı çıkabilmiştir ve müspet kökeni dolayısıyla, Descartes'ın karşısına bütünü, insani olanı ve tarihsel olanı koyabilmiştir. Bütün bunlar, yaşamamız için gereksinim duyduğumuz ve bizi gerçekten de yaşatan hususlardır.

Sağduyuyu derin nedenlere dayandıran felsefeyi gerçekleştirmeliyiz. Bu felsefe, çevreye dönük, kapalı olmayan sağduyunun ne olduğunu, iyi bilmektedir. Kapısı, her türlü gerçekliğe ve geçerliliğe açıktır. Spekülasyona, tutkulu, nesnel transandansa, gizli transandansın şifrelerini dinlemeye açıktır. Hakikatin her anlamına uygundur, ama çevreye dönüklüğü muhafaza eder. Zorlayıcı gerçekliği kabul eder, fakat bu gerçekliğin göreceliğini gözden kaçırmaz. Sahneyi modern doğa bilimine ve onun sonuçlarına bırakır, yalnız onları mutlaklaştırmamaya özen gösterir. Bilimsel olasılıklara, kararlı bir tavırla sahip çıkar, ama bunların sınırlarını da idrak eder. İçinde, gerçek anlamda kanıtlanmış olan bir şey barındıran, her dünya görüşünü kabul eder, fakat tek ve *mutlak* bir dünya görüşüne sahip olmadan da yaşayabilir. Her türlü bilgiyi araç olarak kabul edip, sahip çıkar, fakat bu bilgileri nihai hedef olarak algılamaz. Köken bakımından tarihseldir, başka varlıklar için göz ve kulaktır. Hiçbir varlığın üzerinde değildir, hiçbirini sınıflandırmaz, hiçbirini bilmez. Her şekildeki öze temas edebilir, zira kendisi de, olası bir özden oluşur. Haddi hesabı olmayan, bir iletişim sahası oluşturur, ama bunun nereye kadar uzandığını ve bütünün ne olduğunu bilmez. Dogmalar içinde kaybolmaz ve zeminsizlik içinde yitip gitmez. Tarihsel olan ve bu nedenle, genel geçer olmayan zorunluluğu aydınlatır. Aynı anda, genel geçer olana sahip çıkar, çünkü o genel geçerdir, zorunlu değildir, görecelidir. Transandansı belirlemez ve yalnızca kendine saklamaz. Bu şekilde, zorunlu birliği, tarihsel ve varlıksal olarak zenginleştirir. Herkes ve her şey için, mutlak geçerli birlik olarak ileri sürmez.

AÇIKLAYICI BİLGİLER

ARİSTOTELES

Yunan Filozofu (Makedonya'da Sitagira M.Ö. 384 – Eubeiea'da Khalkhis M.Ö. 322)

Seçkin bir hekim ve Amyntas II'nin dostu olan babası Nikhomakhos'un ölümünden sonra Aristoteles Atina'ya yerleşti ve yirmi yıl süreyle Platon'un derslerini izledi. Hocasının ölümü üzerine (M.Ö. 348), Makedonya taraftarlarının hoş görülmediği Atina'dan uzaklaştı ve Mysia bölgesindeki Atarneus'da bulunan dostu Hermias'ın yanına gitti; Hermias'ın kız kardeşi veya yeğeni olan Pythias ile evlendi. Perslere teslim edilen Hermias'ın akibeti, Aristoteles'i Lesbos'a sığınmaya zorladı. Burada, dostunun hatırasını anmak için "*Erdeme Övgü*"yü yazdı. 343'ten itibaren Büyük İskender'in eğiticisi olan Aristoteles, 335'te öğrencisi iktidara geçtikten az sonra Atina'ya yerleşti ve orada meşhur Lise'yi (Lykeion) kurdu (öğrencileri ile birlikte gezinerek ders yaptığı için bu okula gezici –*peripatos*– okul da denir). Eserlerinin büyük kısmını burada yazdı veya tamamladı. İskender ölünce (323) yeniden Atina'yı terk etmek zorunda kaldı. Socrates'in akibetine uğramaktan korktuğu ve kendi deyimiyle "Atinalıları, felsefeye karşı ikinci bir suikast işlemekten korumak" istediği için Euboia adasındaki Khalkhis'e çekildi. Areopagos'ta ölüme mahkum edildi. Ağustos ayında öldü.

Aristoteles, gelmiş geçmiş en engin zekâlılardan biridir. Eserleri, yüz yıllar boyunca, insan bilgisinin ulaşabileceği en son sınırlar olarak kaldı. Gerçekten de Aristoteles eskilerin bütün

bilgilerini edinmiş görünür. Kendinden öncekilerle çağdaşlarının ve kendi çalışmalarının ürünü olan devrinin bütün politik bilimini bize aktarmıştır.

Çalışmaları çok büyük bir önem taşır. Çünkü Aristoteles, hem kişisel gözlemlerini hem de daha önceki buluşları sisteme bağlayarak karşılaştırmalı anatomi ve fizyolojinin, mantığın, felsefe tarihinin v.b. gerçek kurucusu olmuştur. Jeoloji alanında, Homeros devrinden bu yana Nil deltasının büyüdüğüne Meotidai bataklığının çamurla dolduğuna, ayrıca arz küresinin dolaşımındaki yavaşlığa dikkati çeken ilk bilgindir; ama eserlerinin çeşitli yönleri arasında yaratıcı dehasını en iyi yansıtan çalışması felsefesidir.

Hocası Platon'un, gerçekleri spiritüalist, metafizik ve mistik bir felsefe olan "idealar gerçekçiliği" görüşünden hareket eden Aristoteles, bu görüşü eleştirerek hem yepyeni bir bilgi teorisi, hem de metafiziğe değil de mantığa dayanan bir kavram teorisi kurdu. Platon'a göre idealar kendinden ve sonsuz olarak "kavranabilir bir dünya"da vardır; duyumsal dünya, bu kavranabilir dünyanın ancak kusurlu bir yansımasıdır; Aristoteles için ise, düşünceler veya kavramlar, düşüncesi oldukları şeylerden yani tikel ve duyumsal nesnelerden ayrılmamalıdır; "duymayan insan hiçbir şey bilmez ve anlayamaz"; "akıl, gerçekte sayfalarında hiçbir şeyin yazılı olmadığı bir kitaba benzer"; "balmumu, nasıl altının kendisini değil de altın yüzüğün kalıbını alıyorsa, duyum da, maddeyi bir yana bırakarak maddenin duyulan biçimlerini sindirir." Demek ki, Aristoteles'in gerçekçiliği, Platon'un "idealar gerçekçiliği"nin tam karşısında yer alır. Bu, bir nesneler, duyumsal dünya gerçekçiliğidir. Aristoteles, Platon'u tenkit ederken şöyle der: "Düşüncelerin (idealaın) birtakım örnekler, kalıplar olduğunu, geri kalan her şeyin kökünü bu kalıplarda bulduğunu söylemek, boşa konuşmak ve şairane eğretilemeler yapmak demektir." Aristoteles daha da ileri giderek, bir bakıma, dünyayı kendi tasarımlarımıza indirgemeye kalkışacak her türlü idealizmin adeta önceden eleştirisini yapar:

"Biz, yıldızları hiçbir zaman görmemiş olsaydık bile, bu yıldızlar, gene de bizim bildiklerimizden başka ve apayrı sonsuz cevherler olarak kalacaklardı"; "herkes, canı isteyince düşünebilir; fakat duymak, kimsenin kendi elinde değildir; duyabilmek için, duyulan nesnenin varolması şarttır." Bu gerçekçilik, Aristoteles mantığının temelinde yer alır: "Gerçekte birleşmiş olanı, birleştirdiğimiz, gerçekte ayrılmış olanı da ayırdığımız zaman doğru düşünüyoruz demektir. Yoksa düşüncemiz yanlıştır." Demek ki mantık, varlığın kategorilerini düşüncenin kategorileriyle anlatma sanatıdır: "Varlıkları varlık olarak bilen kimse, bütün nesnelerin en kesin ilkelerini ortaya koyabilmelidir."

Aristoteles, bu varlığın bütün gelişmelerini, bütün karmaşıklığını, kavramaya çalışır. Her nesnenin bir maddesi, bir de biçimi vardır. Madde (Hulê), "güç halindeki varlıktır"; bu varlık biçimlendikten, yani tahta sandık tunçla heykel olduktan sonra, "eylem halinde varlık" şekline girer. "Uyuyan insana göre uyanık insan, bakan insana göre gözlerini yuman, tunca göre heykel, tamamlanmamış olana göre tamamlanmış olan ne ise, güçe göre de eylem (energiea) odur."

Demek ki oluş, bir biçim ile bu biçime girmeye elverişli bir "Hulê"nin birleşiminden meydana gelir. Doğada, biçimi olmayan kesinlikle belirsiz madde yoktur; yalnız bir dereceye kadar belirsiz, yani öbürlerine oranla daha az belirli şeyler vardır. Oluş, daha az belirliden daha belirliye doğru gider, bu gidiş sırasında da varlıkla düşümdeş olmaktan geri kalmaz; bu oluş, bitmez tükenmez bir oluştur, çünkü her zaman "bir varlığın bozulması başka bir varlığın üremesi demektir".

Görülüyor ki, Aristoteles'in gerçekçiliği, son derece *tözcü*' dür. Mekân "nesneyle aynı zamanda vardır"; zaman "hareketin sayısıdır"; hareket, tabiatın sürekli ve temel zorunluluğudur; Aristoteles, Elea'cıları bunu inkar ettikleri için kınar. Evrenin harekete getiricisi olarak tasarlanan tanrının kendisi bile en üstün tözdür,

yani tamamen eylem halinde olan, her bakımdan tamamlanmış ve belirlenmiş bulunan, kendini "kavranabilirin elde bulundurulması" düşünen, düşüncenin düşüncesi (noesis noeseôs), katkısız eylem ve aynı zamanda varlık ve varoluş bütünü olan tözdür. "Onun için biz Tanrı diye eksiksiz ve sonsuz bir Yaşayana deriz."

Demek ki varlık, maddeden biçime, güçten eyleme, varlıktan varlığa durmadan gelişir. Ruh, "bedenin biçimi, yaşamayı güç halinde taşıyan oluşmuş bir bedenin ilk eylemidir". Aynı şekilde, "uyanıklığın, duyumun, düşüncenin, bize en büyük zevkleri vermesi, bunların birer eylem olmasındandır." Aristoteles metafiziğinin konusu olan bu varlık gelişmeleri, aynı zamanda, hem biçimsel, hem de diyalektik olan bütün Aristoteles mantığına hakimdir. "Gerçekten de bütün varlıklar, ya birtakım karşıtlardır veya karşıtlardan meydana gelirler" ve bütün mesele şu veya bu nesneye ait olanı, kesinlikle belirtmektir. Onun için, mantık bir tartışma silahı haline gelebilmek için her şeyden önce özellikle tasıma (kıyas) dayanan bir yüklem bilimi olmalıdır. Aristoteles, biçimsel mantığın yaratıcısıdır; E.Goblot'a göre, "bazı basit ve kesin kanıtlama biçimlerini öylesine inceden inceye çözümlemiş, bu çözümlemeleri de o kadar sağlam ve kesin bir dille anlatmıştır ki, eseri bu konuda varılabilecek en son sınır olarak görülmüştür". Fakat, E.Brêhier'nin de belirttiği gibi, "Aristoteles'i böyle bir teoriye götüren diyalektiğin gerekleri olmuştur."

Şimdi, özü, nesnenin kendisinden ayırmayı reddeden Aristoteles'in tözcülüğü, varlık üzerinde akıl yürütmeye gelince, onun biçimsel mantıkla yetinmesini çok defa önler, çünkü "öz tanıtlanamaz", ancak görülür, gösterilir, deney yoluyla bilinir. Bundan dolayı, Aristoteles de, hem nesnelerde ve düşüncede oluş ve karşıtlar bilimi olarak ele alınan diyalektik ile ilgili birçok mesele ortaya çıkar. Soyut ve somut, kavrama ve duyma, tikel ve evrensel (Kallias'ta yalnız Kallias'ın kendisi değil, insana ait olan da bulunduğu için evrenselin duyumsal algılanması da vardır), hayat ve

ölüm ("yaşayan güç halinde bir ceset midir?"), matematiksel ve duyusal ("bütün insanlar aksiyomları kullanır, çünkü aksiyomlar varlık olarak varlığa aittir ve her cins de varlıktır"), ilim alanı ("ancak genel'in ilmi olur. Güç halindeyken ilim, genel'e, eylem halindeyken tikel'e yönelir") v.b. Kavramları ele alan bu meseleler ve incelemeler, bütün canlılıkları ve somutlukları ile, belki de, yorulmak bilmez bir araştırıcı ve Descartes gibi bir "şüpheci" olan Aristoteles'in modern düşünceye bıraktığı en değerli mirastır. Düşünürlerin belki de en büyüğü olan Aristoteles de ansiklopedik bilgi ve mantık gücü ile, metafizik derinlik birleşir ve birbirini tamamlayarak destekler.

Aristoteles'in eserleri: Hiçbiri elimize geçmeyen gençlik eserleri: *Eudomos, Protreptikos, A Demonakos, İyilik Üzerine* (Platon'un İdea Doktrininin Eleştirisi): Mantık eserleri: *Kategoriai* (Kategoriler), *Peri Hermineias* (İfade Hakkında), *Topika* (Topikler), *Peri Sophistikon Elenkhon* (Safsatalık Tanıtlara Dair), *Analytika Protera* (İlk Analitikler), *Analytika Hystere* (Son Analitikler), *Tekhne Retorike, Poetika, Metaphysika* (Organon Adıyla Bilinen Mantık Eserlerinin Tümü). Doğa üzerine eserleri: *Physika e Physikes Akroaseos* (Fizik), *Peri Uranı* (Gök'e Dair), *Peri Geneseos kai Phthoras* (Doğuş ve Bozuluş), *Meteorologika* (Göksel Cisimler); Biyoloji üzerine eserleri: *Peri Zoon Historia* (Canlılar Hakkında); Ahlak ve siyaset üzerine eserleri: *Ethike Eudemia* (Eudemos Ahlakı), *Ethika Nikomakheia* (Nikomakhos Ahlakı), *Ethika Megala* (Büyük Ahlak), Politika v.b. bu eserlerde o zamanki Yunan sitelerinde geçerli olan önyargılar (köleliğin gerekliliği, bazı ırkların köle olmak için yaratıldıkları fikri, ahlakın yalnız Aristokratlara has sayılması) ile yeni ve modern görüşler (ahlakta uygulamanın önemi, coğrafi, toplumsal ve iktisadi çevrenin rolü, erdem'in, faziletin varlığa has bir fonksiyon olarak ele alınması, alışkanlığın, akıl ve mantığın rolü, deneye ve çeşitli site anayasalarının incelenmesine dayanan bir siyaset ilmi) yer yer ilgi çekici şekilde kaynaşır.

ARNAULD, Antoine

Lakabı Büyük Arnauld. (6 Şubat 1612 - 8 Ağustos 1694 Brüksel.)

Özgür irade ve kader konusunda Katolikliğe aykırı görüşler savunan Jansenci akımın 17. yüzyılda önde gelen ilahiyatçılarındandır. Sorbonne'da ilahiyat öğrenimi gördükten sonra 1641'de Katolik papazı oldu. Arnauld ailesinden pek çok kişinin dinsel rehberliğini üstlenen ve Jansenciliğin kurucularından olan Saint-Cyrane başkeşişinin etkisiyle 1643'de *De la Fréquente Communion* (Komünyon Üzerine) adlı denemesini yayınladı. Bu denemede, komünyon ayini ve pişmanlıkla ilgili tartışmalı bazı Jansenci görüşleri savundu. *Théologie morale des Jésuites* (1643; Cizvitlerin Ahlak İlahiyatı) adlı yapıtıyla, Chartres'lı genç ilahiyatçı Pierre Nicole ile birlikte cizvitlere karşı uzun yıllar sürdüreceği bir tartışmayı başlattı. 1655'te, Jansenciliğin kurucusu Cornellius Otto Jansen'in görüşlerinin Katolik inancına uygunluğunu savunan iki kitapçık kaleme aldı. Bu yapıtlar, Arnauld'nun Sorbonne'dan atılmasıyla sonuçlanan bir tartışmayı başlattı. Fransız filozof Blaise Pascal, bu tartışmada Arnauld'yu savunmak amacıyla *Les Provinciales* (1656-57; Taşra Mektupları) adıyla bilinen mektupları yazdı. Jansencilerin büyük baskılara uğradığı 1661-69 döneminde Arnauld, Jansenci direnişe önderlik etti.

1669'da IX. Clemens barışı olarak bilinen dönemin başlaması, Arnauld'nun birkaç yıl huzur içerisinde yaşamasını sağladı. XIV. Louis tarafından çok nazik karşılanan Arnauld, Kalvencilere karşı yazılar yazdı, Protestanlarla Katolikler arasındaki tartışmalı konuları ele aldı. İlahiyatçı olarak ünü, Papa XI. İnnocentius'un onu kardinal yapmayı düşündüğü gibi söylentilere yol açacak boyutlara ulaştı.

1679'da Jansenciler yeniden baskılara uğradığında önce Hollanda'ya, sonra Belçika'ya sığındı. 1682'de Brüksel'e yerleşerek, ölümüne değin orada gönüllü sürgün olarak yaşadı. Çalışmalarını

güç koşullarda sürdürmesine karşın, o yıllarda da önemli ve hacimli yapıtlar kaleme aldı. İlk iki cildi 1679 ve 1682'de yayımlanan *Morale Pratictue des Jésuistes* (Cizvitlerin Pratik Ahlakı) adlı yapıtının son altı cildini 1689-94 arasında yazdı. Burada hem cizvit ahlakçılara karşı yeniden bir saldırıya geçti, hem de Fransız Kralının Fransa Katolik Kilisesi üzerindeki yetkileri ile ilgili tartışmaya katıldı. Arnauld'nun sonraki yazılarının çoğu, Fransız filozof ve ilahiyatçı Nicolas Malebranche ile cizvitlere karşı daha önce sürdürdüğü tartışmalarda yandaşı olan Pierre Nicole karşısında polemiklerini içerir.

AUGUSTİNUS, (Aziz Aurelius)

Latin kilise papalarının en tanınmışı (Tagaste –Suk-Ahras– 354 – Hippo Regius 430).

Babası, Patricius putperest, annesi Monica hıristiyandı; Tagaste ve Kartaca'da, sonra da Symmachus'un tavsiyesiyle Milano' da belagat hocalığı yaptı (384). Ruhani gelişmesi annesiyle birlikte yerleştiği Milano'da tamamlandı. Hıristiyan adayları arasında bir müddet kayıtlı kaldıktan sonra, manesçi olmuştu. Fakat buna aklı yatmadığı için gerçeği aramaya devam etti ve onu Yeni-Platoncu öğretilerde bulacağını sandı, sonra da Hıristiyan oldu. Cassiacum' da (Milano yakınında villa) birkaç aylık bir inzivaya çekildikten sonra kendisini Aziz Ambrosius'a vaftiz ettirdi (387). Afrika'ya gitmeye karar verdi. Dönüşte, Ostia'da annesi öldü. 388'de İtalya' dan ayrıldı. Tagaste'ye dönünce, parasını yoksullara dağıtmak üzere varını yoğunu sattı. Hippo Regius'a yerleşti, papazlığa atandı (391), sonra da oranın piskoposu oldu (396). Vandalların şehri kuşattığı sırada öldü.

Augustinus'un düşüncesinde ve edebi çalışmalarında evrensel bir yön vardır. Piskopos olarak cemaatini yönetti ve okuttu (*Homiliai*); tartışmacı olarak katolik inanışını manesçilere, dona-

tusçulara ve pelagusçulara karşı savundu; din adamı ve filozof olarak doktrin el kitaplarını çoğalttı; her türlü inanış, ahlak, çile ve mistiklikle ilgili bütün büyük konulara el attı. Hıristiyanlığı putperestlerin saldırılarına karşı savundu (*De-Civitate Dei* : Tanrı Ülkesi Hakkında) ve aynı zamanda tarihin doğaüstü anlamını açıklığa kavuşturmayı denedi. Bazı mektupları (*Epistolae*) gerçek birer incelemedir. *Conjessions*'u (*İtiraflar*) her türlü edebi tanımın dışında kalır. Augustinus evinde kardeşçe yaşayan küçük bir topluluk kurmuştu. Birçok dini kuruluş, bu yaşayış tarzını örnek almış, kuruluşun yönetmeliğini Augustinus'un kitaplarında ve *Mektuplar*'ında (özellikle *Mektup 211*) verdiği öğütlere göre hazırlamıştır. Bu bakımdan Augustinus, kendi adını taşıyan dini kuruluşların babası sayılır.

Aziz Augustinus'un düşüncesi iki ana konu üstünde toplanır: günahın mahvettiği Tanrı inayetinin kurtardığı insanın kaderi ile Tanrı. İlahiyatta iz bırakan etkilerin en büyüğü şüphesiz Aziz Augustinus'un etkisidir. Tommaso skolastiğine kadar, bütün batı ilahiyatına Augustinus'un bilgi ve aşk, hafıza ve var olma, bilgelik gibi büyük temaları hakimdir. Luther'in günahkar insan hakkındaki kötümser görüşü, Augustinus görüşünün değişik bir şeklidir. Jansenius'çuluğun kaynağı da, Aziz Augustinus'un düşüncelerini sunmak üzere yazılmış bir kitaptır (*Augustinus*). Günümüzde, Hıristiyan varoluşçuluğunun bazı görüşlerinde Augustinus'çuluğun izlerine rastlanır.

BACON, Francis

Verulam Baronu, İngiliz devlet adamı ve filozofu (Londra 1561–1626).

Elizabeth zamanı adalet bakanlarından Nicholas Bacon'un oğlu. Hukuk öğrenimini tamamladıktan sonra, baroya girmeye çalıştı. 1593'te parlemento üyesi oldu. Kraliçenin gözdesi Essex

Kontu onu himayesine aldı. 1601'de Essex Kontu gözden düşünce, Bacon, saray avukatı sıfatıyla Essex'i mahkum ettirdi. James I. ile Buckhingham Dükü'nün gözüne girdi ve sarayın resmi avukatları arasına katıldı (1604), sırasıyla başsavcı (1613), krallık mühürdarı, başyargıç, Verulan Baronu (1618) ve Saint-Albans Vikontu oldu (1621). Fakat 1621'de avam kamarası tarafından rüşvet almakla suçlandırılarak devlet hizmetinden uzaklaştırıldı. Bacon, ömrünün son yıllarını bilim ve felsefeye adadı.

Başlıca eserleri: *Essays or Counsels Civil and Moral* (Politika ve Ahlak Üzerine Denemeler–1597), *Of Proficience and Advancement of Learning* (Bilimin Etkenliği ve İlerlemesi Üzerine İnceleme–1605), *Cogitata et Visa de Interpretatione Naturae* (Doğanın Yorumlanması Üzerine Düşünce ve Görüşler–1607).

BACON'CILIK

(İngiliz Filozofu Francis Bacon ve çömezlerinin sistemi)

Bacon'cılık eski mantığın, yani apriorici ve tümdengelimci mantığın yerine deneysel ve tümevarımcı mantığı koyar. Bacon'a göre, düşünce tarihinde, gerçeğe iki yoldan varılır: "Bu yollardan biri, duyumlarla tikel olaylardan hareket ederek en genel önermelere varır ve bu ilkelerle bunların sarsılmaz sanılan doğruluğuna dayanan ara önermeleri bularak onları değerlendirir: Genel olarak, gerçeğe varmak için izlenen yol bu yoldur. Öbür yol da duyumlardan ve tikel olaylardan hareket etmekle beraber, bunlardan derece derece ve sürekli olarak önermeler çıkararak en genel önermelere varır: Tutulması gereken en doğru yol olmakla beraber, şimdiye kadar kimse bunu denememiştir." Bu ikinci yol ilim için gerçek bir yenilik, bir "yenilenme"dir. Bu, her şeyden önce olaya boyun eğmeye dayanır: "Tabiata ancak boyun eğilerek hükmedilir." İnsanı "tabiatın yorumcusu" durumuna getirecek olan deneyin sabır ve ölçü ile yapılması gerekir. "Aklımıza kanat değil kurşun taban

gerekir." Duyulardan gelen, dolayısıyla bizi her türlü yanılmalar veya "idola" denen önyargılara götüren bilgileri sıkı bir kontrolden geçirmeliyiz. Bacon'a göre dört çeşit *idola* vardır: *idola trigus* (türe bağlı önyargılar), *idola specus* (aklın önyargıları), *idola fori* (sosyal önyargılar), *idola theatri* (öğretilerden doğan önyargılar). Bacon bu amaçla, birtakım yöntemler veya levhalar kullanmayı önerir: *Var levhası, yok levhası, derece levhası.* Eğer, bir A olayı bulunduğu zaman B olayı da bulunuyorsa, A olayı bulunmadığı zaman B olayı da bulunmuyorsa, ayrıca A değişince B de değişiyorsa, A olayı B olayının sebebidir. Bütün ilimlerin amacı bu sebepleri ortaya çıkartmaktır. Çünkü, "gerçek ilim, sebepler üzerine kuruludur." Kuramsal ve pratik verimliliğin de tek teminatıdır. "Kuramsal düşüncede sebep rolü oynayan şey, pratik eylem için kural niteliği kazanır." Böylece dikkat ve kesinlikle yürütülen deneyimden, tümevarım yoluyla genel yasaya varılır. Bu da, elde edilen verileri özetlemekle yetinen, basit bir "topyekün bir tümevarım" ile değil, "kapsamlı bir tümevarım" ile mümkün olabilir. Bu tümevarım, geleceği görebilmek, hatta henüz bilinmeyen ama, bilinenlere benzetilerek kavranabilen olayları da kapsayarak evrensel determinizm çerçevesi içinde, bilinenin ötesine geçer. Böylece, ilim başarılı ve etkili olur. İnsanın, aklı ile iç eylemini ve hareketini yansıttığı doğaya hakim olmasını sağlar. İlim, aklın yetkesi dışında, hiçbir yetke tanımaz.

CHARRON, Pierre

(D. 1541 Paris - Ö. 16 Kasım 1603 Paris)

17. Yüzyıl düşüncesine önemli katkılarda bulunmuş Fransız ilahiyatçı. Tartışmalara yol açan kuşkuculuk anlayışı ve bağımsız bir felsefe disiplini olarak etiği dinden ayırması ünlüdür.

Hukuk öğreniminden sonra ilahiyata yöneldi; Navarra kraliçesi Marguerite de Valois'nın vaizi olarak büyük ün kazandı. Çeşitli

piskoposluk bölgelerinde ilahiyat danışmanlığı, Bordeaux'da kilise kurulu üyeliği gibi görevlerde çok başarılı olmasına karşın 1589'da manastıra çekilmek istedi; ama yaşı dolayısıyla bu isteği reddedildi. Aynı yıl Fransız deneme yazarı Michel de Montaigne ile tanıştı, onun çok yakın arkadaşı ve yandaşı oldu.

Charron, ahlak fikirlerini doğadan çıkarsayan "soylu vahşi" kavramını vurgulayarak ahlak öğretisini din dışında bir temele dayandıran ilk modern felsefeci oldu.

FICHTE, Johann Gottlieb

(D. 19 Mayıs 1762, Rammenau, Yukarı Lausitz, Saksonya - Ö. 27 Ocak 1814, Berlin), Alman filozof, Transandantal idealizmin önde gelen temsilcilerindendir.

Bir dokumacının oğluydu. Schulpforta manastır okulunda (1774-80), Jena (1780) ve Leipzig (1781-84) üniversitelerinde öğrenim gördükten sonra özel öğretmenlik yapmaya başladı. 1788' de Zürich'e ve 1791'de Varşova'ya öğretmen olarak gitti, ama iki haftalık bir denemeden sonra ayrıldı.

Fichte bu dönemde en çok Kant'ın düşüncesinden etkilendi. Kant'ın, insanın kendi içinde bir ahlaki değer olduğu yolundaki öğretisini kendi kişiliğine uygun bularak benimsedi ve pratik ilkeler (maksim) üzerine kurulu gerçek bir felsefe geliştirmeye karar verdi. Kant'ı görmek için Varşova'dan Konigsberg'e gitti, ama bu ilk görüşmede düş kırıklığına uğradı. Daha sonra ona *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (Bütün Vahiyleri Eleştirme Denemesi) adlı yapıtını sundu; Kant bu çalışmadan çok etkilendi ve bir yayımcı bulmasına yardım etti (1792). İlk baskıda, yanlışlıkla Fichte'nin adı ve önsözü yer almamış, ilk okurlar *Versuch*'u Kant'ın yapıtı sanmıştı. Kant'ın yanlışı düzeltip bu arada denemeyi övmesi Fichte' nin ünlenmesine yol açtı.

Fichte, *Versuch*'da vahye dayanan dinin gerektirdiği koşul-

ları açıklamaya çalıştı ve açıklaması sırasında ahlaki yasanın mutlak gereklerine değindi. Din, bu ahlaki yasanın ilahi olduğuna inanmaktı ve böyle bir inanç, yasanın güç kazanması için gerekli pratik bir koşuldu. Ahlakın bu ilahi niteliği ancak daha aşağı düzeyden güdüleri yasaya duyduğu saygıya üstün gelen birine açıklanabilirdi. Bu durumda da açıklamanın ya da vahyin amacının ahlaki yasaya güç katmak olduğu düşünülebilirdi. Dolayısıyla din, pratik usa dayanıyor ve ahlaki yasa geçerli olduğu sürece insanın gereksinimlerini karşılıyordu. Vardığı bu sonuç Fichte'nin pratik öğeye verdiği önemi ve gerçekliğe ilişkin bütün yargıları benliğin ahlaki gereklerine dayandırma eğilimini ortaya koyuyordu.

Fichte 1793'te Zürich'te tanıştığı Johanna Maria Rahn ile evlendi. Aynı yıl dikkat çekici iki siyasal çalışmasını yayımladı. Bunlardan *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über der französische Revolution* (Halkın Fransız Devrimi'ne ilişkin Yargılarının Düzeltilmesine Katkı) daha önemliydi; yapıt Fransız Devrimi'nin asıl yapısını açıklamaya, özgürlük hakkı ile insanın ussal bir varlık olmasının ayrılmaz bütünlüğünü kanıtlamaya ve ilericiliğin devletin yapısında bulunduğunu, bunun da reform ve düzeltmeler gerektirdiğini göstermeye yönelikti. *Versuch*'da olduğu gibi burada da insanın ussal doğası ve bunun gerçekleşmesi için gerekli koşullar siyasal felsefeye ölçüt alınmıştı.

Fichte'nin düşüncesinde Jena'da (1793-98) ve Berlin'de (1799-1806) kaldığı yıllara denk düşen, temel felsefi kavramları farklı iki dönem vardır. İlkinde ahlaki vurgu belirgindir; ikincisinde ise gizemci ve ilahiyatçı bir "Varlık" kuramı ortaya çıkar. Fichte'nin dinsel imanın ahlaki usu aştığını anlamasından kaynaklanan bu değişiklik, ayrıca dönemin genel romantizm eğiliminden de etkilenmiştir.

1793'te Jena Üniversitesi'ndeki boş felsefe kadrosunun önerilmesiyle Fichte'nin en önemli felsefi yapıtlarını verdiği bir dönem açıldı. Bu dönemin başlıca ürünleri *Einige Vorlesungen über die*

bestimmung des Gelehrten (1794; Bilgini Belirleyen Nitelikler Üzerine Dersler) ile ömrü boyunca uğraştığı bilim öğretisi (*Wissenschaftslehre*) konusunda bir dizi çalışmasıydı. İlki 1794'te yayımlanan bu yapıtlarından *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*'de (1796; Bilim Öğretisinin İlkeleri Açısından Doğal Hukukun Temeli) pratik bir yaklaşım göze çarparken *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*'de (1798; Bilim Öğretisinin İlkeleri Açısından Ahlak Öğretisi Sistemi) Fichte'nin görev kavramına dayalı ahlak felsefesi çok çarpıcı bir biçimde ifade ediliyordu.

1794'te başladığı dizi Fichte'nin en özgün, en tipik yapıtıydı. Kant'ın eleştirel felsefesini ve özellikle *Kritik der praktischen Vernunft'u* (1788; Pratik Aklın Eleştirisi) çıkış noktası olarak almıştı. Yapıt, bilim öğretisi ile etiği birleştiren kendi içinde yeterli bir öğreti ortaya koymayı amaçladığından daha sistematik, daha az eleştirildi.

Fichte 1795'te *Plisophisches Journal* adlı derginin yayımcıları arasına katıldı. 1798'de genç, tanınmamış bir filozof olan arkadaşı F.K. Forberg, ona din kavramının gelişimi üzerine bir denemesini gönderdi. Fichte de yanlış anlaşılmasını engellemek için denemeyi kısa bir önsözle yayımladı. Tanrı'nın, evrenin ahlaki düzeni, insanın tüm varlığının temeli olan ölümsüz hak yasası olarak tanımladığı bu önsöz Fichte'nin ateizmle suçlanmasına yol açtı. Saksonya ve onun ardından Prusya dışındaki bütün Alman devletleri derginin kapatılmasını, Fichte'nin de Jena'dan çıkarılmasını istediler. Fichte iki savunma yazısı yayımladı ve saldırıların sürmesi durumunda istifa edeceği tehdidinde bulundu. Ama tehdidi ayrılma isteği olarak yorumlandı ve istifası kabul edildi.

Fichte 1799'dan 1806'ya değin Berlin'de oturdu. 1800'de yayımladığı *Die Bestimmung des Menschen*'de (İnsanı Belirleyen Nitelikler) Tanrı'yı, evrenin bireylerde kendi bilincine varan sonsuz ahlaki iradesi olarak tanımladı. Aynı yıl yayımladığı *Der gescho-*

lessene Handelsstaat'ta (Dışa Kapalı Ekonomi) gümrük vergilerini ve korumacılığı savundu. 1804 tarihli iki yeni *Wissenschaftslehre* çalışması bu öğretiye getirdiği büyük değişiklik açısından önemliydi. 1804-05 yıllarında verdiği konferanslardan oluşan *Die Grundzüge des gegenwärten Zeitalters*'de (1806; Yaşadığımız Çağın Temel Özellikleri) Aydınlanma'yı inceledi. *Die Anweisung zum seligen leben, oder auch die Religions-lehre* (1806; Kutlu Yaşama Giden Yol ya da Aynı Zamanda Din Öğretisi) adlı yapıtında ise sonlu öz-bilinçlilik ile sonsuz benliğin ya da Tanrı'nın birliğini Yuhanna İncili'ni çağrıştıran derin bir dinsellik içinde ele aldı.

1806'da Fransızların Prusyalılar karşısında kazandığı zaferler üzerine Fichte, Berlin'den önce Königsberg'e giderek bir süre konferans verdi; oradan da Kopenhag'a geçti. Ağustos 1807'de Berlin'e döndü. Bu dönemde yayımlanan yapıtlarında pratik bir yaklaşım egemendi; *Nachgelassene Werke* (Ölümünden Sonra Yayımlanan Yapıtları) ve *Sämmtliche Werke*'nin (Tüm Yapıtları) yayınlanmasına değin de son dönemlerdeki düşünceleri kesin olarak bilinmiyordu. 1807'de tasarı halindeki Friedrich-Wilhelm Üniversitesi (bugün Berlin Üniversitesi) için bir plan hazırladı. 1807-08 yıllarında Berlin'de verdiği *Reden an die deutsche Nation* (Alman Ulusuna Söylevler) adlı dizi konferanslarında ulusal yaralarının sarılması ve onuruna kavuşması için pratik önerilerde bulundu. 1810'dan 1812'ye değin Friedrich-Wilhelm Üniversitesi'nin rektörlüğünü yaptı. Almanya'nın 1813'teki büyük ulusal bağımsızlık çabası sırasında "Über den Begriff des wahrhaften Krieges" (Gerçek Bir Savaş Düşüncesi Üzerine) adlı konferansını verdi.

1814 başında, gönüllü hemşirelik yapan karısından bulaşan öldürücü bir hastalık Fichte'nin ölümüne yol açtı.

GALİLEİ, Galileo

(D. 15 Şubat 1564, Piza - Ö. 8 Ocak 1642, Arcetri, Floransa yakınları)

Deneysel yöntemin kurucusu olarak kabul edilen İtalyan matematikçi, astronom ve fizikçi. Modern bilimsel düşünceye önemli katkılarda bulunmuştur. Göğü teleskop kullanarak inceleyen ilk bilim adamı olarak Yer'in, o zamana değin inanıldığı gibi evrenin merkezi olmadığına ve Güneş'in çevresinde dolandığına ilişkin kanıtlar ortaya koymuş, Nevton'ın sonradan birinci ve ikinci hareket yasası olarak biçimlendirdiği yasaları genel ilkeler biçiminde ilk kez belirlemiştir. Kütleçekimi ve hareket konularındaki öncü çalışmaları ve deneyle matematiksel analizi birleştirmesi nedeniyle deneysel fiziğin ve modern mekaniğin kurucusu olarak kabul edilir. En önemli başarısı Aristoteles'in mantıksal-sözel yaklaşımına karşı matematiksel usçuluğu yerleştirmiş ve modern deneysel yöntemi bu temel üzerinde kurmuş olmasıdır.

Tanınmış müzikçi Vincenzo Galilei'nin oğlu olan Galileo, ilk eğitimini, ailesinin 1574'te taşındığı Floransa yakınlarındaki Vallombrosa Manastırı'nda aldı. 1581'de tıp öğrenimi görmek üzere Piza Üniversitesi'ne girdi. Burada, tavandan sallanan bir lambanın salınımlarını gözleyerek bir tam salınım için gereken sürenin, salınımın genliği ne olursa olsun hep aynı kaldığını bulan Galilei, sonradan bu olayı deneysel olarak doğrulayacak ve saatlerin düzenli çalışması amacıyla sarkaçtan yararlanılabileceğini ortaya koyacaktı.

Sarkaçlara ilişkin bu gözlemine değin hiç matematik eğitimi görmemiş olan Galilei, rastlantı sonucu dinlediği bir geometri dersinin de etkisiyle, Toscana sarayında öğretmenlik yapan Ostilio Ricci'den matematik ve fizik dersleri almaya başladı. Mali durumunun elvermemesi nedeniyle 1585'te üniversiteden ayrılmak zorunda kaldı; Floransa'ya dönerek akademide ders vermeye başladı. 1586'da hidrostatik teraziyi bulan ve bu buluşunu bir makaleyle açıklayan Galilei'nin ünü bütün İtalya'ya yayıldı. 1589'da yazdığı katı cisimlerin ağırlık merkezlerine ilişkin inceleme Piza Üniversitesi'nde matematik dalında öğretim üyeliğine getirilmesini sağladı.

Burada hareket üzerine araştırmalara başlayan Galilei, ilk olarak, ağırlıkları farklı cisimlerin farklı hızlarda düşeceklerine ilişkin Aristotelesçi görüşü çürüttü. Piza'daki görevinden ücretinin düşüklüğü nedeniyle ayrılarak 1592'de Padova'da matematik profesörü olarak çalışmaya başlayan Galilei bu görevi 18 yıl sürdürdü ve buluşlarının önemli bir bölümünü burada gerçekleştirdi. 1604 sıralarında, düşen cisimlerin düzgün hızlanan hareket yaptığını (böyle bir harekette cismin hızı zamana göre düzgün bir biçimde artar ya da azalır) kuramsal olarak kanıtladı. Ayrıca parabolik düşme yasasını (Örneğin havaya fırlatılan bir mermi parabol biçiminde bir yörünge izler) ortaya koydu.

Galilei, gezegenlerin Güneş çevresinde dolandığına ilişkin Kopernik kuramına henüz gençken inanmış, ama (Kepler'e yazmış olduğu 4 Nisan 1597 tarihli mektuptan da anlaşıldığı gibi) eleştirilmek korkusuyla bu görüşünü açıklamaktan çekinmişti. 1609 ilkbaharında Venedik'teyken teleskopun keşfini öğrendi ve Padova'ya dönüşünde ilkin büyütme gücü üç olan bir teleskop yaptı, sonradan bunu geliştirerek büyütme gücünü 32'ye çıkarmayı başardı. Yaptığı teleskoplar, mercek yüzeylerinin eğrilik derecesini denetlemek amacıyla geliştirdiği yöntem sayesinde, astronomi gözlemlerinde kullanılabilecek ilk teleskoplar olarak kısa sürede Avrupa'nın her yanında aranmaya başladı.

Astronomi gözlemlerinde teleskoptan yararlanılmasını başlatan Galilei, 1609-10 yıllarında bir dizi buluş gerçekleştirdi. Ay yüzeyinin sanıldığı gibi düzgün değil girintili çıkıntılı olduğunu ve Samanyolu gökadasının birçok yıldızdan oluştuğunu buldu; Jüpiter'in uydularını keşfetti; bunları eski öğrencisi ve sonradan kendisine sarayında görev veren Toscana grandükü II. Cosimo'nun onuruna "Medicia Sidera" (Medici Yıldızları) olorak adlandırdı. Ayrıca Güneş lekelerini, Venüs'ün evrelerini ve Satürn'ün halkalarını gözlemledi. Astronomi alanındaki bulgularını 1610'da *Sidereus Nuncius* (Yıldızların Habercisi) adıyla yayımladı.

Teleskopla gerçekleştirdiği gözlemlerden etkilenen Venedik senatosu Galilei'nin Padova Üniversitesi'nde yaşam boyu profesör olarak kalmasına karar verdi, ama Galilei, Toscana grandükünün sarayın "baş felsefecisi ve matematikçisi" olma önerisini kabul ederek 1610 yazında Padova'dan ayrıldı.

1611'de Roma'ya giden Galilei, papalık sarayının yetkililerine teleskopuyla bir gösteri yaptı. Gördüğü büyük ilgiden cesaret alarak 1613'te Roma'da yayımladığı *Istoria e demostrazioni intorno alle macchie solari* (Güneş Lekelerinin Tarihi ve Kanıtları) adlı yapıtında Kopernik kuramını ilk kez açıkça savundu. Güneş yüzeyindeki lekelerin hareketinin Kopernik'i doğruladığını, Ptolemaios kuramını ise çürüttüğünü öne sürdü.

Anlatımındaki ustalık, Latince yerine İtalyancayı yeğlemesi ve bu dili çok yetkin bir üslupla kullanması, görüşlerinin üniversitenin dışına taşarak yaygınlaşmasını ve geniş kitleleri etkilemesini sağladı. Çıkarlarının tehlikede olduğunu gören Aristotelesçi profesörler ona cephe aldılar. Kopernik kuramının kutsal metinlerle çeliştiğini vurgulayarak Galilei'yi kilise yetkililerinin gözünde karalamaya giriştiler. Bu çabalarında onlara yardımcı olan Dominiken vaizler bir yandan kiliselerde "matematikçiler"in bu yeni dinsizliğine ateş püskürürken, bir yandan da dine karşı ve uydurma olduğunu iddia ettikleri sözlerini gerekçe göstererek Galilei'yi Engizisyon'a gizlice ihbar ettiler. Durumdan büyük kaygıya kapılan Galilei grandüke ve Roma'nın önde gelen kişilerine mektuplar yazarak tehlikeye dikkat çekti. Bu mektuplarda, kilisenin, bilimsel gerçeklerle çelişkiye düşmesi durumunda kutsal metinleri alegorik biçimde yorumlama geleneğini, Kilise Babaları'ndan alıntılar yaparak anımsatıyor ve "insanlar doğruluğunu kanıtlama yoluyla gördükleri bir şeye inanmanın günah ilan edildiğini görmek durumuna düşerlerse bunun çok büyük zararlara yol açacağını" belirtiyordu. Yetkililerden, yeniliklerin önünü kesmemelerini dilemek için bizzat Roma'ya gitti. Kilise uzmanlarının bir bölümü ondan yanaydı.

Ama kilisenin baş ilahiyatçısı Kardinal Robert Bellarmine yeni kuramların önemini kavrayabilecek bir kişi değildi ve matematiksel varsayımların fiziksel gerçeklikle hiçbir ilişkisi olmadığı yolundaki yerleşik inanca bağlıydı. Onun temel kaygısı, Protestanlığa karşı savaşta Katolikliği zayıf duruma düşürebilecek bir skandalın ortaya çıkmasıydı. Bu nedenle Kopernikçiliği "yanlış ve asılsız" ilan ederek konuyu temelden çözmenin en doğru yol olacağına karar verdi ve Kopernik'in kitabı Yasak Kitaplar Listesi Kurulu'nca yasaklandı. Bu konudaki karar 5 Mart 1616'da alındı. Ama Kardinal Bellarmine konuya özel bir önem vererek Galilei'yi 26 Şubat'ta huzuruna kabul etmiş, çıkacak karar hakkında kendisine bilgi vermiş, bundan böyle bu öğretiye "bağlı kalmasının ve onu savunmasının" yasaklanmış olduğu konusunda onu uyarmış, ama konunun salt "matematiksel bir varsayım" olarak tartışılabileceğini bildirmişti.

Bu olayı izleyen yedi yıl boyunca Galilei, Floransa yakınlarındaki Bellosguardo'daki evine çekilmiş olarak yaşadı. Orazio Grassi'nin kuyrukluyıldızların niteliği üzerine yazdığı ve açıkça kendisini hedef alan bir broşürüne yanıt olarak 1623'te *Il Saggiatore* (Ayarcı) adlı ünlü yapıtını yayımladı. Fiziksel gerçeklik üzerine parlak bir polemik niteliğinde olan ve yeni bilimsel yöntemi sergileyen bu yapıtında, Galilei'nin ünlü "Doğanın kitabı... matematikle yazılmıştır" cümlesi yer alır. Kitap Galilei'nin eski arkadaşı ve koruyucusu olan yeni papa VIII. Urbanus'un adına sunulmuş, papa da bu sunuyu coşkuyla karşılamıştı.

Galilei 1616 kararını yürürlükten kaldırtabilme umuduyla 1624'te Roma'ya gitti. Bunu başaramadıysa da papadan "dünya sistemleri" (hem Ptolemaios, hem de Kopernik sistemleri) üzerinde yazı yazma izni aldı. Bu izin, iki sistemi tartışırken tarafsızlığını koruması, sonunda papalığın kendisine emretmiş olduğu sonuca (Tanrı'nın birbirinin aynısı sonuçları insanın hayal dahi edemeyeceği çeşitli yollarla ortaya çıkarmaya kadir olması nedeniyle insanın dünyanın gerçekte nasıl yaratılmış olduğunu bilemeyeceği so-

nucuna) varması ve Tanrı'nın her şeye kadir olduğu gerçeğini sınırlamaya kalkışmaması koşuluyla verilmişti. Bu emirler baş sansürcü Monsignor Niccolò Riccardi tarafından yazılı olarak da Galilei'ye verildi.

Floransa'ya dönen Galilei büyük yapıtı *Dialogo sopra i due massimi sistemi del monto, ptolemaico e copernicano* (İki Büyük Yer Sistemi, Ptolemaios ve Kopernik Sistemleri Üzerine Konuşmalar) üzerinde yıllar sürecek çalışmasına başladı. Kitap 1632'de sansürcülerden eksiksiz basılabilme izni almış olarak yayımlandı; Avrupa'nın her yanında büyük heyecan ve övgüyle karşılandı, edebi ve felsefi bir başyapıt olarak kabul edildi.

Kitabın yayımlanmasını izleyen olaylar bugün ancak dolaylı biçimde bilinmektedir. Papaya, kitabın tarafsız görünen başlığına karşın, aslında Kopernik sisteminin güçlü ve pervasız bir savunusu olduğu belirtildi. Kitap boyunca savunulan sağlam görüşler, kitabın sonunda varılması emredilmiş olan sonuç bölümünü etkisiz ve anlamsız kılmıştı. Cizvitler, bu yapıtın, kurulu düzen için "Luther ve Calvin'in öğretilerinin toplamından" bile daha zararlı olacağını vurguluyorlardı. Papa, öfke içinde, kovuşturma açılmasını emretti. Kitap için önceden izin alınmış olduğundan, izlenebilecek tek hukuksal yol, izni tekzip edip kitabı yasaklamaktı. Tam bu sırada, Galilei'nin dosyasında bir belgenin varlığı "keşfedildi". 26 Şubat 1616'da, Bellarmine'nin huzurunda, Galilei'nin "ne biçimde olursa olsun Kopernikçiliği anlatması ya da tartışması" Engizisyon'un ceza yaptırımına bağlanarak özellikle yasaklanmıştı. Böylece, kitap için elde edilmiş olan iznin sahtecilikle ve usulsüz biçimde alındığına karar verilebildi (1877'de dosya içeriği yayımlandığında kanıtları inceleyen tarihçiler bu belgenin dosyaya sonradan konmuş olduğu ve Galilei'ye aslında böyle bir yasaklamanın getirilmemiş olduğu görüşünde birleşmişlerdir). Kilise yetkilileri bu "yeni" belgeye dayanarak Galilei'yi heretiklikle suçlamayı başardılar. Yaşlı ve hasta olduğunu öne sürmesine karşın Şubat 1633'te Roma'ya gelerek

duruşmada hazır bulunmak zorunda bırakılan Galilei'ye özel işlem yapıldı ve hapse atılmadı. 12 Nisan günü yapılan çetin sorgulamada Galilei 1616'da kendisine böyle bir yasaklama konmuş olduğu iddiasını sürekli olarak reddetti. 16 Haziran'da mahkum oldu, hüküm kendisine 21 Haziran'da okundu: Kopernik öğretisine bağlı olmak ve bu öğretiyi anlatmaktan suçlu bulunmuştu; nedamet getirerek görüşlerinden dönmesi emredildi. Galilei geçmişteki hatalarından "kesinlikle vazgeçtiği, nefret ettiği ve bunları lanetlediği" yönünde bir ifade verdi. Hüküm hapis cezasını da içeriyordu, ama papa bu cezayı ev hapsine çevirdi ve Galilei yaşamının son sekiz yılını Floransa yakınlarında Arcetri'deki evinde geçirdi. Papa II. Johannes Paulus'un 1979'da oluşturduğu bir komisyon, 1992'de Galilei'nin itibarının iade edilmesine karar vermiştir.

Galilei'nin olağanüstü zihinsel gücü ölümüne değin azalmadan sürdü. 1634'te *Discorsi e dimostrazioni mathematice intorno a due nuove scienze attenenti alla meccanica* (Mekanikle İlgili İki Yeni Bilim Üzerine Söylevler ve Matematiksel Kanıtlar) adlı yapıtını bitirdi. Genellikle en değerli yapıtı sayılan ve 1638'de Leiden'de basılan bu kitapta Galilei, araştırmalarına ilk başladığı yıllarda gerçekleştirdiği deneylerin sonuçlarını yeniden değerlendirdi ve mekaniğin temel ilkeleri üzerine sonradan geliştirdiği görüşlere yer verdi. Teleskoptan yararlanarak gerçekleştirdiği son buluşu Ay'ın günlük ve aylık sallantılarını (librasyon) ilk kez gözlemlemesiydi. Bu gözlemleri 1637'de görme yetisini yitirmeden birkaç ay önce yapan Galilei, daha sonra sarkacın saat mekanizmalarının çalışmasını düzenlemekte kullanılabileceğini belirledi; bu buluş 1656'da Felemenkli bilim adamı Christian Huygens tarafından uygulamaya kondu. Cisimlerin çarpışması kuramına ilişkin görüş ve düşüncelerini öğrencileri Vincenzo Viviani ve Evangelista Torricelli'ye son günlerine değin yazdırdı.

Galilei'nin astronomiye katkısını teleskop kullanarak gerçekleştirdiği buluşlar oluşturur. Onun adı, bilim tarihine evrenin

gözlenebilen sınırlarını alabildiğine genişleten bilim adamı olarak geçmiştir. Olağanüstü yeteneği yansıtan gözlemleriyle, örneğin Jüpiter'in uydularını keşfetmesini izleyen iki yıl içinde bu uyduların dolanımına ilişkin tabloları düzenlemiş ve bunların tutulumlarının gözlenmesi yoluyla yeryüzünde boylam belirlemenin olanaklı olduğunu göstermiştir. Güneş lekelerine ilişkin gözlemleri hem bu gözlemlerdeki doğruluk derecesi, hem de bunlardan çıkardığı Güneş'in dönüşüne ve Yer'in dolanımına ilişkin sonuçlar bakımından çok önemlidir.

Galilei'nin Kepler yasalarını hiç göz önüne almamış olması şaşırtıcıdır. Evrenin yapısının tam düzenlilik göstermesi için gezegen yörüngelerinin (Kepler'in bulmuş olduğu gibi eliptik değil) dairesel olması gerektiğine inanan Galilei, bu önyargısı yüzünden, kendi buluşu olan eylemsizlik yasasını tam olarak biçimlendirmeyi başaramamıştır.

Evrensel bir kütleçekimi kuvveti kavramının Galilei'nin düşüncelerinde belli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır. Ama Galilei bu kavramı, Descartes gibi, "gizemli" bir nitelikte bulduğu için kabullenememiştir. Sabit yıldızlardan bazılarının ıraklık açısında her yıl küçük bir değişimin olması gerektiğini, Satürn'ün ötesinde başka gezegenlerin var olabileceğini ve bunların bir gün bulunacağını, ışığın çok yüksek ama ölçülebilir bir hızla hareket ettiğini öne sürmesi modern buluşlara öncülük eden görüşlerine örnek olarak sayılabilir. Teleskopun çok küçük nesneleri büyütüp inceleyebilecek bir biçimde düzenlenebileceğini 1610'da bulmuş olmasına karşın mikroskopu tam anlamıyla geliştirebilmiş değildi. 1624'te Roma'da ilk kez bir mikroskop gördüğünde, hemen bu aygıtta bazı düzeltmelere girişmiş, onu geliştirmeye çalışmıştı.

Galilei'nin bilime en büyük katkılarından biri mekaniğin bir bilim dalı olarak kurulmasındaki payıdır. O güne değin bu alanda bazı gerçekler ve teoremler bulunmuştu, ama bunlar arasında bağlantı kurulabilmiş değildi. Kuvvet kavramının mekanikte

oynadığı rolü açıkça kavrayıp ortaya koyabilen ilk bilim adamı Galilei'dir. Kuvvet ile hareket arasındaki ilişkiyi yasalar biçiminde açıkça ortaya koyamamışsa da, bu yasalar yapıtlarında iyice belirgindir ve dinamik problemlerinin çözümünde bunlardan yararlanmış olduğu anlaşılmaktadır. Isaac Newton'ın yüzyılın sonlarına doğru mekanikte gerçekleştirdiği büyük atılımın önünü açan da Galilei olmuştur. Bu alandaki olağanüstü başarıları matematiksel analizi fizik problemlerine uygulayabilmesine borçludur.

Galilei geçmişte birbirinden hep ayrı tutulmuş olan matematik ile fiziğin ilişkili olduğunu ve birbirlerine destek olabileceğini kavrayan ilk bilim adamıdır. Böylece Ay'ın ötesinde âlem ile Ay'ın berisindeki âlem arasındaki geleneksel ayrımı yıkarak göğe ve Yer'e ilişkin olguları bir kuram içinde birleştirmeyi başarmıştır. Onun uyguladığı en önemli ve tümüyle kendine özgü yöntem deneyle hesaplamayı birlikte yürütmesi olmuştur. Bu yöntem somutun soyuta dönüştürülebilmesini ve deney sonuçlarının sürekli ve düzenli bir biçimde karşılaştırılabilmesini olanaklı kılmıştır. Modern anlamda "deney" kavramını oluşturan Galilei, bu kavram için *cimento* (sınav) terimini kullanıyordu. Deneysel yöntemi, düşen cisimlerin hareketi, eğik düzlemde hareket ve denge ve mermilerin hareketi gibi olaylarda kuramsal yoldan varılan sonuçların sınanıp doğrulanması amacıyla uygulamıştır. Mermilerin hareketini ele alış biçimi, momentum tanımı ve yapıtlarındaki başka bilgiler, Newton'ın bulduğu hareket yasalarının bilincinde olduğunu göstermektedir. 1612'de yayımlanan *Discorso interno alle cose che stanno in su Pacqua* (Suda Yüzen Nesneler Üzerine Söylev) adlı yapıtında hidrostatiğin temel teoremlerini kanıtlarken virtüel (edimsiz) hızlar ilkesini kullanmış, sifon içindeki sıvının denge durumunu incelemiş ve katı cisimlerin sıvılar içinde yüzme koşullarını belirlemiştir. 1607'de basit bir havalı termometre geliştirmiştir.

Galilei'nin tüm yapıtları ilk olarak 1842-56 arasında *Le Opere di Galileo Galilei* (Derleyen, E.Elbèri, 16 cilt; Galileo Galilei'nin

Yapıtları) adıyla yayımlanmıştır. Toplu yapıtlarının çok daha geniş ve eksiksiz biçimi, Galilei uzmanı Antonio Favaro'nun derlediği *Le Opere di Galileo Galilei: Edizione nazionale sotto gli auspicii di sua maestà il re d'Italia* (1890-1909, 20 cilt; yb 1929-39; Galileo Galilei'nin Yapıtları) adlı yapıttır.

KANT, Immanuel

Alman Filozofu (Königsberg 1724-1804)

Bütün ömrünü doğduğu şehirde geçirdi. Orta halli bir ailenin çocuğuydu. Albrecht Schieltz'in yönettiği Friedrich Gymnasium'a girdi. Schieltz, kişinin kendini kutsal metinleri okuyarak yenilenmesini öngören bir mezhebe bağlıydı. Üniversitede öğrenciyken, aynı mezhebe bağlı olan Wolf'un çömezi Martin Knutzen'den ders aldı. 1746-1755 arasında özel öğretmenlik yaptı. 1755'te de "De İgne (Ateş Üstüne)" adlı bilimsel incelemesiyle doktorasını verdi; 1770'te mantık ve metafizik profesörü oldu. Hayatını inceleme, ders verme ve düşünmeye adamıştı. Söylendiğine göre, dinlenme ve çalışma zamanları için hazırladığı bir programa şaşmaz bir kesinlikle uyardı. Düzenini yalnız bir kez o da, Fransız İhtilali'nin ilk başarılarını haber aldığı gün aksattı. 1770'ten önce yayınlanmış yazıları, eleştiri öncesi dönemi meydana getirir ve fizik ile felsefe konularını kapsar. Çoğunlukla acemice ve güç anlaşılır bir dille yazılmış olan bu yazılar, Descartes'çıların Leipniz'cilerin ve Newton'cuların yorumlarına konu olan yeni mekaniğin temel kavramlarını tanımlamaya (*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte –Canlı Güçlerin Gerçek Niteliği Üstüne Düşünceler– 1746*) veya *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*'te (Genel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Teorisi – 1755) olduğu gibi, ilkel bir bulutsudan hareket ederek dünyanın doğuşu meselesini çözmeye çalışır. Kant, az sonra temele inmekten çok lirizme yetkin olan bu yazılarına dönecek, dünyanın menşeiyle, deneyleri

ve olgular bilimini aşan varsayımların keyfi ve hayali özelliği ile ilişkili içerdiği şekilleri ortaya koyarak kendini eleştirecektir. Bu ilk eleştirme, insanın umutlarının ve hayallerinin sınırlandırılması çabasıdır. *Träume eines Geisterseher erläutert durch Träume der Metaphysik* (Bir Hayalperestin Rüyalarının, Metafizik Rüyalarla Açıklanması – 1766) adlı kitabında Kant, aklın, öteki dünyayı tanıma konusundaki bütün iddialarını reddeder. Akıl, deneme sınırları dışında yargı vermeye kalkıştığı zaman, hezeyana düşmüş demektir ve gerekli sınırları belirtmek için bir felsefi eleştirmeye ihtiyaç vardır. Eleştirici felsefe, ancak 1770'te *De Mundi Sensibilis Atque intelligibilis Forma et Principlis* (Duyulur ve Anlaşılabilir Alemin Biçimi ve İlkeleri Üzerine) adlı incelemesinde ortaya konmuştur. Bu inceleme, bilgimizin esasını belirlemeyi ve kavramlarımızın kullanılma alanını ortaya koymayı yani eleştirici felsefenin ikili sorununu ele alır. Bu sorunların sistematik çözümü, ancak, 1781'de *Kritik der reinen Vernunft* (Salt Aklın Eleştirisi) ile bulunmuş olacaktır. Kant'a göre, bilgilerimizin temelini insan zihni meydana getirir. Duyusal dünyanın kusurlu bir şekilde yansıttığı düşünülen ve duyusal bilgilerimizin ideal bir modelini kapsadığı ileri sürülen "anlaşılabilir" veya "kavranabilir" bir âlem yoktur; Bilgi insan aklının, önceden şekillenmiş faaliyetinden doğar. Kant bu düzenleyici faaliyeti, bireşimin kendine özgü işleminde bulur. Bireştirme ve yan yana koyma yoluyla yapılan mekanik bireşimi, basit bir matematik toplaması olan 7 + 5 = 12'de bile dile gelen yaratıcı bireşime karşı çıkarmak âdet olmuştur. Oysa, 12 sayısı, ne 5 kavramında ne de 7 kavramında bulunan apayrı ve yeni bir sonuçtur. Bu düzenleyici faaliyet, sözü geçen toplama işleminin varolabilme şartıdır ve "şartlandırıcı" veya "transandantal" faaliyet adını alır. Bilginin kaynağı sorununa bulduğu çözüm yolu bakımından da, eleştirici felsefe, bir *transandantal idealizm*'dir. Kavramları kullanmak sorunu, bunların bir nesneyle olan ilişkileri sorunudur. Kavramların alışılagelmiş bir kullanılma tarzı vardır. Bu tarz, kavramları kendilerinde ve biçimsel bağlantıları içinde ele alır; sadece

özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerini gözönünde tutarak, çözümler ve birleştirir. Ama biçim bakımından kusursuz olan bir düşüncenin, doğru bir düşünce olması, gerçek bir anlam taşıması ve Kant'ın deyişiyle, nesnel olması zorunlu değildir. Kavramların kullanılması sorunu onların deneyle olan ilintisi sorunudur ve zihnin faaliyetine, önceden varılan bir veriye rastlayarak bu veriyi kendine uygulamasını sağlayan aracı unsurları veya şartları çözümleyerek sözü geçen ilintiyi bir felsefi sorun haline getirmek Kant'ın dehasının başardığı bir iştir. *Kritik der reinen Vernunft*, temel sorununu yani zihnin içyapısının çözümlenmesi sorununu, aklın kullanılması sorununa bağlar. Aklın iki türlü kullanılışı vardır: Birincisi meşru olmayan, aldatıcı ve aşkın bir kullanıştır; bu kullanışta salt kavramlar, sanki gerçek şeylermiş gibi ele alınır; ikincisi meşru ve nesnel kullanıştır. Ama bunda akıl sadece duyulur dünyaya uygulanır. *Transandaltal Diyalektik* aklın idelerine keyfi şekilde atfedilen gerçekliğin ve nesnelliğin eleştirilmesi amacını güder. Aklın idelerinin gerçek bir nesnesi olduğu kabul edildiği zaman, akıl kendi kendisiyle çelişmeye düşmekten kurtulamaz. Çünkü, evrenin bir başlangıcı olduğu veya olmadığı, ruhun ölümsüz olduğu veya olmadığı konularında her iki karşıt görüşü de aynı kolaylıkla savunmak mümkündür. Kanıtların bulunmadığı yerde, bu çeşit iddialara girişen insan aklının yapısını çözümlemekten ve herhangi bir yargı vermemeye kalkışmaktan başka yapacak şey yoktur. İnsan çözümlenmesine dayanan herhangi bir ontolojik önerinin yerine zihin güçlerinin eleştirisel çözümlenmesinin konulması eleştirisel metodu bir özne incelemesi olarak tanımlar ve bu metodu, nesneyi kendisi ortaya koyan dogmatik metoddan ayırır. Özneden hareket etmeyen, aklı eleştirmeyen ve aklın kullanışını duyusal sezgi alanıyla sınırlandırmayan bir düşünce, dogmatik metafiziğin antinomilerinden kurtulmaz. Bilgi hakkındaki eleştirici felsefesinin bütün özü, saf aklı sınırlandırmanın onu nesnel hale getirmek olduğu fikrinde bulunmaktadır. *Transandantal analitik*, saf nesnel bir bilginin şartlarını inceler, yani bireşimsel yargı'dan hareket ederek bütün deney-

lerden önce zihinde *apriori* olarak neyin bulunduğunu düşünmeyle ortaya çıkarır ve daha sonra zihnin, nesnel bilgileri nasıl meydana getirdiğini, zekanın saf kavramlarının deneyin temeli haline nasıl geldiğini yine aynı yolda belirtir. Zihnin veriyle ilişkisini tasvir etmek mümkündür. Çünkü veri, zihnin bir unsurundan başka bir şey değildir ve nesnelerin bize veriliş biçimi olan zaman ve mekan sezgisi de, *transandantal estetiğin* incelendiği bir ürün ve bir bireşimdir.

Böylece, *Kritik der reinen Vernunft*, aklı bilimsel veya deneye dayanan bir kullanılışla sınırlandırır. Ayrıca, teorik metafiziğin yanıltmalarını gözönüne serer, bilimin ilkelerinin nesnelliğini ortaya koyar. Ama bu eleştirme, yeni bir metafiziğe zemin hazırlar. Çünkü bu eleştirme sadece bir "hazırlık"tır.

1788'de yayımlanan *Kritik der Praktischen Vernunft* (Pratik Aklın Eleştirilmesi), bu yeni "pragmatik dogmatik" metafiziği açıklar. Bu eserde, aklın gücü eleştirilmiştir, ama bu sefer bir "saf pratik aklın" varolduğu sonucuna, yani olumlu bir sonuca varılmıştır. Bu, ahlak kanununun mutlak oluşuna, varlığımızı temellendiren şeyin deneyine, yani Kant'ın *kesin buyruk* diye adlandırdığı ontolojik deneye dayanır. Burada, "kesin" sözü, "şartsız" anlamına gelmektedir, yani doğa nedenselliğine tabi olmayan demektir; nedensiz bir fiil, hür bir fiildir. Demek ki, ahlak kanununun varlığı, insanın hürlüğünü ispatlamayı sağlayan bir araçtır; kanun, hürlüğün *ratio cognoscendi*'sidir. Ayrıca, duyusal dünyanın şartlarına tabi olmayan şey, duyusal olmayan bir dünyaya "anlaşılabilir" bir dünyaya, yani bir "numenler" dünyasına bağlıdır. Anlaşılabilir bir dünyanın varolduğu teorik bakımdan ispatlanamadığı halde, pratik bakımdan ispatlanabilir. Demek ki, ahlaki davranışı, tabiattan veya bir eğilimler teorisinden hareket ederek açıklamaya kalkışmamak gerekir. Ahlak kanunu, bize, duyusal biçimi içinde, "saygı" olarak görünür. Ama saygı, bizi, aşk veya istek gibi, nesneye yönelten bir eğilim değildir. Ahlak kanununun "isteği" veya "arzusu" diye

bir şey yoktur. Saygı, isteğimizi durduran eleştirici bir duygudur; eğilimlerimizi sınırlandırır ve nesneye uzaktan bakmamızı sağlar. Saygı, tabii eğilimlerin olumsuzlanması ve duyusal olmayan dünyadan gelen bir davranışa hazırlıktır. Ahlaki davranışın biricik dürtüsü, saygıdır. Kant'ın ahlakı, böylesine sert ve kuru bir ahlaktır.

Ahlakın temelini ortaya koyduktan sonra, Kant, kanunun dünyada gerçekleşme şartlarını inceler. Ahlaki davranışın gerçekten varolabilmesi için hürlüğe, ruhun ölümsüzlüğüne ve tanrıya inancı (bunlar akli inançlardır), yani *aklın konutları*'nı zorunlu olarak ileri sürmek gerekir.

Kant, *Gurundlegung zur Metaphysik der Sitten*'de (Töreler Metafiziğinin Temeli – 1785) ahlak kanununun saf biçimde ifadesi olan "Mecbursun, o halde yapabilirsin"in çeşitli özel ödevler haline gelerek somut bir ahlakın içeriğini meydana getirişini açıklar. *Kritik der Urteilskraft*'ta (Yargı Gücünün Eleştirilmesi – 1790) ise, eleştirme sorununu, tümüyle kültür dünyasına uygular.

Birinci bölümde "beğeni yargıları"nı, ikinci bölümde ise "organizmalar" hakkındaki bilginin ilkelerini inceler. Sanat eseri, Kant'a göre, organizma niteliği taşıması bakımından doğa ile hürlüğün (ruhun) bireşimini yapar. Oysa Kant, daha önceki iki eleştiri eserinde, doğa ile hürlüğü birbirinden kesin olarak ayırmıştı. Bu açıdan, *Kritik der Urteilskraft*, felsefenin temel kavramlarının ve felsefenin birleştirilmesini sağlamak amacını güder. Bu birleştirmeyi gerçekleştiren, elektrik kavramıdır. Ne var ki, bu kavramın kuruculuk niteliği ve "belirleyici bir yargının" ilkesi olma niteliği yoktur. Bu kavram, düşünceyi düzenleyen, "düşünmeye dayanan bir yargı"nın ürünü olan ve nesnel değer değil, sadece öznel değer taşıyan bir yargıdır.

Demek ki, Kant felsefesinin birliği, açıklama düzeni bakımından gerçekleştirilmiş olan felsefi bir birlikten başka şey değildir. Gerçek bir ilkeye dayanan gerçek bir birlik de değildir. Kant'ta soyut olarak kalan felsefi birliği gerçekleştirmek, Kant–sonrası

filozofların üzerinde durduğu ve çaba harcadığı bir konudur. Kant'ın yukarıda adı geçenler dışında şu eserlerini de saymak gerekir; *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (Bilim Olarak Ortaya Çıkma Hakkını Edebilecek Her Metafiziğe Giriş–1780), *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschafte* (Doğa Biliminin İlk Metafizik İlkeleri–1786), *Die Religion İnnerhalb der Grenzen der Blossen Vernunft* (Basit Akıl Sınırları İçinde Din–1794), *Zum ewigen Frieden* (Ebedi Barış Tasarısı–1795), *Die Metaphysik der Sitten* (Töreler Metafiziği–1797), *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht* (Pragmatik Bakımdan Antropoloji–1798).

KEPLER, Johannes

Alman Astronomu-Modern Astronominin Kurucularından (Württemberg, Weil yakınları 1571 – Regensburg 1630)

Dar gelirli bir ailenin çocuğu idi. Çocukluğu sıkıntılı geçti. Adelberg (1584) ve Tübingen (1589) papaz okullarında parasız yatılı olarak okudu. Günmerkezli sistemin yanlış bir taraftarıydı; ilk kitabı *Prodomus Dissertationum Cosmographicarum*'da (1596) gezegenleri, güneşin çevresindeki yörüngeleri üzerinde tutan kuvveti belirlemeye çalıştı, ama bir sonuca varamadı. 1609'da *Astronomia Nova* (Yeni Astronomi) adlı eserinde adını ölümsüzleştiren kanunların ilk ikisini ortaya koydu. 1619'da *Harmonice Mundi* (Dünyanın Uyumu) adlı eserinde, uzun hesaplardan sonra üçüncü kanununu açıkladı: Böylece, Newton'un evrensel çekim kanunu için yol açmış oldu. 1630'da Regensburg'da öldü.

KOPERNİK, Mikolaj (Latince: Copernicus)

Polonyalı Astronom (Torun 1473 – Frauenburg 1543)

Zengin bir tacirin oğluydu. Krakow ve Bologna üniversitele-

rinde astronomi okudu. Hayatının sonuna kadar, astronomi ile uğraştı ve bu alanda adını dünyaya tanıttı. Bu ününü, yer'in o güne kadar sanıldığı gibi evrenin merkezi olmadığını ve öbür gezegenlerle birlikte güneşin çevresinde döndüğünü ispatlayarak yaptı.

MARİTAİN, Jacques

(D. 18 Kasım 1882, Paris - Ö. 28 Nisan 1973, Toulouse, Fransa)

Görüşlerini, Katolik inancına dayandıran Fransız düşünür. Aquino'lu Aziz Tommaso'nun düşüncesi üzerine yorumları ve buna dayalı Tommasocu felsefesiyle tanınmıştır.

Protestan inancıyla yetiştirildi. Paris'te Sorbonne Üniversitesi'ndeki öğrenimi sırasında insanın yaşam ve ölüme ilişkin sorunlarının ancak doğal bilimler aracılığıyla çözülebileceğini savunan öğretmenlerinden etkilendi. Gene Sorbonne'da tanıştığı Yahudi asıllı bir Rus olan Raissa Oumansoff da onun doğruluk arayışına katıldı. Sorbonne'daki bilimci tutum karşısında düş kırıklığına uğrayan iki öğrenci sezgici felsefeyi öğreten Henri Bergson'un derslerini izlemeye başladılar. Onun etkisiyle "Mutlak" olana duydukları gereksinimin farkına vardılar ve evlenmelerinden iki yıl sonra Katolikliği benimsediler (1906).

Maritain, Aristotelesçiliğe ve Tommasoculuğa dayanan düşüncesinde, başka klasik ve modern felsefe görüşlerinin öğelerine de yer verir; ayrıca antropoloji, sosyoloji ve psikoloji çalışmalarından yararlanır. Elliyi aşkın kitabında başlıca şu görüşler öne sürülür: 1) Gerçeklik bilim, felsefe, şiir ve mistisizm gibi çok çeşitli yollardan bilinebilir; 2) Birey siyasal topluluğu aşar; 3) Doğa yasaları, yalnızca dünyada doğal olan şeyleri değil, aynı zamanda insanların doğal olarak bilebildiklerini dile getirir; 4) Ahlak felsefesi insan bilgisinin öteki dallarını da hesaba katmak zorundadır; 5) Sağlıklı siyasal kurumların oluşturulması ve korunması için, farklı

inançtaki insanlar işbirliği yapmalıdır.

Tommasoculuğa "varoluşçu entelektüalizm" adını veren Maritain'e göre, var olmak eylemde bulunmaktadır. Felsefesinde hümanist öğelere de yer vermiş, Hıristiyan topluluğu kadar, bireyin de önemini vurgulamıştır.

Bazı eleştirmenlere göre Maritain, Aziz Tommaso'nun en önemli çağdaş yorumcusudur. İnce ve keskin bir duyarlığa sahip bir insan olarak birçok ressam, şair ve sanatçı ile yakın dostluk kurmuş, sanat felsefesi çalışmalarına çok zaman ayırmıştır. Önemli yapıtları arasında *Art et scolastique* (1920; Sanat ve Skolastik), *Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir* (1932; Birleştirmek İçin Ayırt Etmek, ya da Bilginin Dereceleri), *Frontières de la poésie et autres essais* (1935; Şiirin Sınırları ve Öbür Denemeler), *Man and the State* (1951; İnsan ve Devlet) ve *La Philosophie morale...* (1960; Ahlak Felsefesi) sayılabilir.

MEDİTASYON

Tinsel uyanıklığa ya da bedensel dinginliğe katkıda bulunduğu varsayılan yoğunlaşma, tefekkür ve içedönüş yöntemleriyle gerçekleştirilen zihin alıştırması ya da kişisel ibadet.

Eski çağlardan bu yana meditasyon dünyanın hemen her yerinde çeşitli amaçlarla uygulanmıştır. Münzevi mistikler meditasyon yoluyla salt dinginliğe ulaşmayı amaçlarken, doğu dinsel tarikatın yanı sıra dindışı çevrelerde meditasyon uygulayanlar da tinsel ya da bedensel yenilenme ve günlük yaşamı zenginleştirme gibi amaçlar güder.

Genellikle fiziksel ya da başka tür güç gerektiren belirli bir etkinliğe hazırlananlar, örneğin savaş öncesinde savaşçılar ya da icra öncesinde müzikçiler de güç toplamak için meditasyona başvurabilir. Çağdaş tıp ve psikoloji araştırmaları, deneyimli kimselerce uygulanan meditasyon tekniklerinin, nabız atışı ve solunum deneti-

minde, yüksek tansiyon, hemofili ve migren ağrılarının çeşitli ölçülerde semptomatik denetiminde etkili olduğunu kanıtlamıştır.

Derin tefekkür ve içedönüş, şu ya da bu biçimde dünyanın büyük dinlerinin çoğunda sistemleştirilmiştir. Budacılığın ayrılmaz parçası olan meditasyon kişinin bir dizi aşamadan geçerek tinsel kurtuluşa, yani Nirnava'ya ulaşmasını sağlar. İslamda mutasavvıf murakebe yoluyla bedensel varlığından arınıp kalbine yönelerek Tanrı'ya yaklaşır. Hindu felsefe okulu Yoga, bedenin, zihnin ve ruhun arınması için oldukça karmaşık bir yöntem öngörür. Yoganın bir boyutu olan *Dhyana* (Sanskrit dilinde "yoğun meditasyon"), Çin'de Chan ve Japonya'da Zen gibi Budacı okulların öğretilerinin odak noktasını oluşturmuştur. Birçok dinde belirli bir hece, sözcük ya da metin (örn. Hinduizm ve Budacılıkta *mantra*, Hıristiyanlıkta "İsa duası") sözle ya da düşünmeyle tekrar edilerek tinsel arınmaya ulaşmaya çalışılır (İslamda benzeri bir uygulama zikir'dir). Dikkatin görsel bir imge (örn. çiçek, uzak bir dağ) üzerinde yoğunlaştırılması, kuraldışı tefekkür uygulamalarında yaygın bir tekniktir ve çeşitli geleneklerce biçimsel kurallara bağlanmıştır. Örneğin Tibet' teki Tantra Budacılarına göre evrensel güçlerin toplanma noktası olan *mandala*'ya (Sanskrit dilinde "daire") meditasyonla erişilebilir. Tespih ve dua asası gibi mekanik araçlar ve müzik de birçok tefekkür geleneğinde törensel bir işlev taşır.

20. yüzyılda Batı'da maddeci değerlerin gözden düşmesiyle birlikte, bütüncü ve insancıl sayılan Doğu felsefelerine ve uygulamalarına yönelik ilgi artmış, genellikle batını geleneklere dayalı çok sayıda meditasyon tekniği (örn. transandantal meditasyon) yaygın bir öğretim ve uygulama alanı bulmuştur.

MONTAIGNE, Michel (Eyquem) de

(D. 28 Şubat 1533, Montaigne Şatosu - Ö. 13 Eylül 1592, Montaigne Şatosu, Bordeaux yakınları, Fransa).

Essais (*Denemeler*, 1947, 1988) adlı yapıtıyla deneme türünün öncüsü olmuş Fransız yazar ve saray adamı. Dönemin önde gelen kişilerinin yaşamlarını ve ideallerini konu alan *Denemeler*, klasik bir Latin öğrenimini, şüpheci bir bakışı ve insanı merkez alan bir ahlakı yansıtır.

Montaigne, büyük bir özenle yetiştirildi. Fransızca bilmeyen bir Alman öğretmenin elinde Latinceyi anadili gibi öğrendi. Altı yaşında, dönemin önde gelen hümanistlerinden George Buchanan ve M.A. de Muret'nin ders verdiği, Bordeaux'daki Collège de Guyenne'e gönderildi. Daha sonra, büyük olasılıkla Toulouse Üniversitesi'nde hukuk okudu (1546-50). 1557'de Bordeaux *Parlement*'ına (Yüksek Mahkeme) danışman oldu. Orada tanıştığı, kendisi gibi danışmanlık yapan şair ve edebiyat adamı Etienne de la Boëtie'yle kurduğu dostluk, yaşamının en güçlü bağlarından biri oldu.

Babasının isteği üzerine, 15. yüzyıl İspanyol bilgini Ramón Sabunde'nin (Raimond Sebond) Tanrı'nın varlığını ve insanın ona karşı sorumluluklarını konu alan *Theologia naturalis* (Doğa Dini) adlı yapıtını Latinceden Fransızcaya çevirdi ve 1569'da yayımladı. Deneme yazmaya 1571'de başladı ve yazmayı aralıklarla ölümüne değin sürdürdü. 1580-81 yıllarında, yayımlatmak üzere yazmadığı için ancak ölümünden sonra basılan *Journal du voyage*'da (1774; Gezi Günlüğü) anlattığı Avrupa gezisine çıktı; Fransa, Almanya, İsviçre, Avusturya ve İtalya'yı dolaştı. Karışıklıklarla geçen 1581-85 arasında, Bordeaux belediye başkanı oldu.

Montaigne *Denemeler*'in ilk iki kitabını 1571-80 arasında yazmıştı. İlk kez 1580'de *Essais de messire Michel Seigneur de Montaigne* (Montaigne Senyörü Michel Beyefendinin Denemeleri) adıyla yayımlanan bu kitaplar, 94 bölümden oluşur. Bunlardan 1571-74 arasında yazılmış olanları, ihtiras, sadakatsizlik, acı ve ölüm gibi konuları ele alan, çok da kişisel olmayan bir üslupla kaleme alınmış kısa anekdotlardır. Sonraki denemelerinde ise Montaigne'nin önceki stoacı bakışını giderek terk ettiği, stoacılığa ve

bütün bağnaz bakışlara cephe aldığı görülür. Artık daha şüphecidir; insan zihninin herhangi bir şeyi kesin olarak bilemeyeceğini, insanı yükseltebilecek tek gücün Tanrı olduğunu düşünür.

Ama Montaigne'ın insan bilgisine yönelik saldırısı, insanın kendisi üzerine bilgisini dışarıda bırakır. "Eğer kendimizi bilemezsek, neyi bilebiliriz ki" diye sorar ve hem bilgiye, hem de bilgeliğe giden yolun insanın kendisini bilmesinden geçtiğini savunur.

Denemeler'in 1588'deki beşinci basımına alınan üçüncü kitabında, doğruya ve uyuma ulaşma çabası ön plandadır. Montaigne'in kendi portresi, insanlığın da portresi olarak sunulur. Artık Montaigne, insanın kendisini inceleyerek insan doğasını kavrayabileceğine inanmaktadır ve gösterişli bir kamu yaşamına karşı erdemli bir özel yaşam savunur. Montaigne'e göre, özel yaşamında kendi doğasıyla barışık yaşamayı öğrenen insan, kendini inceleyip denetim altında tutarak ahlaksal bağımsızlığına ulaşabilir.

Montaigne 1588'den sonra *Denemeler* için yeni bir kitap ya da bölüm yazmadı. Ama kitaba hem kendisiyle, hem de ahlak, müstehcenlik ve dinle ilgili yeni bölümler ekledi. Ayrıca Fransa'daki iç savaşlar üzerine, bir yandan Katolikleri, daha çok da Protestanları cesurca suçlayan yeni bölümler yazdı.

Montaigne yaşadığı dönemde çizdiği kişisel portreden çok, duygularına kapılmayan ölçülü tutumuyla beğenilmiş, sonraki yüzyıllarda başka yönleriyle de önem kazanmıştır. A. Armaingaud tarafından yayıma hazırlanan toplu yapıtları 1924-41 arasında *Oeuvres complètes* (Bütün Yapıtları) adıyla 12 cilt olarak yayımlanmıştır.

SCHELLİNG, Friedrich Wilhelm Joseph von

(D. 27 Ocak 1775, Leonberg, Stutgart yakınları, Württemberg, Almanya - Ö. 20 Ağustos 1854, Bad Ragaz, İsviçre)

Alman filozof ve eğitimci. Kant sonrası Alman idealizminin

önde gelen temsilcilerindendir. 1806'da *von* unvanı verilerek soylu yapılmıştır.

Doğu dilleri profesörü olan Lutherci bir papazın oğluydu. Eğitimine Tübingen yakınlarında Bebenhausen'de başladı. Sekiz yaşına geldiğinde klasik dilleri öğrenmiş bulunuyordu. On beş yaşında Tübingen'deki ilahiyat okuluna kabul edildi. O dönemde Tübingen'de öğrenim gören gençler Fransız Devrimi'nin etkisiyle ilahiyat öğretisi yerine felsefeye yöneliyorlardı. Bu yıllarda Immanuel Kant'ın, Johann Fichte'nin ve Benedict de Spinoza'nın düşüncelerinden etkilenen Schelling, *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1795; Genel Bir Felsefenin Biçimi ve Olanağı Üzerine) adlı ilk felsefi yapıtını yayımladı. Fichte'ye yolladığı yapıt onun büyük övgüsünü kazandı. Bunu, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (Felsefenin İlkesi Olarak Ben Üzerine) adlı çalışması izledi. Her iki yapıtta da ele aldığı temel kavram Mutlak idi. Ama bu Mutlak, Tanrı olarak tanımlanamazdı; her kişinin kendisi, Mutlak "ben" olarak Mutlak'tı. Ebedi ve zamandışı olan bu "ben", duyusal sezginin tersine, zihinsel bir edim olarak nitelenebilecek dolaysız sezgi ile kavranabilirdi.

Schelling, 1795-97 arasında Leipzig'de soylu bir ailenin oğullarına özel ders verdi. Ayrıca fizik, kimya ve tıp alanlarındaki konferansları izledi. Bu dönem onun felsefi yaklaşımlarının biçimlenişinde bir dönüm noktası oldu. Fichte'nin doğaya felsefi sisteminde yeterince önem vermediğini ve onu insana bağımlı bir nesne olarak ele aldığını ileri süren Schelling, bu yaklaşımın tersine, doğanın, kendi içinde, tine doğru etkin bir yönelim içinde olduğunu göstermeye çalıştı. Schelling'in ilk özgün katkısı niteliğindeki bu doğa felsefesi, onun romantizm akımını benimseyenler arasında ünlenmesine yol açtı.

1798'de Jena Üniversitesi'nde profesörlüğe getirilen Schelling, sonraki yıllarda doğa felsefesi üzerine birçok yapıt yayımladı. Ünlü yapıtı *System des transzendentalen Idealismus*'ta (1800;

Transandantal İdealizm Sistemi) geliştirdiği doğa kavramını, "ben"i hareket noktası alan Fichte'nin felsefesiyle birleştirmeye çalıştı. Sanatsal yaratıcılıkta doğal (ya da bilinçsiz) ve tinsel (ya da bilinçli) ürünlerin birleşmesi nedeniyle sanatın doğal ve fiziksel alanlar arasında aracılık yaptığını ileri sürdü. Ona göre doğallık ve tinsellik, henüz gelişmemiş Mutlak'ın içinde gizli, özgün bir kayıtsızlık durumundan doğar ve giderek daha yüksek düzeye ulaşan bir dizi adımlar aracılığıyla gelişirlerdi. Bu kavram onunla Fichte arasında yoğun tartışmalara yol açtı. Schelling 1803'te Alman romantik akımının en yetenekli kişilerinden Caroline Schlegel ile evlendi. Daha sonra Jena'dan ayrılarak Würzburg Üniversitesi'nde çalışmaya başladı. Oradaki ilk derslerinde, Jena'dan ayrılmadan önce geliştirdiği özdeşlik felsefesi üzerinde durdu. Bu yaklaşımıyla Mutlak'ın bütün varlıklarda kendini dolaysız biçimde, öznel ve nesnel olanın birliği olarak ortaya koyduğunu göstermeye çalıştı. Hegel Schelling'e zamanla şiddeti daha da artan eleştirilerini ilk kez bu sorunla ilgili olarak yöneltti. Schelling ile Fichte arasındaki anlaşmazlıkta önceleri Schelling'in yanında yer almış olan Hegel 1802'de onunla birlikte *Kritisches Journal der Philosophie* dergisini yayımlamıştı. Ama sonraki yıllarda, Schelling'in felsefi yaklaşımından belirgin biçimde uzaklaştı ve *Phänomenologie des Geistes* (1807; Tinin Görüngübilimi) adlı yapıtında Schelling'in sistemine karşı ağır eleştiriler yöneltti. Schelling'in Mutlak'ı öznel ile nesnelin ayrışmamış bir birliği olarak tanımlamasını, "bütün sığırların siyah olduğu" gece önermesiyle karşılaştırılabilecek bir yaklaşım olduğunu öne sürdü. Ayrıca ona göre Schelling Mutlak'a nasıl ulaşılabileceğini hiçbir zaman açıkça göstermemişti; Mutlak'ı sanki "bir tabancadan atılmış" gibi ele alarak işe başlamıştı.

Bu eleştiri Schelling'in Hegel'le Tübingen'deki okuldan beri süren dostluğuna ağır bir darbe indirdi. Hegel'in *Phänomenologie*'si yayımlanana değin dönemin önde gelen filozofu sayılan Schelling, daha sonra ikinci plana düştü. Böylece felsefi tartışmalardan genelde uzaklaşmış olarak 1806-41 arasında Münih'te yaşadı.

Orada 1806'da Plastik Sanatlar Akademisi'nin başkanlığını üstlendi. 1820-27 arasında Erlangen Üniversitesi'nde ders verdi. Bu arada 7 Eylül 1809'da Caroline'in ölümü onu ölümsüzlük üzerine felsefi bir yapıt yazmaya yöneltti. 1812'de Pauline Gotter ile evlendi. Münih'teki döneminde felsefi yaklaşımlarını Hegel'in eleştirileri ışığında gözden geçiren Schelling, dünyanın kendini akılcı bir evren olarak ortaya koyduğu varsayımına dayalı bütün idealist kurguları sorgulamaya yöneldi. Dünyada akılcı olmayan şeyler de yok muydu, kötülük dünyadaki egemen güç değil miydi?

Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809; İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine Felsefi Araştırmalar) adlı yapıtında insanın özgürlüğünün, bu ancak iyi ve kötü için özgürlükse gerçek bir özgürlük olabileceğini öne sürdü. Schelling'in 1810'dan ölümüne değin geçen dönemdeki felsefesinin temelini, özgürlük üzerine bu yapıtta geliştirdiği görüşler oluşturur. Bu dönemine ilişkin felsefi yaklaşımları, yayımlanmamış *Die Weltalter* (1811; Dünya Bilgeleri) adlı çalışmasının müsveddesi ile ders notları sayesinde bilinmektedir.

1841'de Berlin Üniversitesi'ne atanan Schelling, felsefi görüşlerini yeniden kamuoyu önünde ortaya koymaya yöneldi. Prusya kralı IV. Friedrich Wilhelm onun Berlin'de Hegelciliğin kalıntıları ile mücadele edeceğini umuyordu. Schelling'in burada verdiği derslere katılanlar arasında Friedrich Engels, Soren Kierkegaad, Jacob Burckhardt ve Mihail Bakunin de vardı. Ama Schelling önemli bir etkinlik sağlayamayarak sonuçta üniversiteden ayrıldı. Son derslerinde ele aldı sorunları ise *Philosophie der Mythologie und der Offenbarung* (1841; Mitoloji ve Vahiy Felsefesi) adlı yapıtında ortaya koydu.

Schelling Alman İdealizminin gelişmesi sürecinde, "ben" den hareket eden Fichte'nin idealizmi ile Hegel'in Mutlak tini temel alan felsefi sistemi arasında yer alır. Schelling'in felsefi görüşlerinin özgünlüğü, yakın dönemlerde, mutlak akla dayalı felsefi

sistemlerin karşısında yer alan varoluşçuluk ve felsefi antropoloji gibi yaklaşımların gelişmesiyle bağlantılı olarak yeniden önem kazanmıştır.

SENECA, Lucius Annaeus

(D. İ.Ö. 4, Cordoba, İspanya - Ö. İ.S. 65, Roma)

Romalı filozof, devlet adamı, hatip ve tragedya yazarı. İS 1. yüzyılın ortalarında Roma'nın en önde gelen düşünce adamı ve Neron'un saltanatının ilk döneminde imparatorluk politikasına yön veren kişilerden biriydi.

Varlıklı bir ailenin oğluydu. Babası Lucius Annaeus Seneca Roma'nın ünlü retorik öğretmenlerinden biriydi. Lucius çocukken Roma'ya gönderilerek orada hitabet eğitimi aldı ve stoacılıkla çileci Yeni-Pythagorasçılığı kaynaştıran Sextii Okulu'nda felsefe okudu. Sağlığının kötüye gitmesi üzerine bir süre Mısır'da kaldıktan sonra yaklaşık 31'de Roma'ya dönerek avukatlık yapmaya başladı ve siyasete atıldı. Kısa sürede İmparator Caligula'yı kızdırdı; Caligula Seneca'yı öldürtmekten, zaten fazla yaşamayacağı düşüncesiyle vazgeçti.

41'de İmparator Claudius, yeğeni Prenses Iulia Livilla ile zina yaptığı gerekçesiyle Seneca'yı Korsika'ya sürgüne yolladı. Seneca orada doğa bilimleri ve felsefe üzerine çalıştı ve *Consolationes* (Avutmalar) başlıklı üç inceleme yazdı. İmparatorun karısı Agrippina'nın etkisiyle 49'da Roma'ya geri çağrıldı. 50'de *praetor* oldu, Pompeia Paulina adlı varlıklı bir kadınla evlendi, yeni muhafız alayı komutanı Sextus Afranius Burrus'un da aralarında bulunduğu güçlü bir çevre edindi, ayrıca geleceğin imparatoru Neron'un özel öğretmeni oldu.

54'te Claudius'un öldürülmesi Seneca ile Burrus'u daha da güçlendirdi. Alman ve Part sınırlarındaki birlikler onların denetimine geçti. Neron'un Seneca tarafından hazırlanan halk önündeki

ilk konuşması, Senato'ya bağımsız karar verme yetkisi tanıyor ve azatlı kölelerin etkisine son vermeyi vaat ediyordu. Seneca ve Burrus taşralı olmalarına karşın (Seneca İspanyol, Burrus Galya kökenliydi) Roma'nın karşı karşıya olduğu sorunları iyi kavramışlardı. Bu sorunları çözmek amacıyla bir dizi mali ve adli reform başlattılar, kölelere karşı da daha insani bir politika geliştirdiler. Onların yandaşı olan komutan Corbulo, Partları yenilgiye uğrattı. Britanya'da da Kraliçe Boudicca'nın önderliğindeki ayaklanma bastırıldı. Ama Seneca ve Burrus 59'da Neron'un annesi Agrippina'nın öldürülmesini tertiplemek, en azından buna göz yummak zorunda kaldılar. Burrus 62'de ölünce, Seneca tek başına devam edemeyeceğini anlayarak görevinden çekildi. En iyi felsefi yapıtlarından bazılarını da, siyasetten çekildikten sonra yazdı. 65'te düşmanları Seneca'yı Gaius Calpurnius Piso'nun Neron'a karşı düzenlediği komploya katılmakla suçladılar. Bunun üzerine Seneca Neron'un buyruğuna uyarak kendini öldürdü.

Seneca'nın günümüze ulaşan yapıtları arasında *Apocolocyntosis divi Claudi* (Seçme Epigramlar ve İmparator Claudius'un Kabaklaşması, 1947) ayrı bir yeri vardır. Zekice yazılmış yapıt, Claudius'un tanrılaştırılması üzerine acımasız bir siyasal yergidir. Seneca'nın felsefi yapıtları ise, İ.Ö. 2. yüzyılda Rodoslu Panaitios tarafından Roma'ya uyarlanan ve İ.Ö. 1. yüzyılda Poseidonios'un geliştirdiği "orta stoacılığın" eklektik yorumlarını içerir. Doğa bilimlerini konu alan *Naturales quaestionesde* (Doğa İncelemeleri) Poseidonius'un düşüncelerine dayanır. Bu yapıtta doğa üzerine iddialı genellemelere yer verilmekle birlikte, olgu çözümlemeleri oldukça zayıftır. *De Consolatione ad Marciam*'da (40; Marcia'ya Avutma Üzerine) oğlunu yitiren bir kadın, *De Consolatione ad Helviam matrem*'de (y. 42; Annesi Helvia'ya Avutma Üzerine) sürgündeki Seneca'nın annesi, *De Consolatione ad Polybium*'da (y. 42; Polybius'a Avutma Üzerine) oğlunu yitiren azatlı köle Polybius avutulur. *De İra* (42'den sonra; Öfke Üzerine) öfkenin verdiği hırs,

bunun sonuçları ve denetlenmesini konu alır. Neron'a öğüt niteliğindeki *De clementia*'da (55-56; Bağışlama Üzerine) Roma imparatorlarına merhametli olmaları salık verilir. *De tranquillitate animi* (63-65?; Ruhun Dinginliği Üzerine), *De constantia sapientis* (47'den sonra; Bilgenin Değişmezliği Üzerine), *De vita beata* (y. 58-59; Mutlu Yaşam Üzerine), *De beneficiis* (56'dan sonra; İyilik Yapma Üzerine) ve *De otio*'da (63-65?; Kamu İşlerinden Uzakta) yaşamın çeşitli alanları ve stoacı bilgenin nitelikleri ele alınır. *De brevitate vitae*'de ise (55?; Yaşamın Kısalığı Üzerine) insan yaşamının, zaman iyi kullanıldığı sürece yeterli uzunlukta olduğu öne sürülür. Bu yapıtların içinde en iyi yazılmış ve ikna gücü en yüksek olanı, şair Lucilius'a hitaben yazılan *Epistulae morales ad Lucilium*'dur (65-65, Lucilius'a Ahlaki Mektuplar).

Ayrıca, "Seneca tragedyası" olarak adlandırılan, hiçbirinin tarihi saptanamamış 10 yapıt vardır.

Seneca'nın monarşi ve görevleri üzerine görüşlerinin Antoninus Pius (hd 138-161), Marcus Aurelius (hd 161-180) ve Commodus (hd 177-192) dönemlerinin insancıl ve liberal havasına katkıda bulunduğu söylenebilir. Bu arada, stoacılığın yayılması ve Seneca'nın görüşleriyle Hıristiyanlık arasında yakınlıklar bulunması da Seneca'nın felsefesinin sonraki yıllarda canlı kalmasında etkili olmuş ve Seneca'nın yapıtları çeşitli antolojilere alınarak Orta Çağ Latin kültürünün bir parçası haline gelmiştir. Seneca'nın ahlaksal yazıları ise Erasmus tarafından yayıma hazırlanmıştır.

Seneca'nın günümüze ulaşan 40 kitabı özgün olmayan, ama çok yönlü bir zihnin ürünleridir. Bireysel, keskin, kısa ve özlü bir üslup taşıyan ve büyük bir dil ustalığının ürünü olan bu yapıtlar 16-18. yüzyıllar arasında hem içerik, hem de üslup olarak yerel dillerde gelişen edebiyatlara, özellikle de denemelere, vaaz ve ahlak yazılarına örnek olmuş, Calvin, Montaigne ve Rousseau gibi yazarları etkilemiştir. Seneca ayrıca, ilk "İspanyol" düşünürlerden biri olarak İspanya'da da büyük etki uyandırmıştır.

SKOLASTİSİZM

Felsefe tarihinde, özellikle Orta Çağ'da, Hıristiyanlığın yerleşik inançları ile geleneksel felsefe sorunları arasında ilişki kuran çeşitli sistem ve eğilimlere verilen ad. Latince *schola* (okul) sözcüğünden türetilmiş, dinsel açıdan kabul gören felsefi görüşleri nitelemek için kullanılmıştır. Felsefenin Eski Yunan ve Roma geleneğinden aktarılan düşünce ve yöntemlerinin dinsel kanıları ve inançları temellendirmekte kullanılması da felsefenin, dini "oda hizmetçisi" olduğu görüşünün kaynağıdır.

Orta Çağ'ın başlarında Kilise Babaları'nın görüşleri önemini korurken, 11. yüzyılda Petrus Abaelardus'un düşüncesi skolastik felsefede mantığın öne çıkmasına yol açtı. Bu arada İbn Rüşd ve İbn Sina'nın yapıtlarıyla Avrupa'ya ulaşan Aristotelesçi görüşler Batı felsefesini büyük ölçüde etkiledi. Aquino'lu Tommaso'nun yaygınlaşan görüşleriyle de güçlenen skolastisizmde ussal çıkarımlara ve mantıksal tutarlığa büyük önem verilmeye başladı. Böylece Hıristiyan ilahiyatı dinsel vaaz ve Kitabı Mukaddes yorumlarından çok, kesinlik savı taşıyan bir bilimsel etkinlik olarak görüldü. İman ve vahip yerine mantıksal kanıtlama yöntemi kullanıldı. Bütün bilginin bir sentezine varılarak ilahiyatın bilgi hiyerarşisinde en üst düzeyi oluşturması amaçlandı.

Skolastikler eğitimde de bazı temel araçlar geliştirdi. Bunlardan *lectio* (ders), öğretmenin düşüncelerinin öğrencilere aktarılması, *disputatio* karşılıklı tartışma, *summa* (özet) ise gerçeğe ilişkin kapsamlı bir bakış açısı verilmesiydi. Eğitimin amacı ve yöntemi konusunda ortak bir yaklaşım benimsenmekle birlikte öğretiye ilişkin belirli noktalardaki görüş ayrılıkları çeşitli skolastik akımların doğmasına yol açtı. Bu farklı ilahiyat okullarından en önemli ikisi, Duns Scotus'un izleyicileri olan Fransiskenler ile Aquino'lu Tommaso'nun izleyicileri olan Dominikenlerdi. Fransiskenler Tanrı'nın mutlak bir özgürlük içinde yarattığı dünyada tam ve kesin zorunlu nedenlerin bulunamayacağı görüşündeydi. Dominikenler

ise, inancın genel olarak ussallığı varsaydığını, dolayısıyla da gerektirdiğini kabul ediyordu. Tommasoculuk diye bilinen ikinci görüş zamanla üstün geldi ve Aquino'lu Tommaso'nun ünlü *Summa Theologica*'sı (1265-73; İlahiyat Toplu Yapıtı) skolastisizmin temel yapıtı sayıldı. Böylece skolastisizmde, başlıca etkinliği Tommaso'nun yapıtı üzerine kapsamlı yorumlar yazmanın oluşturduğu yeni bir dönem başladı.

Hıristiyanlık içinde gelişen Reform ve Karşı-Reform hareketleri skolastisizmi de etkiledi. Protestan ilahiyatçılar kutsal metinlerin sözel anlamına dayanıp skolastik çabaları mantıksal oyunlar olarak eleştirirken Katolikler artan ölçüde skolastisizme bağlı kaldı. Bu arada skolastisizm gittikçe daha soyut ve daha mantıksal bir biçim aldı. 16. yüzyıl sonlarında ise ilk kez Cizvit düşünür Francisco Suárez skolastisizmin söylediklerinden çok ruhuna ağırlık verdi; *Disputationes Metaphysicae* (1597; Metafizik Tartışmalar) adlı yapıtında Tommaso'nun öğretisini yorumlamak yerine, ondan ve başka düşünürlerden aldığı esinle özgün bir felsefe incelemesi ortaya koydu.

Tommaso'nun düşüncelerinden ilahiyattan bağımsız bir felsefe görüşü çıkarmaya yönelen çalışmaları 17. yüzyılda Juan de Santo Tomás başlattı. Onun *Cursus Philosophicus* (1632-36; Felsefe Dersi) adlı ünlü yapıtına sonraki yıllarda yeni örnekler eklendi. Kilise bilimi, apolojetik, ahlaki ilahiyat ve kozmoloji başlıkları altında yazılan yeni yapıtlar, Orta Çağ'ın skolastik sentezinin daha da parçalanmasına yol açtı. Bununla birlikte bu düşünürler Orta Çağ metinlerini başlangıç noktası olarak almayı sürdürdü ve kendilerini skolastik geleneğin mirasçısı olarak gördü.

18. ve 19. yüzyıllarda skolastisizm çöküş dönemine girdi. Yeni Çağ felsefesinin birçok düşünürü tarafından hiçbir gelişme göstermeyen, felsefeye katkıda bulunmayan bir ara dönem olarak görüldü. Skolastisizme bağlı kalan okullar eğitimlerini sürdürmekle birlikte çağdaş gelişmelerden uzak, içine kapalı dinsel kurumlar

olarak kaldılar. Latincenin kullanıldığı skolastik eğitim Katolik ilahiyat öğrencilerinin ezberciliğiyle sınırlandı.

19. yüzyılın sonlarına doğru Papa XIII. Leo'nun girişimiyle bir Yeni-Tommasocu hareket oluştu. Papanın *Aeterni Patris* (1879; Ölümsüz Babanın) adlı yapıtından sonra yeni-skolastisizm denen eğilim, Katolik üniversitelerde egemen oldu. Başlangıçta bu yenilik de çağdaş felsefe ile ilişki kurmak ve skolastisizmi canlandırmak konusunda başarısız kaldı; 20. yüzyılın başlarında Katolik ilahiyatı çağdaşlaştırma eğilimleri karşısında tutucu bir rol oynadı. Daha sonra ise Fransız Hıristiyan düşünür Etienne Gilson gibi araştırmacıların tarihsel çalışmalarıyla yeni-skolastisizm ve Yeni-Tommasoculuk yeniden saygınlık kazandı ve felsefeye özgün katkılarda bulunmuş bir eğilim olarak önemli sayıldı.

Skolastisizmin felsefe tarihi açısından olumsuz yanı, felsefeyi dine, yani kendisinden başka bir bilgisel temele bağımlı duruma getirmesidir. Olumlu sayılabilecek etkisi ise Aristoteles'ten gelen mantıksal geleneği son derece keskin bir düşünme aracı olarak geliştirmesi, felsefede açık bir biçimde kanıtlanmamış hiçbir görüşün kabul edilmemesi anlayışının önemli örneklerini vermesidir.

SPINOZA, Benedictus (Baruch, Portekizce Bento de ESPENOZA)

(D. 24 Kasım 1632, Amsterdam - Ö. 21 Şubat 1677, Lahey)

17. Yüzyılda usçuluğun en önemli temsilcisi olan Felemenkli Yahudi filozof.

Portekiz kökenli zengin bir tüccar ailesinin oğluydu. 1638'de büyük olasılıkla Amsterdam'daki Yahudi erkek okuluna başladı. Öğrenimi süresince Yahudiliğin geleneksel öğretilerinden ve kutsal metin yorumlarından gitgide uzaklaştı. Öğrenci arkadaşlarıyla konuşmalarında kutsal metinlerde tanrının bedeni olmadığı, melek-

lerin gerçekten var olduğu ya da ruhun ölümsüz olduğu gibi görüşleri destekleyecek hiçbir şey bulunmadığını savunuyordu. Ona göre Tora'nın (Tevrat'ın ilk beş kitabı) yazarı fizik, hatta ilahiyat konusunda bile öğrencilerden daha yetenekli değildi. Yahudi yetkililer Spinoza'yı önce rüşvet ve tehditle susturmaya çalıştılar, ama başarılı olamayınca 1656'da onu aforoz ettiler; sivil yönetim de kısa bir süre için Amsterdam'a girmesini yasakladı. Bununla birlikte Spinoza'nın Yahudi cemaatinden kopmak istediği yönünde hiçbir veri yoktur, üstelik eldeki sınırlı bilgiler tam tersini gösterir.

Spinoza'nın Hıristiyan dostları arasında, tutkulu bir ilkçağ araştırmacısı olduğu gibi şiirler ve oyunlar da yazan Franciscus van den Enden adlı eski bir Cizvit de vardı. Spinoza, bir süre Enden'in Amsterdam'daki okulunda kaldı. Bu arada Latincesini ilerletti, Yunanca öğrendi, yeni-skolastisizm üzerine çalışmaya başladı. Bir olasılıkla gene bu okulda Descartes'ın felsefesini öğrendi. Öteki Hıristiyan dostları, sonradan Mennonitlere katılan ve özellikle Descartes'çılıkla ilgilenen bir grubun üyeleriydi.

Bu arada mercek yapımında uzmanlaşan Spinoza geçimini bu yolla kazandı, ayrıca özel ders vermeyi sürdürdü. Spinoza'nın önderliğinde dinsel ve felsefi sorunları araştıran bir tür okuma ve tartışma grubu oluştu. Düşüncelerini toplayıp sistemleştirebilmek için 1660'ta, Leiden yakınlarında, Ren üzerinde sessiz bir köy olan Rijnsburg'a çekildi. Burada cerrah Hermann Homan'la paylaştığı evde yaklaşık 1662'de *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelf's Welstand* (Tanrı, İnsan ve İnsanın Mutluluğu Üzerine Kısa İnceleme) ve *Tractatus de Intellectus Emendatione*'yi (Kavrayış Gücünün Gelişimi, Monadoloji, 1984) yazdı. Bunlardan birincisi ilk kez ancak 1852'de, *Tractatus de Deo et Homine Eiusque Felicitate* adıyla yayımlanacaktı.

Spinoza, Descartes'ın *Principia Philosophiae*'sine (1644; Felsefenin İlkeleri) geometrik bir yorum getirdiği yapıtının büyük bölümünü ve *Ethica*'nın (1677; Etika) ilk kitabını da Rijnsburg'da

yazdı. Spinoza'nın *Principia* yorumu, Descartes'çı dostları tarafından *Renati des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I et II, More Geometrico Demonstratae, per Benedictum de Spinoza* (1663; Descartes Felsefesinin İlkelerinin I. ve II. Bölümlerinin Benedictus Spinoza Tarafından Geometrik Yöntemle Tanımlanması) adıyla yayımlandı. Kitabın sunuşunda Spinoza'nın kitapta dile getirilen görüşleri paylaşmadığı belirtiliyordu. Bu, Spinoza'nın sağken kendi adıyla yayımlanan tek kitabıydı.

Spinoza'nın felsefesi hem Descartes'ın felsefesinden etkilenerek oluşmuş, hem de bu felsefeye bir tepki olarak gelişmişti. Ayrıca Orta Çağ felsefesinden, özellikle Yahudi felsefesinden etkilenmişti. Spinoza Descartes'ın fiziğini genel olarak kabul ediyordu; ama yaşamının sonuna doğru bu konuda bazı kuşkuları olduğunu söyleyecekti. Descartes'ın metafiziğinde ise onu yeterince doyurmayan üç özellik vardı: Tanrı'nın aşkınlığı, zihin ve beden arasındaki tözsel ikilik, hem Tanrı'nın hem de insanın özgür irade sahibi sayılması. *Korte Verhandeling* ve *Tractatus de Intellectus Emendatione*'de benimsediği yöntemi de artık yetersiz buluyordu. Onun yerine Eukleides'ın *Stoikheia*'sından (Elemanlar) esinlenmiş geometrik bir yönteme yöneldi.

Spinoza, metafiziği bütünüyle anlaşılır kılacak bir sistem kurabileceğini varsayıyordu. Ona göre metafiziği tümdengelim yöntemiyle, yani kendi kendini açıklayan ya da sorgulanamaz bir doğrulukla tanımlanmış apaçık öncüllerden, zorunlu aşamalardan geçerek türetilmiş bir teoremler dizisi olarak sunmak olanaklıydı. Spinoza'nın alt başlığı *Ordine Geometrico Demonstrata* (Geometrik Tanımlar Dizisi) olan başyapıtı *Ethica*'nın yapısı bu yönteme dayanıyordu. Spinoza yapıtın ilk bölümü "De Deo"yu (Tanrı Üzerine) 1663'te tamamlayarak dostlarına gönderdi. Önceleri üç bölümlü tasarlanan kitap, ancak 1677'de beş bölüm halinde tamamlandı. Spinoza'nın geometrik yöntemi benimsemesinin temel nedeni, bu yöntemin yalnızca aksiyomların ve tanımların doğru ol-

ması durumunda doğru vargılara götürmesiydi. Çağdaşları gibi Spinoza da tanımların keyfi olmadığını, belirli bir anlamda doğruluk ya da yanlışlıklarından söz edebileceğini düşünüyordu.

Bu sorunu yarım kalmış yapıtı *Tractatus de Intellectus Emendatione*'de derinlemesine ele almıştı. Burada, iyi bir tanımın, tanımladığı nesnenin varlığının olanaklılığını ya da zorunluluğunu açıkça ortaya koyması gerektiğini savunuyordu. *Ethica*, zorunlu varlık olarak "töz" tanımıyla başladığı için onu izleyen usavurma ne denli güçlü olursa olsun, bu tanımı sorgulayan herhangi bir bütün sistemi sarsabilirdi. Örneğin Gottfried Wilhelm Leibniz'e göre Spinoza'nın sisteminin iç bağlantısı güçlü olmakla birlikte, kanıtlamalarının sunumu matematiksel bakımdan kusursuz değildi.

Spinoza Haziran 1663'te Lahey yakınındaki Voorburg'a yerleşti. Haziran 1665'e değin ilk tasarladığı biçimiyle *Ethica*'nın üç bölümünü tamamladı. Sonraki birkaç yıl boyunca, 1670'te Amsterdam'da imzasız yayımlanacak olan *Tractatus Theologico-Politicus* (İlahiyat ve Siyaset İncelemesi) üzerinde çalıştı. Bu yapıt büyük ilgi topladı ve sonraki yıllarda beş kez basıldı. Bu yapıtın amacı, "felsefe yapma özgürlüğünün içten bir dindarlıkla ve devletin huzuruyla bağdaşmakla kalmadığını, bu özgürlükten uzaklaşmanın kamu huzurunu ve hatta imanın kendisini yıkacağını göstermek"ti. Bu yapıt ayrıca Spinoza'nın, tarihsel yöntemi kutsal metinlerin yorumuna uygulamayı savunmakta zamanının çok ilerisinde olduğunu gösteriyordu.

Spinoza Mayıs 1670'de ömrünün sonuna değin kalacağı Lahey'e yerleşti. İbranice dilbilgisi kitabı *Compendium Grammatices Linguae Hebraeae*'i yazmaya başladıysa da, onu tamamlamak yerine yeniden *Ethic*a üzerinde çalışmaya başladı. Ama bu arada *Tractatus Thelogico-Politicus* dinsel içeriği dolayısıyla ağır saldırılarla karşılaştı. Bu nedenle *Ethica* 1675'te tamamlandığında Spinoza, yazmaları yakın arkadaşlarına göndermiş olmasına karşın, kitabı yayımlamaktan vazgeçmek zorunda kaldı.

Bundan sonra siyasal sorunlar üzerinde yoğunlaşan Spinoza, yeni başladığı *Tractatus Politicus*'u (Siyaset İncelemesi) tamamlayamadı. 1675'te, bilim adamı ve filozof Ehrenfried Walten von Tschirnhaus, 1676'da da Leibniz ona konuk oldular. Spinoza'nın optik alanında otorite olduğunu öğrenen Leibniz ona bu konudaki bir incelemesinin kopyasını yollamış, Spinoza'nın bunun üzerine kendisine gönderdiği *Tractatus Theologico-Politicus*'tan çok etkilenmişti. Ama mercek ustalığını sürdüren Spinoza, artık, cam tozunun da etkisiyle gitgide ağırlaşan veremin ileri bir aşamasındaydı. 1677'de mirasçı bırakmadan öldüğünde müzayedeyle satılan az sayıda eşyasının arasındaki 160 kadar kitabın listesi günümüze ulaşmıştır.

Spinoza'nın dileğini yerine getiren bazı dostları yazmalarını gizlice basıma hazırladılar ve Amsterdam'daki bir yayıncıya gönderdiler. 1677'nin sonlarına doğru yayınlanan *Opera Posthuma* (Ölümünden Sonra Yapıtları), *Ethica, Tractatus Politicus* ve *Tractatus de Intellectus Emendatione* ile mektuplarından ve İbranice gramer kitabından oluşuyordu. *Stelkonstige reeckening van den regenboog* (Gökkuşağı Üzerine) ve *Reeckening van kanssen* (Olasılığın Hesaplanması Üzerine) adlı metinler 1687'de birlikte yayımlandı.

18. yüzyıl boyunca bir ateist olarak görülen Spinoza, Almanya'da özellikle Lessing ve Goethe, İngiltere'de de Coleridge'ın çabaları sonucunda saygınlık kazanmaya başladı. Spinoza 19. yüzyıl başlarından sonra meslekten felsefecilerce de yoğun olarak incelendi. Mutlak idealistlerden Marksistlere kadar pek çok düşünür onun yapıtında kendi öğretilerinin temellerini buldular. Deneyci filozoflar da Spinoza'nın metafizik yaklaşımını reddederken, onun bilgi kuramından ve psikolojisinden ayrıntılı sonuçlar çıkardılar.

TOMMASO (AQUINO'LU AZİZ)

İtalyanca SAN TOMMASO D'AQUINO, lakabı DOCTOR

ANGELICUS (Latincede "Tanrı Habercisi Bilgin")

(D. 1224/25, Roccasecca, Aquino yakınları, Terra di Lavoro, Sicilya Krallığı - Ö. 7 Mart 1274, Fossanova, Terracina yakınları, Latium, Papalık Devletleri; azizler listesine kabulü 18 Temmuz 1323, yortu günü 28 Ocak, eskiden 7 Mart) İtalyan Dominiken ilahiyatçı.

Orta Çağ skolastik düşünürlerinin en önemlisi ve Katolik ilahiyatının sistemleştiricisi olarak kabul edilir. Babası Lombard, annesi Norman kökenliydi. Ailesinin tasarrufunda bulunan ve papa ile imparator arasında sürekli çekişme konusu olan küçük bir feodal malikanede doğdu. Küçük yaşta keşiş olarak yetiştirilmek üzere evinin yakınlarındaki Monte Cassino Manastırı'na gönderildi. Burada dokuz yıl eğitim gördükten sonra, imparatorun papaya aşırı bağlılıklarından dolayı keşişleri manastırdan uzaklaştırması üzerine ailesinin yanına dönmek zorunda kaldı. Ardından imparatorun yeni kurmuş olduğu Napoli Üniversitesi'ne gönderildi. Arapça ve Yunancadan çevrilen bilimsel ve felsefi yapıtları okuma fırsatını bulduğu bu ortamda yeni bir tarikat olan Dominikenlere katılmaya karar verdi. Böylece doğduğundan beri içinde yaşadığı feodal dünyanın ve yetiştiği tinsel manastır düzeninin dışına bir adım attı. Tarikatın yetkilileri tarafından hemen Paris'te görevlendirildiyse de kararına şiddetle karşı çıkan ailesinin girişimiyle yolda yakalandı.

Bir yıl ailesince gözaltında tutulan Tommaso kararında direterek 1245 sonbaharında Paris'te Saint-Jacques Manastırı'na gitti. Dominikenlerin üniversite niteliğindeki büyük öğrenim merkezi olan bu kurumda (Paris Üniversitesi) Albertus Magnus'un öğrencisi oldu. Yaşamındaki bu büyük değişiklik yapıtlarına da yansıdı; Hıristiyanlığın ilk 12 yüzyılı boyunca Kilise Babaları'nın Hıristiyan öğretisine kattığı Platonculuğun karşısında yer alan bir Aristotelesçilik felsefi görüşlerinin temelini oluşturdu.

Tommaso Paris'e geldiğinde Arap düşüncesiyle Aristo-

telesçi düşüncenin yaygınlaşması dindar Hıristiyanlar arasında tepkilere yol açıyordu. Kilise yetkilileri gençleri baştan çıkardığı gerekçesiyle bu tür doğalcı ve usçu düşüncelere karşı savaş açmışlardı. Ama bu düşüncelerden korkmayan Tommaso, öğretmeni Albertus Magnus gibi Aristoteles'in yapıtlarını inceledi ve bunlar üzerine ders vermeye başladı. Hıristiyan dünyası ve ilahiyatçıları tarihte ilk kez bilimsel usçuluğun talepleri ile karşı karşıya gelmişti. Bu arada teknik gelişmeler kent yaşamına geçişi hızlandırıyor, yeni kuşaklar dünyevi yaşamı aşağılayan geleneksel anlayışa tepki gösteriyor, us aracılığıyla doğa güçlerine egemen olmaya çalışıyordu. Zihinsel etkinliği ön plana çıkaran yapısıyla Aristoteles felsefesi böyle bir ortamda çok sayıda yandaş buldu.

Tommaso 1248 yazında Albertus ile birlikte Paris'ten ayrılarak Köln'de Dominikenlerin kurduğu yeni fakültenin çalışmalarına katıldı. 1252'de Paris'e dönerek ilahiyat uzmanlığı sınavları için çalışmaya başladı. 1256 başında öğretmenlik yetkisini (*lisentia docendi*) aldı ve hemen ardından bütün eğitim koşullarını yerine getirerek uzmanlığa hak kazandı. Böylece 1256'da Paris Üniversitesi'ne bağlı Dominiken okullarından birinde ilahiyat dersleri vermeye başladı.

1259'da ilahiyat danışmanı ve öğretmeni olarak *Curia Romana*'ya atandı. İtalya'da iki yıl Anagni'de, dört yıl da Papa IV. Urbanus ile birlikte Orvieto'da kaldı. 1265-67 arasında Roma'da Santa SabinaManastırı'nda ders verdi. Daha sonra Papa IV. Clemens'in isteği üzerine Viterbo'da *Curia Romana*'ya gitti. Kasım 1268'deyse ansızın Paris'e geri gönderildi ve orada kendini yeni ateşlenen şiddetli bir polemik içinde buldu.

Arap felsefesinin önemli temsilcilerinden İbn Rüşd'ün yapıtları Paris'te yeni yeni etkili oluyordu. Görüşleri, yorumları ve ussal düşünce yapısı 1266'dan sonra Paris Üniversitesi'nde yandaş bulmaya başladı. Tommaso ise Augustinusçu Aristoteles eleştirisi ile İbn Rüşd yanlıları arasında kararsız kaldı. Radikal İbn Rüşd-

cülük 1270'de mahkum edildi, ama bu arada usun özerkliğini savunan Tommaso'nun görüşleri de saygınlığını yitirdi. Tartışmalar sırasında ilahiyatın yöntemi özellikle sorgulandı. Tommaso usun işleyişinin inancın sınırları içinde kalabileceği, ama kendi yasalarına uyacağı görüşündeydi. Aristotelesçi anlamda ilahiyat (teoloji) bir "bilim"di; Tanrı tarafından açıklanan ve dolayısıyla kesin kabul edilen önermelerden us aracılığıyla çıkarsanan bilgiydi. İlahiyatçı inançtan yola çıkar, daha sonra usunu kullanarak sonuçlara varırdı. Filozofun tek dayanağı ise usun doğal ışığıydı. Tommaso ilahiyat konusunda böyle bir yaklaşımı benimseyen ya da en azından sistemli bir biçimde ortaya koyan ilk kişi oldu.

Tommaso'nun yapıtları üç gruba ayrılır: 1) Eski ve Yeni Ahit, Pierre Lombard'ın üniversitelerde kullanılan resmi ilahiyat kitabı *Sententiarum Libri IV* (1148-51; Hükümler, 4 Kitap) adlı yapıtı ve Aristoteles metinleri üzerine yorumlar; 2) Tartışmalı konular ve bunlar üzerine görüşleri ve 3) *Summa contra gentiles* (İnançsızlara Karşı Yapıt) ve *Summa theologiae* (1265-73; İlahiyat Toplu Yapıtı) adlı iki büyük çalışma. Yapıtlarının edebi biçimi değerlendirilirken Tommaso'nun yöntem anlayışı göz önünde tutulmalıdır. Metinlerini destekleyici ve karşı kanıtlamalar biçiminde düzenlemesi de o dönemde üniversitelerde kullanılan eğitim sisteminin bir parçasıdır.

Tommaso'nun us ve inanç konusundaki görüşleri mantıksal olarak doğa gerçekliklerindeki temel tutarlılığın da kabul edilmesini gerektiriyordu. Doğanın kendine özgü zorunlu yasaları vardı; bu olgunun kabul edilmesi, belli bir *logos*'a (us) uygun bir bilimin oluşturulmasına olanak verecekti. Her şeyi gölgeleyen bir doğaüstü dünya insanın hayal gücünü bulanıklaştırmıştı. Dindışı gerçekliği keşfedilen doğa dindeki yerini almalı ve daha usçu yollardan insanı Tanrı'ya ulaştırmalıydı.

Bu durumda Aristoteles'in *Physike*'sinin (Fizik) üniversite programına alınması yalnızca akademik meraktan kaynaklan-

mıyordu. Aynı dönemde Bologna Üniversitesi'nde de Roma hukuku yeniden ele alınıyor, doğal hukuk çözümlemelerine gidilerek hukukçulara kilise ilahiyatına karşı kullanabilecekleri bir silah veriliyordu. Bu güçlü akım karşısında geleneklere bağlı ilahiyatçılar özgürlüğü yok edeceği, kişisel sorumluluğu ortadan kaldıracağı ve ilahi takdir inancını sarsacağı gerekçesiyle her türlü belirlenimci felsefeyi reddettiler. Tommaso ise insan özgürlüğünün ussal bir görüş olarak savunulabileceğini, ama doğada belirlenimlerin bulunduğunun da kabul edilmesi gerektiğini ileri sürdü. İlahi takdir konusunda sürekli bir yaratılıştan söz etti; yaratılanın yaratıcıya bağımlılığının doğal düzenin gerçekliğini gösterdiğini savundu. Tanrı yarattığı her şeyi harekete geçirirdi, ama evrendeki bu yüce yönetimi yaratıcı ilahi takdirin yasalarına uygundu ve ilahi takdire göre her varlık kendi doğasına uygun davranacaktı. Bu özerklik en yetkin biçimine ussal yaratıkta ulaşmıştı; insan kendi düşünsel, fiziksel ve iradi varoluşunda kendi hareketini belirlerdi. İnsanın özgürlüğü Tanrı ile ilişkisi içinde yok olmaz, tersine temelini bu ilişkide bulurdu.

Tommaso 1272'de Paskalya zamanı İtalya'ya dönerek Napoli Üniversitesi'nde bir Dominiken fakülte kurmaya girişti ve Ekim 1272'de üniversitede derslere başladı. Döneminin yaygın ruh-beden tartışmasına katılarak ruhun bedenin biçimi olduğunu savunan Aristotelesçi kavramlardan yararlandı. Böylece insanın maddesinin beden, biçiminin ise ruh olduğunu ileri sürdü.

Ocak 1274'te Papa X. Gregorius'un çağrısı üzerine II. Lyon Konsili'ne giden Tommaso yolda hastalandı. Cistercium tarikatına ait Fossanova Manastırı'nda yolculuğuna ara verdi ve burada öldü. 1277'de Paris'te kilisenin en yüksek yargı organının mahkum ettiği 219 önermenin 12'si Tommaso'nundu.

Öteki önemli yapıtları arasında, *De potentia Dei* (1259-68; Tanrı'nın Gücü Üzerine), *De virtutibus* (1269-72; Erdemler Üzerine), *De ente et essentia* (1256'dan önce; Varlık ve Öz Üzerine), *Quaestiones disputatae* (1256-73; Tartışmalı Sorular) sayılabilir.

WOLFF (Baronu), Christian (WOLF olarak da yazılır)

(D. 24 Ocak 1679, Breslau, Silezya - Ö. 9 Nisan 1754, Halle, Prusya)

Aydınlanma'nın Almanya'daki sözcüsü sayılan filozof, matematikçi ve bilim adamı.

Breslau, Jena ve Leipzig üniversitelerinde öğrenim gördü. Leibniz'in öğrencisi oldu ve onun önerisiyle de 1707'de Halle Üniversitesi matematik profesörlüğüne getirildi. Ama 1723'te Pietistlerle girdiği ilahiyat tartışmaları yüzünden bu görevinden alındı. 1723-40 arasında Hessen'de Marburg Üniversitesi'nde matematik ve felsefe profesörlüğü, 1741-54 arasında Halle Üniversitesi'nde rektörlük yaptı.

Wolff felsefe, ilahiyat, psikoloji, botanik ve fizik konularında bir dizi makale yazdı. *Vernünftige Gedanken* (Ussal Düşünceler) başlığı altında yayımladığı bu çalışmalarında Leibniz'in görüşlerini halkın anlayabileceği dille açıkladı. Her oluşun yeterli bir nedeni olması gerektiğini, yoksa hiçlikten doğmak gibi olanaksız bir seçeneğin ortaya çıkacağını ileri sürdü. İngiliz-Fransız Aydınlanması'nın, özellikle de Leibniz ve Descartes'ın ussal düşünce yaklaşımını kullanarak kendi felsefi sistemini geliştirdi; özünde usçuluk ve matematiksel yöntemin oluşturduğu bu sistem Alman felsefi düşüncesinin gelişmesinde önemli rol oynadı.

YENİ-KANTÇILIK

19. yüzyılın sonlarıyla 20. yüzyılın başlarında Almanya'da bilgi eleştirisi ve bilgi kuramı açısından Kant'a yönelen akım. Olguculuğun var olan felsefe geleneğini reddettiği bir dönemde felsefeyi çöküşten kurtarmak ve olgucu metafiziğin yerine farklı bir felsefi temel koymak amacıyla ortaya çıkmıştır. Bu akıma bağlı okullardan en önemlileri Hermann Cohen tarafından kurulan ve

bilgi kuramına ağırlık veren Marburg okulu ile Heinrich Rickert tarafından sistemleştirilen ve değer felsefesine ağırlık veren Baden okuludur. Ayrıca Nicolai Hartmann, Wilhelm Dilthey, Hermann von Helmholtz, Ernst Mach ve Hans Vaihinger de bu akımın temsilcileri arasında yer alır. Akım Fransa'da da etkili olmuş, Charles-Bernard Renouvier, Octave Hamelin ve Léon Brunschvicg gibi düşünürlerin yapıtlarında yansımıştır.

DESCARTES ve FELSEFE

Karl Jaspers (1883 - 1969)
Alman Düşünürü

Yüzyılımızın yetiştirdiği düşünürlerin en ünlülerindendir. Psikiyatri uzmanıydı, Heidelberg Üniversitesinde felsefe profesörlüğü de yapmıştır.Profesör Karl JASPERS'e göre ağır hastalıklar, büyük suçlar, ölüm tehlikesi v.b. gibi varoluşa çarpan olay sınır - durum (Grenzsituation)'dur.

Jaspers şöyle der: "Sınır durumları yaşamakla, var olmak aynı şey."

Ona göre kişinin her an yorumlamak zorunda bulunduğu tek şey varlığın şifresidir. Kişi ancak bu şifreyi çözmekle bilgi edinir, yoksa nesnel dünyayı algılayarak değil. Peki, bu bilgiyle nereye varılır, Jaspers bunu söylemese de kestirmek güç değil, ama söylüyor: Aşkın kendinde varlık (Das Transzendentale An - sich - Sein)'a

ISBN 975-8631-04-7
9 789758 631049