Afşar Timuçin

DESCARTES FELSEFESİNE GİRİŞ

felsefe dizisi

GENİŞLETİLMİŞ
3. BASKI



Bulut

DESCARTES FELSEFESİNE GİRİŞ

Descartes Felsefesine Giriş

Afşar Timuçin

ISBN: 975-8295-35-7
© Bulut Yayınları, 1999

Birinci Basım: Kavram Yayınları, 1980
İkinci Basım: Bulut Yayınları, 1999
Üçüncü Basım: Bulut Yayınları, 2004

Ofset Hazırlık ve Kapak: Bulut Yayınları
Baskı: Mart Matbaacılık Sanatları Tic.ve San. Ltd. Şti.
Mart Plaza Merkez Mah. Ceylan Sokak No: 24
Nurtepe/Kağıthane-İstanbul Tel: 0212 321 23 00

Bulut Yayın Dağıtım Tic. ve San. Ltd. Şti.
Caferağa Mah. Safa Sokak No: 8
Moda/Kadıköy-İstanbul
***Tel :** 0216 414 21 75 / **Faks :** 0216 330 59 24*
***E-Mail:** bulutyayinlari@bulutyayin.com*
bulutyayin@kablonet.com.tr - bulut@sistemd.com
www.bulutyayin.com

Afşar Timuçin

DESCARTES FELSEFESİNE GİRİŞ

Bulut

Giriş

Fransız edebiyatı tarihi kitaplarından biri Descartes'ı tanıtmaya şu sözlerle başlar: "Descartes insanlardan uzakta yaşadı, çağında hiçbir yapıt onun yapıtından etkilenmedi. Ama çağının temel özellikleri onda bütün arılığıyla yansır: çağının bilincidir sanki o"[1]. Descartes'ın insanlardan uzak yaşadığı biraz tartışma götürür. O gerçek bir filozof için gerekli olan yanlızlığın koşullarını sağlamaya çalışırken her zaman insanlarla içiçe oldu, insanlığın sorunlarını derinden derine yaşadı, bunun için dünyadan kaçmayı değil de dünyada olmayı, dünyayı yakından gözlemlemeyi yeğledi. Biraz sonra göreceğimiz kısa yaşamöyküsü de doğrulayacaktır bunu. Ayrıca, kendisi, felsefeye sarsılmaz bir temel aramaya koyulduğunda, bilimleri incelemeyi bir yana bırakıp dünyaya açıldığını anlatır: "Bu yüzden yaşım öncülerime bağlı olmaktan sıyrılmama elverince bilimleri incelemeyi tümüyle bıraktım. Artık kendimde ve dünyanın koca kitabında bulunabilecek bilimden başka bir bilim aramamaya karar vererek genç-

---

1 G. Lanson, P. Tuffreau, **Manuel illustré d'histoire de la littérature française**, Librairie Hachette, Paris 1938, s. 176.

liğimin kalanını yolculuk yaparak, sarayları ve orduları görerek, çeşitli mizaç ve koşullarda insanlarla görüşerek, çeşitli deneyimler kazanarak, yazgının bana sunduğu raslantılarda kendi kendimi sınayarak ve her yerde kendini sunan şeyler üzerine onlardan bazı yararlı sonuçlar çıkartabilmek için düşünerek geçirdim. Çünkü bana öyle geliyordu ki her kişinin kendini ilgilendiren ve kişi yanlış yargı verdiğinde sonucun hemen onu cezalandıracağı işlerle ilgili olarak ortaya koyacağı usavurmalarda, odasında çalışarak hiçbir sonuç getirmeyen kurgulamalar yapan ve böylece düşüncesini doğru göstermek için kullandığı zeka ve ustalık ölçüsünde kendisine olsa olsa genel görüşten uzaklaşmış olmanın boş övüncünü sağlayacak olan bir bilim adamının ortaya koyduğu usavurmalardakinden daha çok doğruyla karşılaşabilirdim. Her zaman eylemlerimi apaçık görebilmek ve bu yaşamda güvenle yürüyebilmek için doğruyu yanlıştan ayırt edebilmeyi öğrenmeye aşırı bir istek duyuyordum"[2]. Öte yandan hiçbir büyük filozof çağdaşlarını alabildiğine etkileyememiştir, her büyük filozof gününde oldukça dar bir çevreyi, sonraki günlerde bütün bir dünyayı etkilemiştir. Her felsefe kendinden sonraki felsefelerin, daha yeni felsefelerin eleştirilerinden geçerek gitgide yeni yorumlar ve değerler kazanacak, bir zaman sonra değişimin koşullarıyla belirlenmiş olarak özellikle gününü açıklamak üzere tarihteki yerini alacaktır.

Yukarıdaki belirlemede tartışma götürmeyen bir şey var, o da Descartes'm çağının bilinci olduğu. Yalnız Descartes değil, her gerçek filozof çağının bilincidir, onda bir çağın özellikle belli bir dönemiyle ilgili öngörüler, değerler, bakış açıları, çelişkiler yansır. Bir felsefe çağını açıkladığı, çağına özel bir bakışla baktığı için felsefedir. Ancak

---

2 Descartes, **Oeuvres philosophiques I**, Ed. de F. Alquié, Editions Garnier Fréres, Paris 1963, s. 576-577, (**Discours de la méthode**).

Decartes'ın bu açıdan özel bir yeri vardır. Ne zaman Descartes desek hep çağı gelir aklımıza. Çok az filozof çağını bu kadar açıklıkla ve yoğunlukla yansıtabilmiştir. Üstelik herhangi bir yüzyılın değil Büyük Yüzyıl diye adlandırılan bir yüzyılın açık ve doğru yansısıdır o. Çok az filozof çağının sözcülüğünü bu kadar iyi yapabilmiş, çağma bu kadar yaklaşabilmiştir. Öylesine büyük bir çağın yansısı olmak elbette az şey değildir.

Gerçekte her yüzyıl kendi büyüklüğünü taşır. İnsanlık tarihinin hiçbir dönemi yoktur ki önemli olmasın. Kimileri herhangi bir dönemi şu ya da bu yanıyla yüceltmeye, bir başka dönemi şu ya da bu yanıyla yermeye eğilimli olurlar. Her dönem insanlığın yaşamıyla ilgilidir ve bizim için özellikle tarihi açıklayarak insanı yorumlamak açısından önemlidir. Bu nedenle, tarihin çeşitli dönemleri karşısında boş duygusallıklara kapılmamak gerekir. En durgun dönemler bile en yeni dönüşümleri yaratmak üzere içten içe oluşumlar geçirirken, tüm tarihçiler, bu arada felsefe tarihçileri bu oluşumlarda çok önemli açıklayıcı veriler bulurlar, hem geçmişi doğrulayan, hem bugünü dışlaştıran, hem geleceği azçok duyuran veriler. Her çağ, durgun olsun etkin olsun, karşıt görüşlerin ya da çok değişik görüşlerin çarpıştığı bir alandır. Bu çarpışma bazen iyiden iyiye sessiz olur, alttan alta sürer, bazen de toplumun tüm alanlarında kendini duyurur. Toplumlar her zaman eski değerlerle yeni değerlerin çekişme alanı olmuşlardır, onlarda sönüp gitmekte olanla doğmakta olan yanyana yaşar, ama sesli ya da sessiz bir çekişme içinde yaşar, eskimiş olan şey yerini yeni olana bırakır sonra, sonra bu yeni eskiye doğru kayarken çatışarak varedeceği yeniye yer açar.

Büyük Yüzyıl sözü bize gene de özellikli bir dönemi duyurur. Tarihçiler, özellikle klasik değerleri konu edinen edebiyat tarihçileri XVII. yüzyılın özellikle ikinci yarısını düşünerek bu terimi kullanırlar. Toplumların gelişim dönemleri özellikle çatışkılı dönemlerdir, hatta bazen kan gövdeyi

götüren dönemlerdir. Büyük Yüzyıl dediğimiz XVII. yüzyıl da büyük bir çatışkılar yüzyılı oldu: tüm gücüyle ağırlığını duyuran yeni, tüm gücüyle kendini savunan, varlığını korumaya çalışan eskiyle kıyasıya bir savaşa giriyordu. Eskinin çok direngen yeninin çok güçlü olduğu yerde çatışkı büyük olur. XVII. yüzyıl da her şeyin temelden değişmeye uğradığı bir yüzyıl olmuş, dünyaya yeni bir dünya görüşüyle birlikte yeni bir yaşama biçimi getirmiştir. Artık eski topraklar üzerinde yepyeni duyarlıklar ve görüşler gelişmekte, yepyeni yaşam biçimleri oluşmakta, buna göre yepyeni bir dünya kurulmaktadır.

Genel olarak tarih çalışmasında da özel olarak felsefe tarihi çalışmasında da hiç bıkmadan gerilere doğru gitmemiz, olguları daha önceki olgularla, yapıları daha önceki yapılarla anlamaya çalışmamız gerekir. XVII. yüzyılı ve onun bilinci sayılan Descartes'ı iyi anlayabilmek için bir önceki yüzyılın, XVI. yüzyılın neler getirdiğini görmekte yarar var, büyük yarar var. Her çağ en azından bir önceki çağla karşılaştırıldığı zaman doğru olarak anlaşılabilir. Daha önce neler vardı, daha sonra neler olmuştur? Önceden sonraya bu değişim nasıl gerçekleşmiştir? Tarih araştırmacısının karşısında dikili duran soru bu sorudur. Tarihçinin işi doğrudan doğruya olaylarla değildir, olay tarihçiliği bir eğlence tarihçiliğidir, tarihçinin olaylarla ilgilenmesi dönüşümlerin koşullarını ortaya koyabilmek içindir yani bu sorunun yanıtını bulabilmek içindir. Bu sorunun duyurduğu yöntem anlayışı her tarih araştırmasında en büyük yardımcımız olacaktır. Kısacası, XVII. yüzyılın usçuluğunu anlamak için XVI. yüzyılın insancılığını anlamamız gerekir. XVI. yüzyılın insancılığını kavrayabilmek için de Rönesans olgusunu genel çizgileriyle gözden geçirmemiz gerekecek.

XVI. yüzyılın ortalardan sonlarına doğru Avrupa'da büyük bir dönüşüm oldu, Ortaçağ toplumunun yaşama biçimlerini belirleyen iki kavram, daha doğrusu yaşamın iki temel kategorisi yavaş yavaş silinmeye, sönüp gitmek ya da olağan

yerini almak üzere gerilerde bir yerlere doğru çekilmeye başladı. Bu iki kavram **onur** ve **inanç** kavramlarıdır.Bu dönüşüm doğrudan doğruya yaşam biçimlerinin, ona bağlı olarak da değer dizgelerinin değişimlerine tanıklık eder. Onur ve inanç'm birinci planda geçerli olduğu bir toplum bir kahramanlık ve din toplumudur. Her toplumu birincil değerlerinden, yani en ön planda yer alan değerlerinden giderek anlamaya çalışmak, bunu yaparken sözkonusu değerlerin altındaki iktisadi yapıyı ayrıştırmayı da kesinlikle unutmamak gerekir: yaşam biçimlerinin özleri diyebileceğimiz değerler iktisadi etkenlerle koşullanmıştır çünkü. XVI. yüzyılı anlamak da bu iki kavramı toplumsal-iktisadi boyutuyla açıklamakla olabilir ancak. O zaman Yeniçağ'ın oluşum olgularını açıklamak için daha gerilere, ta XI. yüzyıla kadar, sermayeci ilişkilerin ilk biçimlerini bize sunan zamanlara kadar inmek gerekir. Ortaçağ yaşam düzeninin doruk noktasında görülen değişimler ya da çözülmeler ve oluşmalar yeni zamanların ilk koşullarını ortaya koyar. Ancak XVII. yüzyıl için en belirleyici gelişmeler XVI. yüzyılda olmuştur.

Toplum artık o eski kahramanlıklar toplumu değildi, o eski inanç toplumu da değildi. Ortaçağ boyunca tüm yaşamı belirlemiş, her yerde ağırlığını duyurmuş olan bu iki kavramdan biri, onur kavramı, toprak soyluluğu düzeninin sarsılmasıyla ve yıkılmaya doğru gitmesiyle, öbürü de, inanç kavramı da din kurumunu ticaret alanı durumuna getirmiş olan kilisenin saygınlığını yitirmesiyle geri plana doğru çekilmeye yüz tuttu. Zaten Ortaçağ'ın ortalarından sonra sermayeci ilişkilerin yavaş yavaş koyulmasıyla özgürlükçülüğe doğru ya da özgürlükçü istemlerin gelişip yayılmasına doğru değişimler kendini gösterdi. Aziz Augustinus'dan Aziz Albertus'a ve Aziz Tommaso'ya uzanan gelişim çizgisinde dogmacılıktan bilimsel arayışa, gizemcilikten ve çilecilikten özgürlükçülüğe ve usçuluğa doğru gelişimler yaşandı. Bu çerçevede onur kavramı yaşamda gerilere itildi. Kahramanlık havasını körükleyenler feodallerdi, sahip oldukları

şeyi ellerinde tutabilmek için insanlarda kahramanlık duygularını ayakta tutmaya büyük gereksinimleri vardı. Kiliseye gelince, o da inanç ayakta durdukça ayakta duracaktı, kilise tüm besinini inançtan, daha doğrusu inanç sömürüsünden alıyordu. Feodalliğin dağılması onur kavramını gerilere iterken ulusallık kavramını öne çıkardı. Artık uluslar oluşuyor, ulusal değerler oluşuyor, ulusal diller konuşuluyordu. İnsanlar demek ki bundan böyle onur adına değil de ulusallık bilinci adına savaşacaklardı. Feodal düzenin yerini krallık ya da daha doğrusu mutlakyönetim düzeni, soyluluğun yerini de burjuva yaşam düzeni alıyordu yavaş yavaş.

XIV. yüzyıl ortalarından XV. yüzyıl ortalarına kadar sürmüş olan ve Yüz Yıl Savaşları olarak bilinen ve feodal düzen içinde başlayıp iki ulus arasındaki savaşlar olarak süren ve son bulan savaşlar bu dönüşüm döneminin başlıca siyasal olgusudur. Fransa'yla İngiltere arasında veraset savaşları olarak bilinen Yüz Yıl Savaşları gerçekte ulusal bütünleşme savaşları oldu. Bu savaşların sonunda İngiltere'de ve Fransa'da ulusçuluk bilinci yerleşti ve kökleşti. Bu iki yüzyıl, XIV. ve XV. yüzyıllar Avrupa için, özellikle Fransa için acılı iki yüzyıl olmuştur. Bu iki yüzyılı güçleştiren yalnızca Yüz Yıl Savaşları değildi, bu savaşlara bir de kara veba salgını eklenmişti (1348). Kara veba Doğu'dan gelmiş, İtalya üzerinden Fransa'ya geçmiş, insanların yarıya yakınını götürmüştü. O sırada Fransa iktisadi açıdan oldukça rahat bir dönemi yaşıyordu, Yüz Yıl Savaşlarının bile bir ölçüde bozabildiği bu rahatlığı kara veba büyük ölçüde sildi.[3]

Krallık feodalliğin ve kilisenin gücünü kırınca ya da elinde toplamaya başlayınca görkemli görünüşleriyle ve pırıltılı davranışlarıyla etkili olma sanatım artık tutturamaz olan toprak soyluları ve din ticaretiyle ün salmış kilise adamları

---

3 Jacques Madaule, **Histoire de la France I**, Gallimard, Paris 1943, s. 168.

eski düzeni korumak üzere var güçleriyle direnişe geçtiler. Krallık burjuvalarla işbirliği yaptığı için toprak soyluları da kilise adamları da büyük bir varlık gösteremediler ya da ancak bir çağın sonunu oynayabilecek kadar varlık gösterdiler. Tam anlamında büyük bir baskı gücü oluşturan mutlakyönetim sınıflar arasında ya da çeşitli toplum kesimleri arasında hiçbir çelişki, hiçbir terslik, hiçbir sorun yokmuşçasına karşıtlıkları dondurmayı büyük ölçüde başarıyordu. Bu da yeni düzene, sermayeci düzene geçişi kolaylaştırıyordu.

XV. yüzyılın bitimi Ortaçağ'ın da bitimidir. XV. ve XVI. yüzyıllar Geç Ortaçağ dönemi diye bilinir. Genel görünüm şudur: feodal düzen başaşağı olmuş, soylular etkinliklerini yitirmişler, kilise toplumsal ve siyasal yaşamdan elini çekmiş, doğaüstünün yerini doğa, insanüstünün yerini insan, inancın yerini yüzyıllardır unutulmuş olan merak ve öğrenme isteği almış. Rönesans'ın ve ona anlamını veren insancılık anlayışının doğuşu demektir bu. Bu sözlerimizden feodalliğin o dönemde tümüyle ortadan kaldırıldığı, kilise gücünün tam anlamında kırıldığı gibi bir sonuç çıkarmak yanlış olur. Feodal kalıntılar Fransa'da XVIII. yüzyılla birlikte sarsıntıları atlatıp yeniden toplumsal yaşama ağırlığını koymaya başlayacaktır.

Rönesans İtalya'da başladı ve İtalya Savaşları'yla Fransa'ya ve oradan bütün Avrupa'ya yayıldı. İtalya Savaşları sırasında Fransızlar özellikle Roma'dan tablolar, yontular, kitaplar getirdiler. François I, büyük italyan ressamlarının yapıtlarından bir koleksiyon oluşturdu, ayrıca ünlü italyan mimarlarına yeni anıtsal yapılar kurdurdu. Rönesans'ın İtalya'da başlayışı İtalyanların o zaman oldukça ileri bir uygarlık düzeyinde bulunan doğu toplumlarına yakın ve onlarla ilişkide olmalarına bağlanır. İtalya XI. yüzyıldan sonra Avrupa'nın iktisadi açıdan en güçlü ülkesi oldu. İtalyan gemicileri Avrupa'nın ürünlerini dış pazarlara taşıdılar. Dış ticaretin gelişmesi iç ticareti geliştirdi. Haçlı orduları silahlarını ve gemilerini İtalya'dan sağladılar. İtalyan gemicileri papanın Ku-

zey Afrika ülkeleriyle ticareti yasak etmesine aldırmadılar. Bu erken gelişim İtalya'yı kültür açısından da öne çıkardı. Ancak italyan kentleri bu üstünlüklerini uzun zaman koruyamadılar. İktisadi ve kültürel üstünlük bir zaman sonra Fransa ve İngiltere'ye geçti.

Ortaçağ yaşama yüz çevirmiş, hatta yaşamı aşağılamıştı. Bunda elbette din tüccarı kilise adamlarının payı büyük olmuştur. Gerçekte her din gibi hıristiyan dini de doğal olarak doğaüstünü doğaya, gökseli yersele üstün tutuyor, yaşadığımız dünyayı ölümsüzlükler dünyasının altında ikinci derecede önem taşıyan bir geçici şeyler dünyası sayıyordu. Dinin ticarete açık olan yanı da burasıdır: her zaman bazı şeyler karşılığında göksele giden yolu gösterecek insanlar bulunur. Dünya, kısacası, bir üst-dünya adına hor görülüyordu. Rönesans bu görüşü baştan aşağı değiştirdi: dünya hor görülesi bir şey değil sevilesi bir şeydi, yaşamı bir üst-dünya için değil kendisi için sevmek gerekirdi. Doğa güzel, yaşam doğru ve anlamlıydı. Yaşam bir özgürlük deneyi içinde güzele yönelmek demek olmalıydı. Yaşadığımız dünya bir güzellikler dünyasıydı. İşte bu anlayış sanat sevgisini ve sanat çabasını ön plana çıkarıyordu.

Rönesans dönemi kuru ve yineleyici skolastik düşüncenin sarsılmasıyla ve eskiçağ yapıtlarına dönülmesiyle belirgindir. İnsanlar eski yapıtları büyük bir tutkuyla okumaya, yorumlamaya koyulmuşlardı. Bu yapıtların tümü insan ve doğa sevgisini yücelten, insana varlıkta en önemli yeri veren yapıtlardı. Bu tutum gerçekte dindışı bir tutumdu, başlangıçta dine yan çizerken giderek dinin karşısında yer almaya başladı. Önemini iyice yitirmiş olan ve tarikatlar geliştirerek kendini yenilemeye çalışan kilise bunun karşısına çıktı. Böylece düşünce ve sanatta yenilikleri kapsayan Rönesans devinimiyle inançta yenilikleri kapsayan Reform devinimi aynı koşullarda oluştukları ya da aynı anadan doğdukları halde birbirinden iyice ayrı düşmek, hatta birbiriyle karşıtlaşmak durumunda kaldılar. Reform Rönesans'a karşı çıkıyor-

du artık. Ölçü tanımaz bir tutumla gelişen tanrıtanımazlığı kışkırtır görünen aşırı insan ve dünya sevgisini inancın denetlemesiydi bu.

Konuyu bir örnekle, Rabelais örneğiyle açıklamakta yarar vardır. Rabelais örneği elbette sıradan bir örnek değildir. Onda baştan sona rönesans ruhu yaşar. Rabelais Rönesans'ın özüdür sanki. Ünü yüzyıllarla daha da artan bu gerçekçi yazar din adamlığıyla işe başlamış, bir süre sonra din adamlığını bırakarak hekim ve yazar olarak çalışmayı yeğlemişti. Rabelais yazarlığa başladıktan bir süre sonra din engeline çarptı: Calvin doğrudan doğruya Rabelais'ye karşı bir tutum içine girdi. François I tarafından korunmasaydı Rabelais, belki de çok zorda kalır, hatta yakılabilirdi. O sırada Fransa'da ya katolik olup François I'in kanatları altına sığınmak ya protestan olup Calvin'in koruyuculuğunda yaşamak vardı. Bu iki kesimden birine yanaşmayanların durumu her zaman tehlikedeydi. François I öldükten sonra Rabelais'nin yayımcısı Dolet yakıldı, Rabelais de kolayı yolculuğa çıkmakta buldu.

Rönasans düşüncesi ya da kısaca insancılık Eskiçağ'm üç düşünce kaynağından, Stao felsefesinin usçuluğundan, Epikuos'un hazcılığından ve Pyrrhon'un kuşkuculuğundan beslenmiştir. Haz düşüncesi sanki ilk bakışta öbürlerinden daha belirleyici gibiydi. Canın ne istiyorsa onu yap, yaşamak hakkındır, üstelik ödevindir. Alabildiğine yaşa her şeyi, yaşanmadık hiç bir şey kalmasın. Doğa güzeldir, güzeli yaşamak doğaldır. Bir yaşam ustası olmalısın, bu yolda önüne çıkacak tüm engelleri aşmalı, tüm baskıları etkisiz bırakmalısın. Yaşamak haz duymaktır. Hazza ancak gereksiz yere konmuş kuralların dışına çıkmakla ulaşılır. Yaşamaya yönelen kişi hem ruhsal hazların hem bedensel hazların peşine gidecektir. Ruhsallığımız kadar bedenselliğimiz de yüceliğimizi kurar. İnsanın bu iki yanını, ruh yanıyla beden yanını birbirinden ayıramayız. Bedensel hazlar da ruhsal hazlar kadar değerlidirler. Rabelais'nin öğretisi buydu ve bütün bir rönesans düşüncesinin özünü açıklıyordu.

Daha önce de biraz belirttiğimiz gibi, rönesans düşüncesine dıştan en büyük katkıda bulunanlardan biri Fransa kralı François I'dir. Bu düşünceye ve sanata tutkun kral 1515'de tahta geçişiyle Fransa'da büyük bir kültür ve sanat koruyuculuğu dönemini başlattı. François I bu çabasında yalnız değildi, kendisine en büyük yardım kızkardeşinden, Navarra kraliçesi Angoulême'li Margarita'dan geliyordu. François I de, Angoulême'li Margarita da karşılarına çıkan birçok engeli, en başta skolastik düşünceden vazgeçmek istemeyen üniversite engelini yavaş yavaş aşarak Rönesans'ı Fransa'da yerleştirmek, sarayı da bir kültür merkezi durumuna getirmek gibi büyük bir çabaya girdiler ve bu çabalarında kısa zamanda başarıya ulaştılar.

Gerçekte sanat ve düşünce koruyuculuğu görevini bir süre sonra kraliçe Margarita daha büyük bir tutkuyla yürütmeye başladı, onun çalışmaları karşısında François I'inkiler azçok sönük kaldı. Kraliçe Margarita her yeteneğe saygılıydı. Bilginlere ve şairlere özellikle kanat gerdi. Önyargılardan bucak bucak kaçan, katıkafalılığa kesin bir tutumla karşı çıkan biriydi. Koruduğu yazarlar arasında onun gibi düşünmeyenler çoğunluktaydı. Yetenekleri korurken bir tek ölçüsü vardı: insanlık için yararlı olsun da kim olursa olsun. Bir çabası da iyiyi kötüden, değerli gibi görüneni değerliden ayırmaktı. Başarılarından çok yanılgılarını anlatır, başkalarından çok kendini eleştirirdi. İnsancılık çağının bu ünlü koruyucu meleğinde görülen nitelikler her insancıda görülmesi gereken niteliklerdi aslında. Kraliçe önyargılardan kaçındığı kadar dogmalardan da uzak duruyor, uzak yakın bütün düşüncelere açık olmayı her şeyin üstünde tutuyordu.

Daha gelişmiş bir insanlık için çaba gösteren herkesin yanındaydı o. Bu çabasında tam anlamında kuşkucuydu. Olumlu bir kuşkuculuktu kuşkuculuğu.İnsanlar Pyrrhon'un olumsuz ya da umutsuz kuşkuculuğundan yola çıkmış olsalar da yeni bir kuşkuculuk anlayışı geliştirdiler, eskisine taban tabana karşıt bir kuşkuculuktu bu, eskisi evrensele gi-

den yolu ne ölçüde kapatıyorsa yenisi bu yolu o ölçüde öngörüyordu. Düzmeceyi gerçeğinden ya da yanlışı doğrudan ayırmak için durmadan kuşkulanmak belki de her insancının birinci görevidir. O, olumlu kuşkuculuğu en güçlü ışık sayarak en kesin görünen, doğruluğu yadsınmaz gibi görünen şeylerin bile altını kurcalıyordu. Onda elbette insancı bir düşünürden çok insancı bir eylemcinin, insancılığı yaşamına uygulamış bir inançlının en belirgin örneğini buluruz.

İnsancı baktığı şeyden çok bakış açısıyla, bağlı olduğu öğretiden çok öğretiye bağlanış biçimiyle seçilir. İnsancılık, bir dünya görüşü olmaktan çok bir bakış biçimidir. Dünya görüşünüz ne olursa olsun insancı bir bakış açısına sahip olabilirsiniz. Öte yandan, bir dünya görüşüne ciddi bir biçimde sahip olmak gerçekte insancı bir bakış açısını gerektirir: her şeyde insanı ve yaşamı yüceltmek, insanı ve yaşamı her şeyde ya da evrensel düzeyde tutkuyla ve kuşkuyla aramak. Ürününün büyüklüğünden çok yönteminin etkililiğiyle değerlendirmelidir onu. Yöntemi her şeyde geçerli bir doğru bakış biçimine dayanır. Her şeyde öyle değil midir, en önemli şey doğru gidiş yolları bulmak değil midir? Büyük sonuçlara varmak ancak doğru gidiş yolları bulduktan sonra olabilirdi. Bunu bize en doğru ve ayrıntılı biçimde Descartes gösterecektir.

Bu bakış biçiminin gelişmesinde Aristoteles felsefesinin büyük katkısı olmuştur. Ortaçağ'ın acımasızca kötüye kullandığı ve bol keseden tükettiği Aristoteles'le XV. yüzyıl başlarında italyan insancılarının latinceye çevirdikleri Aristoteles yani gerçek Aristoteles arasında büyük bir ayrım vardır. Birinci Aristoteles dogmalar adına kullanılmış bir Aristoteles'dir, onunla ilgili bilgiler insanın kendi yalanlarına inanabilmek için bulduğu güzel bir dayanaktır, ikinci Aristoteles Eskiçağ Yunanistanı'mn siyasal çöküşü nedeniyle biten bir uygarlıkla birlikte erkenden toprağa gömülmüş olan yunan düşüncesinin en büyük doruğu, ileriye, yeniye, arayışa açık en büyük temsilcisidir. Yanlış olarak Skolastiğin tek sağ-

lam kaynağı diye değerlendirilen Aristoteles gerçekte insancı atılıma en büyük gücünü kazandırmıştır.

Böylece doğan insancı düşünce, Descartes çağını da bol bol besleyecek olan insancı düşünce özgür arayışa yönelik düşüncedir. İnsancı düşünce, bir başka deyişle, ileriye açık ve evrenseli öngören tam anlamında bir özgürlük düşüncesidir. Bilmek ve en üst düzeyde ya da en geniş çerçevede anlamak kaygısı vardır bu düşüncede: dünyayı tanımak, dünyadaki insanı tanımak, dünyayı en uygun biçimde yeniden düzenlemek. Her insancı düşüncenin başlıca kaygısı budur. Dünyayı daha yaşanır kılmak için insanın gücünü artırmak, insanın gücünü artırmak için dünyayı daha yaşanır kılmak: insanla dünyayı dünyayla insanı yüceltmek. Bu çerçevede her insancı neredeyse bir düşünce oburudur, doğruyu her kaynakta arayıp bulmaya çalışır, bu yüzden özellikle eski kaynaklara yönelir.

İnsancılık insana sonsuz güvenle belirgindir, böyle olmakla her şeyden önce bir ahlak anlayışıdır. Hem kültüre ya da kitaplardaki bilgiye hem de yaşama yönelmiş bir öğrenme tutkusu olarak insancılık üstün bir yaşama doğru aralıksız bir yönelişi öngörür, bu anlamda toplumu da bireyi de yükümler. O insanın keşfine yönelmiş bir çaba, insan ilişkilerinin yetkinleşmesi için ortaya konulmuş gerçek bir atılımdır. Bu yanıyla geniş çerçeveli bir kültür devinimidir, bir tür adanmadır, insan ve dünya bilgisini her şeyin üstünde önemser, bir ahlak ve hatta bir siyasettir, insanı evrensele bağlarken klasik eğilimin temellerini atar. İnsancı kendinde bütün bir dünyayı bulan ve onu gerektiğinde yeniden kuran kişidir. İnsancılık bir soyun ya da bir ırkın değil bütün bir insanlığın sorunudur, bir insanlık ülküsüdür.

İnsancı düşüncede her şey insanın mutluluğunu tasarlamaya, ama gelişigüzel bir biçimde değil, ustaca, akıllıca, bilinçle, bilimle tasarlamaya, sanatla, etkililikle tasarlamaya adanmıştır. Burada insanın yaratıcı özgürlüğü, insan karşısında ve insanın yapıtları karşısında dürüst ve yaratıcı tutu-

mu sözkonusudur. Bunun bir bakış biçimi, olsa olsa bir yöntem olduğu, bir öğreti olmadığı açıkça görülüyor. Bu bakış biçimi, gelişe gelişe, felsefe tarihinin değilse de düşünce tarihinin önemli bir kilometre taşını, Montaigne'i yaratacaktır.

İnsancıları Descartes'a bağlayan bir köprü, hatta en sağlam köprü diye de alınmalıdır Montaigne. Ürünü gerçek anlamda bir düşünce ürünüdür, sanatla felsefe arasında yer alır. Ürününün başlıca özelliği dağınıklığıdır elbet, bölük pörçüklüğüdür, bu da onu felsefeden uzaklaştıran, belki bir anlamda sanata yaklaştıran bir özelliktir. Montaigne'i insancılara bağlayan ya da insancı kılan en önemli şey kuşkuculuğudur. Belirlemelerinde hep olumluya yönelen bir kesinlik buluruz, bu kesinliğin altında kuşku dinmez bir tedirginlik gibi ya da bir nabız gibi duyurur kendini. İç karışıklıklarla yarılmış, parçalanmış bir ortamın barış dilekçisidir Montaigne. Onu okumak kuşkuyla yüz yüze gelmektir. Yazdıklarıyla ilk bakışta kuşkucu görünmese de en azından bizi kuşkucu kılar. Dünyayı adam edecek tek şey kuşkudur onun için. Tanrı gibi tam anlamında yetkin olmayan insan doğruya ulaşmak yolunda kuşkudan başka neye bel bağlayabilir? Kuşkunun olduğu yerde sağduyu ve barış olacaktır.

Kendi kendinin adamıdır o, kendi dünyasına kapanıp kalmıştır. Dostları vardır ama ne olursa olsun en çok kendisiyle hoşnuttur. Dinginliğe, esenliğe tutkundur. Bu şeylere de özgürlük deneyi içinde varabileceğine ya da daha genel olarak varılabileceğine inanır. Dinginlik de esenlik de bizi bağımlayan nesneler karşısında bağımsız bir tutum almayı becerdiğimiz zaman gelecektir. Gerçek bağımsızlığı sağlayan şeylerden başlıcası ölüm düşüncesi karşısında sarsılmamayı öğrenmektir. Ölümü tınmadınız mı yaşamayı becerdiniz demektir. Ölüme alışmak yaşamaya alışmanın başlıca koşuludur. Ölümü kafamızda yendiğimiz zaman yaşamı kazanırız. Ölümü yenmek ölümü umursamamak demektir. Ölümü böylece alteden insan, karşısında bundan böyle en büyük düş-

man olarak ölümü değil acıyı bulacaktır. İnsan için önemli şeylerden biri de acıdan kaçmayı bilmektir. Acının üstüne çıkmaktır bu belki de, acıyı yoketmek elimizde olmadığına göre. Bağımsız olmayı, bir de ölümü yenip acıdan sıyrılmayı bildik mi tamamdır, yaşamı kurtarmışızdır. Düşünürün ölümle ve acıyla ilgili bu görüşleri bir geç zaman Stoa'cısının görüşleri olarak değerlendirilebilir.

Demek ki insancıların usçu bakış açısı ve hazcı ahlakı burada daha da temellendirilmiş, geniş çaplı bir yaşam felsefesine götürülmüş olarak çıkar karşımıza. Böylece Montaigne kendinden önceki insancılara göre daha köklü bir biçimde anlar ve daha köklü bir biçimde temellendirir insancılığı. Onu Descartes'a bağlayan ya da Descartes'ı ona yaklaştıran şey her ikisinde de bir **ben** temelinin belirleyici olması, **ben**'den evrensele giden açılımların öngörüldüğü bir bakış açısının özü oluşturmasıdır. Bu da bize yeni düşüncenin, Yeniçağ'la gelen bireyci ve özgürlükçü düşüncenin her anlamda dinselliğin dogmacı çemberlerini kırmaya yönelik bir düşünce olduğunu gösterir. Bireyin öne geçmeye başladığı yerde **ben**'in temeli oluşturacak kadar belirleyici olması doğaldır.

İnsancılar bir öğreti geliştirmek telaşında değillerdir, onlar insancılığı bir düşünce biçimi olarak benimserler ve ona göre yapıtlar verirler. İnsancılık Montaigne'de bir öğreti olmasa da bir bakış biçimidir. Ne var ki getirdiği ahlak öbür insancılarda da olduğu gibi hıristiyan ahlakına karşı bir ahlaktır. Epikuros'çu ahlak hıristiyan ahlakına taban tabana karşıttır. Gerçekte hıristiyanlığa karşı olan şey insancılığın ta kendisi değil midir? Bununla birlikte Montaigne'in Descartes'a geçiş yeri olurken yenilikçi bir yazar olmadığını, tersine yeniliklere kapalı bir yazar olduğunu unutmamamız gerekiyor. İstediği dünya düzenli bir dünyadır, dingin bir dünya, barış dolu bir dünyadır, ama bir çatışkılar dünyası değildir, yenilikler adına parçalanmış bir dünya hiç değildir. Her yeni şey barış için bir tehlike gibi görünür ona. Önemi, alı-

şılmış düşünce biçimini çatır çatır kırmış olmasından, inancın yerine kuşkuyu koymuş olmasından, yenilikçi olmasa da yeniye hizmet etmiş olmasından gelir.

XVII. yüzyılı yaratanlar arasında elbette adı vardır, belki de adı en başa yazılmalıdır. Dizgeci ve derinlikli, yöntemli ve köktenci bir düşünce olan XVII. yüzyıl düşüncesi onun dizgesiz düşüncesinden bol bol beslendi. Descartes'çı usçuluk Montaigne'in anlayışında gücül olarak bulunur dersek aşırıya kaçmış olur muyuz? Hangi düşüncenin hangi düşünceyi hangi noktada ve hangi ölçülerde etkilemiş olduğunu elbette kesin bir dille söyleyemeyiz, ama XVI. yüzyıl insancılığının XVII. yüzyıl usçuluğunu etkilediği, hatta hazırladığı kesindir. Descartes'ı etkileyen ister Montaigne olsun ister Montaigne'i de yaratan düşünceler olsun, Montaigne düşüncesi Descartes'çı düşüncenin tohumu ya da ilk açıklaması ya da ilk örneği gibi durur. Descartes'ın yenilikçi uzlaşmazcılığı ya da kısaca köktenciliği Montaigne'in uzlaşmaz barışçılığından çok şey almış gibidir. Ayrıca Descartes'ın kuşkuculuğunda tüm insancıların özellikle de Montaigne'in kuşkuculuğuna benzer özellikler vardır: her iki kuşkuculuk da gerçekte olumlu kuşkuculuktur, insanı insan yapan şeyleri evrensel düzeyde aramaya yarar.

XVI. yüzyıl mutlakyönetime geçiş dönemiydi, bu dönem toplum ve siyaset açısından çok sarsıntılı oldu. Öte yandan XVI. yüzyıl yeni değerlerin kurulması dönemiydi, bu yüzden köktenci ve bütünleyici olmaktan uzak kaldı. XVII. yüzyıl mutlakyönetimin yerleşmesi dönemidir. Montaigne'in özlediği barış XVII. yüzyılda az da olsa gerçekleşmiştir. XVI. yüzyılın dağınık görünümü yanında XVII. yüzyılın düzenli görünümü, yasacı ve kuralcı görünümü bir karşıtlık ortaya koyar. Mutlakyönetim büyük bir başarı kazanmış, gücünü kesin bir biçimde benimsetmişti. Din kavgaları da epeyce yatışmıştı, protestanlar katoliklerin varlığına, katolikler protestanların varlığına alışmış gibiydiler. Krallık en büyük gücü temsil ediyordu.

Bu arada dilde çok önemli gelişmeler oldu. Rönesans insancıları fransız dilinin gelişmesi için çok çalışmışlardı. Ancak bu çalışmanın her zaman çok iyi düzenlenmiş bir çalışma olduğu söylenemez. Latinceden fransızcaya geçiş döneminde yazarların dile yeni sözcükler ekleme çabaları azçok gelişigüzel bir çaba olmuştur. Ulusal dillerin gelişimi başlangıçta doğal olarak kargaşık bir görünüm ortaya koymuştur. Bu gelişimde kuruluş ne kadar düzensizse sonraki dönemler belli bir tutarlılıkla hatta yerleşmekte olan kurallardan ötürü bir dizgesellikle belirgin olacaktır. Gerçekte fransızca epeyce yoksul bir dildi, bu yüzden latince değil de fransızca yazmak isteyen yazarlar büyük güçlük çekmekteydiler. Gelişmiş bir fikri fransızca anlatmak zordu. İlk insancılar bu yeni yeni serpilmeye başlayan dile akıllarına estiği gibi sözcükler eklemeye, başka dillerden sözcükler taşımaya başladılar. Böylece karışık bir dil çıktı ortaya. Bu gidişi eleştirerek dilin arınmasına katkıda bulunmak görevini Malherbe üstlenmiştir.

Malherbe bütün bir fransız dilini yeniden gözden geçirerek onu kötü katışıklarından ayıklamaya çalıştı ve bu çalışmasıyla son derece etkili oldu. Bir önceki yüzyılın kattığı ve kullanımı olmayan sözcüklerin tümünü attı. Dili halkın diline yaklaştırmak, daha doğrusu halkın kullandığı sözcükleri ve halkın anlatımını temel alarak dili usa uygun bir biçimde geliştirmek istiyordu. Bu yolda çok şeyler yaptı. Ne var ki ölümünden yedi yıl sonra kurulan (1635) Fransız Akademisi dilin halk dili çizgisinde gelişmesini benimsemedi, bir seçkinler dili tasarısının peşine düştü, çalışmalarını bu yönde yaptı, böylece gelişmekte olan dil halk dilinden uzaklaştırılmış oldu. Ne var ki fransız dili hem XVI. yüzyıldaki öncü çalışmalarla hem XVII. yüzyıldaki tutarlı çabalarla büyük bir gelişim gösterdi ve zengin bir dil niteliği kazandı. Descartes bu zenginliğin ilk kalıtçılarındandır.

Bundan böyle en büyük anlatımını Descartes'da bulan bir usçuluk, usla doğruyu bulma atılımı başlayacaktır. XVII.

yüzyıl insanları doğrular ortaya koyma yolunda en köktenci tutumları aldılar: usa uygun olan ve apaçık olan birinci derecede önemseniyordu artık. Bu elbette çağın istekleri gereğiydi, ama Descartes'ın benimsettiği bir tutumdu biraz da. Bu çağ, us çağı olduğu kadar doğanın güçlerine, doğanın yüzyıllardır önemsenmemiş güçlülüğüne inanma çağıdır. Dilde ve düşüncede kendini gösteren bu değişim büyük klasik yazarların yetişmesiyle çiçeklendi. Eski yunan ve latin yapıtlarının incelenmesiyle başlayan ve yer yer öykünmecilik düzeyini aşamayan atılım sonunda özgün olanı, kendinin olanı yarattı. Ünlü filozof Descartes, ünlü tiyatro yazarı Corneille, ünlü düşünür Pascal, ünlü özdeyişler yazarı La Rochefoucauld, ünlü güldürü yazarı Molière, ünlü tiyatro yazarı Racine bu çağın büyük adlarıdırlar.

Descartes işte böyle bir gelişim çağının bilgi ve arayış dolu havasında yetişti ve skolastik düşünceye tepki olmakla işe başladı. O sırada aynı tepkiyi gösteren ya da göstermeye çalışan başka düşünürler de vardı, ancak onların ürünleri başlıbaşına bir felsefe kurma yetkinliğine kavuşamamışlardı, herbirinde kurulmakta olan bir çağın anlamını ortaya koyma çabası seziliyordu. Hemen hepsi mekanikçi olan ve Aristoteles felsefesini eleştirmekle işe başlayan, böylece Aristoteles'i temel alarak gelişmiş bir önceki felsefeyi, skolastik felsefeyi kökten çürütmek isteyen bu anlayışlar köklü bir felsefi açıklama getirmekten çok uzaktılar, herbirinde Demokritos'un ve Epikuros'un[4] yeni bir yorumuna ulaşma ça-

---

4 Demokritos (460-400), yunan filozofu. Abdera okulunu 500'e doğru kurmuş olan Leukippos'un çömeziydi ve sözkonusu okulun başlıca temsilcisi oldu. Atomculuk anlayışının önde gelen adı da Demokritos'tur. (Bu anlayışın öbür temsilcileri Empedokles ve Anaksagoras'tır.) Demokritos'a göre varlık değişik atomlardan meydana gelmiştir. Bu anlayış Ionia filozoflarının duyumculuğuyla Elea filozoflarının usculuğuna ılımlı, uzlaştırıcı bir yorum getiriyordu. Böylece Elea'lı Parmenides'in Bir Varlık'ı birçok varlık oluyordu. Atomlar çok küçük varlıklardı ve birbirlerinden boşluklarla ayrılıyorlardı, bu da devinimi olanaklı kılıyordu.

bası görülüyordu. Bu kişilerin en önemlisi elbette Galileo Galilei'dir (1564-1642). Galilei gökbilimde Copernicus dizgesine bağlıydı, bu yüzden ölüm cezasına çarptırıldı (1633) ve görüşlerinde direnmediği için bağışlandı. Galileo Galilei evrensel mekanikliği ileri sürer. (Bu anlayışı Descartes da benimseyecektir.) O, filozoftan çok bilimci, kuramcıdan çok uygulamacıdır. "Şeylerin ne olduğu üzerine bir şey söylemedi. Kanıtlayarak gösterdiği şey, matematiğin doğa dediğimiz kitabı üçgenleriyle, daireleriyle, geometrik biçimleriyle çözebilecek tek dil olduğudur. Varlıkların doğasından çok bu çözümleme yöntemiyle ilgilendi; 'birleştirici yöntem', çekim yasalarında ortaya koyduğu formüller gibi, birçok gözlemlenmiş olguyu bir tek formülde birleştirir, 'ayrıştırıcı yöntem', yasalardan bir dizi olguyu çıkarmaya olanak verir. (...) Öte yandan bu yöntemler olguların tamuyor ölçümüyle olasıdır ve yasaları bulmak sözkonusu olduğu zaman yalnızca deneyin sayısal verileri önemlidir. Galilei böylece ölçülebilir olanı tek doğru gerçeklik olarak belirler: onda Demokritos'un fikirlerini canlanmış buluruz, renk ve koku gibi duyulur nitelikler şeylerde bulunmazlar, çünkü şeyler kendilerini onlarsız ortaya koyabilir; ses, ısı, ruhun dışında, devinimin kiplerinden başka bir şey değildirler."[5]

Aristoteles'e karşı olan bu atomcu görüşler Fransa'da XVII. yüzyıl başlarında çok yaygınlaştı. Zamanın başlıca atomcuları Sebastian Basson, Claude Bérigard, Jean Magnien, Pierre Gassendi'dir.[6]

- **Epikuros** (341-270), yunan filozofu. Hazcılık adı verilen ahlak anlayışı ile anılır. Derinliksiz bir filozoftu ve Demokritos'un felsefesini yinelemekten öteye geçemedi. Rönesans'ın genel ahlak anlayışı onun pagan ahlakına yakındır: her iyinin kökeni hazdadır, insan için en yüce iyi hazzın kendisidir.

5 Emile Bréhier, **Historire de la philosopie**, P.U.F., cilt II, fasikül I, Paris 1968, s. 10.

6 a. g. y., s. 12.

Bu adların en önemlisi elbette Pierre Gassendi'dir (1592-1655). Pierre Gassendi, Digne piskoposuydu. Galilei'nin hayranıydı. Galilei'yle mektuplaştığı, Galilei cezaya çarptırılınca onu yüreklendirdiği biliniyor. Atomculuk anlayışına ruhçuluk anlayışını eklemiştir. Böylece atomculukla hıristiyanlığı bağdaştırmaya çalışmıştır. Descartes'a karşıydı, her şeyden önce Descartes'ın Tanrı kavrayışı ona yeterli görünmüyordu. İnsanda aşkın bir ruhun bulunduğuna ve yaratıcı bir Tanrı'nın varlığına inanıyordu. Sonra Descartes'm doğuştan fikirler anlayışına da katılmıyordu. Descartes gibi mekanikçiydi ama, onun kesiksiz uzam kavrayışına da karşıydı. Boşluğun olduğuna inanıyordu. Atomculuğunda hiç de özgün bir yan yoktu.

XVII. yüzyılın büyük felsefe devinimlerinden önce ortaya çıkan ve eskiçağ atomculuğunu yeni bir yoruma tutarak mekanikçi bir anlayış geliştirmeye yönelen bu küçük felsefe devinimlerinin bugün ancak felsefe tarihi açısından bir değeri olabilir, bunlar hemen hemen unutulmuş devinimlerdir. Çünkü bunlar olumlu düşünceye geçiş açısından birer yenilikçi atılım olarak değerlendirilseler de getirdikleri şeyin sınırlı, parçalı ve yüzeysel oluşu onları pek de önemli olmayan bir yere, ikincil bir yere yerleştirmiştir. Bu devinimlerin ardından gelen büyük ve köktenci felsefeler dizgeci olmayı birinci derecede benimseyen bütünleyici tutumlarıyla düşünce tarihinin başlıca felsefeleri oldular. Dizgecilik kaygısı felsefede köktencilikle, kapsayıcılıkla, düzen anlayışıyla kurulur. Dizgeci felsefeler sarsılmazlığı gösterilmiş bir temel üzerinde tüm evrensel sorunları teker teker ve belli bir düzen içinde ele alarak işlerler. Onların kaygısı yaşamın ya da düşüncenin şu ya da bu yanma bir yorum getirmek değil, yaşama, düşünceye kökten açıklamalar getirmektir.

XVII. yüzyılın büyük filozofları felsefeyi teknik anlatıma boğulmuş yineleyici düşünceden uzaklaştırarak olumlu düşünceye, bir başka deyişle yaşama yaklaştırdılar. Felsefe

onların elinde açıkseçik olan, kolay anlaşılır olan, kılı kırk yaran ve çalakalem yorumlardan kaçan ciddi bir uğraş oldu, böylece felsefe pagan düşüncesinde kazanmış olduğu ilk gerçek atılımı, ilk dizgeci atılımı nice sonra yeniden benimsedi. Böylece felsefe, bir kere daha, dar çevrelerin uğraşı olmaktan çıktı, yaşama yöneldi ve yaygınlaştı. Artık felsefeyi okullar değil de herbiri yaşamda etkin bir yer almış olan filozoflar geliştiriyordu. Bu dönemde büyük atılımın resmi çevreler dışından gelmiş olması önemlidir.Yeni felsefenin dışa açılma, insanlara ulaşma isteği örneğin Descartes'ın **Principes de la philosophie**'sinin başlarında roman kadar kolay anlaşılır şeyler yazmak isteği olarak belirir. Okullar çevresinden gelmemiş olan bu adamlar okul anlayışına belki de hiç uygun düşmeyecek bir anlatımla ve okullardaki öğretmenlerin yaşamına pek benzemeyen etkin ve devingen bir yaşam içinde ürünlerini verirken felsefeyi herkesin alanı durumuna getirdiler.

Descartes ne kadar kendi başına yaşamış olsa da bilgilerini yaşamın içinden derleyen, felsefesini yaşamla içli dışlı kuran bir filozoftur (bunu ileride daha açık olarak göreceğiz). Öbür büyük filozoflar da yaşamla içli dışlıydılar. Bacon, Elizabeth'in sarayında danışmanlık yapıyordu, bu arada parlamento üyesi oldu, James I zamanında daha da ilerledi. Hobbes, resmi görevler almıştı, durmadan yolculuğa çıkıyordu. Spinoza, Amsterdam sinagogunca afaroz edilmişti, güç ama bağımsız bir yaşam sürdürüyordu, Heidelberg üniversitesinde profesör olması için yapılan öneriyi geri çevirdi, gözlükçülük yaparak yaşamını sürdürdü. Leibniz siyasal görevleri ve büyük siyasal tasarıları olan bir kişiydi, bu tasarılarını gerçekleştirebilmek için üst düzeyde görüşmeler yapmak üzere sık sık yolculuk yaptı. Locke da siyasal görevleri olan etkin bir kişiydi. Kısacası, yeni felsefe atılımı olumlu düşünceyi getirirken felsefenin ve filozofun yaşamla bağlarını da yeniledi.

Felsefenin yaşamla bağı yüzyıllardır kopmuş bulunuyor-

du. Bu bağın tam anlamında kopmuş olduğunu görebilmek için tüm Ortaçağ boyunca etkin olmuş olan skolastik düşünceye bir göz atmakta yarar vardır. Zaten Descartes da tüm eleştirisini bu felsefeye, skolastik felsefeye yöneltir. İleride Leibniz bu acı eleştiriye katılmayacak, Descartes'a saygı duyduğu gibi skolastiklere de saygı duyacak ve skolastikleri Descartes'a karşı savunacaktır. Şimdi felsefenin Aristoteles'ten skolastiklere kadarki gelişimini kısaca gözden geçirelim.

M. Ö. IV. yüzyılda yunan filozofu Aristoteles gerçekçi ve oldukça bütünlüklü bir felsefe kurmuş, böylece Platon'dan sonra ikinci büyük **dizge filozofu** olma niteliğini kazanırken yunan felsefesini doruk noktasına ulaştırmıştı. İç savaşlarla sarsılan ve sömürgecilikten kazandığı zenginlikleri uzun zaman koruyamayarak yıkılıp giden Yunanistan'la birlikte felsefe de büyük bir bunalıma düşmüştü. Aristoteles elbette felsefeye çok şey getirmişti. Her şeyden önce insan zihninin soyutlayıcı gücünü göstermiş, onun bilime ulaşmak yolunda ne gibi olanakları olduğunu araştırmıştı. Bilimin yasalara ulaşmakta ve yasaları değerlendirmekte kullandığı iki büyük yöntemi, **tümevarım** yöntemiyle **tümdengelim** yöntemini ortaya koymuştu.

Ona felsefe tarihinin ilk iki dizgeci filazofundan biri dediğimiz gibi ilk olumcu filozofu da diyebiliriz. Her şeyden önce fizik dünyaya, evrene açılıyor, tüm bilgilerin kaynağı olarak dış dünyayı, bilgiye varma gücü olarak da soyutlayıcı zihnimizi gösteriyordu. İnsan zihninin işleyiş biçimlerini ortaya koyan mantığı, metafiziği kadar, hatta metafiziğinden de çok etkili olmuştur. Bilgileri Batı'da da Doğu'da da yayıldı, bir süre sonra etkin biçimde yalnızca Doğu'da ilgi çekti. Suriyeliler onu tüm arap dünyasına ulaştırmışlardı. XII. ve XIII. yüzyıllarda Doğu'dan Batı'ya girdi yeniden. Batı'da metafiziği ve mantığı, özellikle mantığı hıristiyan inancının temellendirilmesinde kullanıldı. Gerçekte tam anlamında bir kullanılmaydı bu. Çünkü hıristiyan filozofları

Aristoteles'den giderek felsefe yapmaya yani Aristoteles felsefesini geliştirmeye değil de, Aristoteles'den giderek hıristiyan inancını doğrulamaya çalışıyorlardı.

Aristoteles'den sonra felsefe Batı'da tam anlamında bir çöküş dönemi yaşadı. Ahlak anlayışlarıyla bugün de ilgi çeken Stoa'cılar felsefeye bilgi kuramı açısından pek bir şey getirmemişlerdi. Onların önemi bireye verdikleri değerden ve bireyi toplum içinde etkin ve sorumlu bir varlık olarak belirleyişlerinden gelir. Onlar Eskiçağ'ı Fransız Devrimi'ne bağlayan uzun çizgi üstünde insanı haklarıyla ve ödevleriyle ele alan düşüncenin temellerini attılar ya da kurucuları oldular. Epikuros'çuluğa gelince, Epikuros'çuluk maddeci bir anlayış olarak ne kadar önemli olsa da Demokritos atomculuğunun hiç de özgün olmayan bir yorumundan başka bir şey değildir. Epikuros'çuluk getirdiği ahlak önerileriyle ilgi çekmiştir. Onda hem acılara katlanmayı hem de yaşamdan hazlar derlemeyi becerebilen mutlu insan tipinin önerilişi vardır. Pyrrhon'un olumsuz kuşkuculuğu sarsılmaz kesin doğruların varlığını yadsırken sofistlerin kötümserlik tablosuna benzer bir kötümserlik tablosu çizmiştir. Plotinos'un III. yüzyıldaki yeni-Platon'cu tutumu hiç de özgün bir tutum değildi, Aristoteles dizgesinin de çok altında kalıyordu. Buna karşılık tektanrıcı ya da özellikle hristiyan inancına uygun gizemci içeriğiyle öne geçiyordu. Daha sonra çiçeklenen hıristiyan felsefelerine gelince, bu felsefelerin önemi hıristiyan inancına sıkı sıkıya bağlı felsefe adamlarının çabalarıyla abartılmıştır. IV. yüzyılın ikinci yarısıyla V. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış olan aziz Augustinus Tanrı'yı tek ölümsüz Doğru ve varlıklar sıradüzeninin tek kaynağı sayıyor, felsefesinde bunu temellendirmeye çalışıyordu. Bu ölümsüz Doğru yaratıcı bir doğruydu, düzenin bilinçli ve kayırıcı kaynağını oluşturuyordu. İnsan ruhu da bedensel olmayan bir tözdü. Aziz Augustinus'un felsefesi Platon'cu bir felsefeydi, bilgide aşağıdan yukarıya doğru yükselişi, Tanrı'ya gizemli bir yönelişi öneriyordu.

XIII. yüzyıl skolastik düşüncenin gelişmesiyle birlikte Tommaso'cu felsefenin kuruluşunu getirir. Aziz Tommaso elbette skolastik felsefenin en önde gelen adıdır. Bu yüzyıl aynı zamanda üniversitelerin kurulmasıyla, daha doğrusu din okullarının üniversite durumuna gelmesiyle, bir de Aristoteles'in artan etkisiyle belirgindir. XIII. yüzyıl başlarında din okullarından bazılarının üniversiteye dönüşmesiyle yüksek düzeyde daha köklü bir eğitime geçildi. Bugün Avrupa'da dünyaca ünlü üniversitelerin çoğu XIII. yüzyılda kurulmuştur. Aristoteles'in artan etkisine gelince, gerçekten bu etki bu yüzyılda hem daha güçlü hem daha doğru bir etki olmaya başladı. Avrupalılar Aristoteles'i bazı mantık kitaplarından tanıyorlardı. Hem haçlı seferleri hem İspanya'daki Araplarla ilişkiler Doğu'da daha güçlü ve özüne daha uygun bir etki yaratmış olan Aristoteles'i Batı'ya yeniden getirdi.

Doğu filozofları Aristoteles'i yorumlamakla uğraşıyorlar, onu inancı temellendirmede bir çıkış noktası, bir yol gösterici olarak belirliyorlardı. Örneğin X. yüzyıl sonlarıyla XI. yüzyıl başlarında yaşamış olan Gazali, gizemci felsefesini **İhya** adlı başyapıtında açıklarken büyük ölçüde Aristoteles'in yöntemlerini kullanır. Amacı inançla usu birleştirmek ya da daha doğrusu inancın ussal açıklamasına yükselmektir. XII. yüzyıl filozofu İbni Rüşd de çok değerli bir Aristoteles yorumcusu olarak bilinir. Gazali'nin çağdaşı İbni Sina, Platon'la Aristoteles'i bağdaştırmaya çalışmıştır. Görüldüğü gibi bu doğu filozofları Aristoteles'i biliyorlar, felsefelerini bu felsefeye dayandırmaya çalışıyorlardı. XII. yüzyıl sonlarında Toledo'da Aristoteles'in ilk çevirisi yapılınca Avrupa Aristoteles'e ciddi olarak yönelmiş oldu.

XII. yüzyılda felsefede Aquinolu Tommaso etkin oldu. Aziz Augustinus hıristiyan inancını temellendirirken Platon'cu bir yöntem kullanmıştı: Tanrı'ya yöneliş iç dünya deneyiyle olabilirdi, nesneler dünyasından tanrısal dünyaya adım adım bir yükselişle Tanrı'ya yaklaşılabilirdi, bu yükseliş ustan çok gönlün yükümlendiği ya da üstlenebileceği bir

yükseliş olmalıydı. Oysa Aquino'lu Tommaso usçudur, Aristoteles'çidir. Dinler gönülden çok usla temellendirildiklerinde inandırıcı olurlar, gizemcilik inancın bütün bir yükünü taşıyamaz. Ayrıca Ortaçağ'ın sonlarında yaşam koşulları iyiden iyiye değişmiş, dinin koyu baskıcı döneminden, Aziz Augustinus düşüncesinin egemen olduğu dönemden Rönesans'ın eşiğine, özgürlükçü düşüncelerin filizlendiği zamanlara gelinmiştir. Bu yeni zamanlarda dinselliğin gönülden çok usa dayanması doğaldır.

Aquino'lu Tommaso, Napoli yakınlarında doğmuştu. Henri IV'ün kuzeniydi. Genç yaşta manastıra girdi ve Albert le Grand'ın ya da Büyük Albertus'un öğrencisi oldu, onunla hıristiyanlaştırılmış Aristoteles'çilik üzerine uzun uzun çalıştı. Aristoteles'in başlıca yapıtları için geniş yorumlar yazmış ve pekçok yapıt bırakmış olan Aziz Tommaso Aristoteles'in değişik bir örneğinden başka bir şey değildir. Aziz Tommaso daha çok hıristiyanlığın Aristoteles'i olmaya çalıştı. Gerçek Aristoteles pagan yanıyla olmaktan çok doğalcı yanıyla hıristiyan düşüncesine ters düşerdi. XIII. yüzyıl başlarında çevirisi yapılmaya başlanan Aristoteles birçok dinci çevreden tepki görmüş, hatta Aristoteles'in okunması ve okutulması bazı yerlerde yasaklanmıştı.

Dincilerin tuttuğu Aristoteles, özelllikle Aziz Tommaso'nun Aristoteles'i içine inanç katılmış ve azçok değiştirilmiş bir Aristoteles olmakla gerçek Aristoteles'den oldukça uzaktı. Pagan Aristoteles'in tehlikelerine karşı bazı çevreler, özellikle Paris din çevreleri Aristoteles'in yerine onun müslüman yorumcusu İbni Rüşd'ü koymaya çalışıyorlardı. Ne olursa olsun, XIII. yüzyılda hıristiyancı Aristoteles'çilik öne çıkmıştır. XI. yüzyılda Aziz Anselmus'un Aziz Augustinus'a yakın olan ve inancı tüm bilimlerin ve felsefenin kayanağı sayan felsefesi de sınırlı bir etki yaratınca, usçu dinci tutum XIII. yüzyılda birden öne geçti.

Aziz Tommaso elbette Aristoteles felsefesinin en doğrulanamaz ve en eskimiş yanını aldı. Zaten eskimiş bir Aris-

toteles, bilinmesi ama yeniden etkin bir biçimde yaşatılmaması gereken bir Aristoteles vardı ortada. Avrupa insanının Aristoteles'e Aristoteles'den on altı yüzyıl sonra vermiş olduğu bu önem insanlığın uzun bir süre hiç değilse düşünce dünyasında ama büyük bir olasılıkla her alanda devrim sayılabilecek çok önemli değişimler yaratamamış olduğunu göstermek bakımından önemlidir. Aziz Tommaso da Aristoteles gibi "Her şey doğal olarak kendi yetkinliğini arzular" derken sonuçsal ya da ereksel nedeni felsefeye yeniden getirmek istiyordu. "Başlangıçla bitişi birleştiren dairesel devinim en yetkin devinimidir" derken de her şeyin dönüp dolaşıp başladığı yerde biteceğini benimseyen düşünceyi önermiş oluyordu. Ortaçağ okulları bu düşünceleri geliştirirken son derece verimsiz bir öğretim düzeni uygulamaktaydılar. Bu eğitim düzeninde her şey Aristoteles'in düşünce yöntemlerini kullanarak bilinenden sonuçlar çıkarmaya ya da bilineni yinelemeye dayanıyordu. Gerçekte mantık tek başına hiçbir şey değildir. Aristoteles de kendi mantığını her kapıyı açacak sihirli bir anahtar ya da basit bir maymuncuk gibi değerlendirmemiştir. Mantığa aşırı önem verdiğimiz zaman düşünce kısırlaşmaya başlar ve ileri biçimlerinde söz oyunlarına indirgenir. Ortaçağ düşünürleri bir bilinenden bir bilinmeyeni çıkarmak için, daha geniş kapsamlı bir bilinenden, daha evrensel bir bilinenden daha dar kapsamlı bir bilinmeyeni, daha az evrensel bir bilinmeyeni çıkarmak için Aristoteles'in tasım yöntemlerini kullanırken elbette çok bir şey yapmış olmuyorlardı. Ortaçağ'da eğitim buna bağlı olarak tartışmadan çok ezbere dayanıyordu. Sonucu önceden bilinen tartışmaların insana kazandıracağı çok bir şey olmamalı. O zamanın okullarında daha çok metin açıklamalarına ve metin yorumlamalarına önem veriliyordu. Ne var ki bu açıklamalar ve bu yorumlamalar, çok kesinlikli bir tutumla, hıristiyan dogmalarını geliştirici bir biçimde önceden saptanmış bazı doğruların belirleyiciliğinde gerçekleştirilmekteydi. Gene de skolastik düşünce felsefe tarihinde

çok önemli bir aşama noktası oluşturur.[7]

Descartes'ı yaratan, Descartes'ı Descartes yapan ve Descartes'ın da büyük ölçüde tepki olduğu birkaç yüzyıllık düşünsel etkinliğin genel görünüşü budur.

7 Afşar Timuçin, **Descartes** (Descartes'cı bilgi kuramının temellendirilişi), doktora tezi, 3. Basım, Bulut Yayınları, İstanbul 1999, s. 23-31.

Birinci bölüm

Descartes çağının toplumsal ve siyasal özellikleri

XVII. yüzyılda Fransa hem düşünce ve sanat alanında hem siyaset alanında Avrupa'nın en güçlü ülkesi durumuna geldi. Bu yüzyıl bir klasik değerler dönemi olarak anıldığı gibi bir mutlakyönetim dönemi, hatta bir Louis XIV dönemi diye de anılır. Düşüncenin ve sanatın tarihini yazanlar mutlakyönetimle klasik anlayış arasında bir koşutluk bulurlar. Gerçekte o çağda her düşünsellik ortak bir kaynaktan, düzen ve bütünlük isteminden besleniyordu. Feodal düzenin tarih alanından çekilmesiyle ya da en azından gerilemesiyle ortaya çıkan bütünleşme ve düzenlilik gereksinmesi usun açıklayıcı ve birleştirici gücüyle karşılanmıştır. XVII. yüzyıl Fransa'sının değerlerini iyi anlayabilmek için onunla ilgili azçok gelişmiş bir tarih araştırması yapmak, onun toplumsal ve siyasal yapısını iyi kavramak gerekir.Ancak konumuz gereği biz burada bu yapının ana çizgilerini belirlemekle yetineceğiz.

Tarihçiler XVII. yüzyıl Fransa'sının siyasal olgularını Henri IV'ün ölüm yılı olan 1610'la Louis XIV'ün ölüm yılı olan 1715 arasına yerleştirirler. XVII. yüzyıl Fransa'sının

başlıca siyasal olguları Marie de Médicis'nin naibeliğiyle, Louis XIII'ün hükümdarlığıyla, Mazarin'in yönetimiyle, Fronde'la, Louis IV'ün uzun süren saltanatıyla, Richelieu'nün mutlakyönetimi yerleştirme çabalarıyla belirgindir. Saydığımız bu olguların tümü, feodal düzenin kalıntılarıyla şu ya da bu biçimde çarpışarak yeni bir yaşam düzenine geçmeye çalışan bir toplumun sayısız direnişiyle örülmüştür.

Fransa'da feodal düzenin ciddi bir biçimde bunalıma girmesi XIV. yüzyılda olmuştur. Daha önceki birkaç yüzyıl içinde en güçlü dönemlerini yaşayan feodallik bu yüzyılda siyaset ve iktisat düzeyinde büyük sorunlarla yüzyüze geldi. Salgın hastalıklar ve açlık ortalığı kasıp kavurdu, böylece büyük ölçüde nüfus yitimi oldu, savaşlar ve toplumsal devinimler nüfus yitimini daha da büyük ölçülere ulaştırdı, bütün bu olgular senyörlerin parasal gücüyle birlikte siyasi gücünü de eksiltti. Rönesans'a işte böyle sarsıntılı dönemlerden geçilerek gidilmiştir, mutlakyönetim düzeni bu sarsıntılardan sonra düşüncede ve yaşamda ağırlık kazanmaya başlamıştır.

Bu evrede bir yandan ücretli emek düzeninin yavaş yavaş yerleşmesi bir yandan da gelişmiş bazı kırsal alanlarda komünlerin kurulmaya ve gelişmeye başlaması senyörlerin gücünü iyice kırdı. Zaten Fransa'da kırsal alanlar öbür avrupa ülkelerindeki kırsal alanlara göre çok daha gelişmişti ve sermayeci düzene geçmeye çok daha yatkındı. Kentleşme büyük bir hızla ve savaşlara karşın gelişiyor, kent iktisadı etkin bir biçimde feodal iktisadın yerini doldurmaya başlıyordu. Öte yandan iç pazar iktisadının yerini uluslararası alışverişe dayanan çok geniş çerçeveli bir iktisat düzeni almaktaydı. Zanaatın ölümü, üretimin ve ona bağlı olarak da işbölümünün gelişmesi demekti bu. Sermaye birikimleri hızla gerçekleşiyor, savaşlar bile sermaye birikimlerini durduramıyordu, hatta savaşların sermaye birikimini kolaylaştırdığı oluyordu: denetlenmek diye bir sorunu kalmayan tüccarlar ve üretici iş sahipleri biri beş yapmanın yollarını kolayca

buluyorlardı.

Kentleşmeyle ve sermaye birikimiyle belirgin bu hızlı dönüşüm toplumsal ve iktisadi adaletsizlikleri yaratmakta geç kalmadı. Gerçekte varolan adaletsizlikler daha kıyıcı başka adaletsizliklere dönüşmeye yüz tutmuştu. Bazı iş kolları bazı iş kollarını ezip geçecek biçimde gelişti. Bazı iş kolları tam anlamında sermayeci bir biçim almak üzere gelişirken bazıları iyiden iyiye güdük kaldı ve iktisadi bunalıma düştü. Kentlerin iktisadi gelişimi siyasal yaşamda da etkisini duyurdu: kent yöneticileri siyaset alanına ağırlıklarını koymaya başladılar. Az önce de belirttiğimiz gibi, XIV. yüzyıl feodalliğin tam anlamında bunalıma girdiği bir dönem oldu, ne var ki bütün bu iniş çıkışlar arasında feodal düzen o yüzyılda da bir sonraki yüzyılda da kendi yerini iyi kötü korumayı başardı.

İktisadi yaşamda ağırlık noktasının kentlere kayması senyörlerin gelirlerinde eksilmelere yol açtı. Bu olgu XIV. yüzyılda daha büyük boyutlara ulaşmıştır. Vaktiyle tarım işçiliğinde herhangi bir araç durumunda olan insanlar kentte nitelikli işçi özelliklerini kazandıktan sonra iktisadi yaşamın vazgeçilmez bir parçası durumuna geliyorlardı. Senyörler bir yandan topraklarında çalışan insanları yitirirken bir yandan da ürettikleri malları tüketiciye ulaştıran yolların denetimini elden kaçırıyorlardı, tarım ürünlerini pazarlayan örgüt ağı da senyörlerin dileklerine kulak asmayan bir gelişim içindeydi. İktisadi üstünlüklerini böylece kent insanlarına, daha doğrusu kentleşen insanlara kaptıran senyörler krallık gücünü kendileri için öldürücü bir güç olarak karşılarında bulmaya başladılar.

Fransa'yla İngiltere'yi karşı karşıya getiren Yüz Yıl Savaşları başladığında (1337) Fransa'nın iktisadi ve toplumsal yapısı böyleydi. Bu savaşlar ülkeyi hem toplumsal açıdan hem iktisadi açıdan iyiden iyiye sarstı: üretim ve nüfus azalırken yoksulluk ve vergiler artmaktaydı. Yüz Yıl Savaşları'nın getirdiği yıkımı fransız senyörleri arasındaki iç sa-

vaşlar süslemekteydi. Yüz Yıl Savaşları nicedir iki ülke arasında tartışma ve çekişme konusu olan toprakların başlıcasında, Flandre'da ilk ateşini yaktı. Flandre, bilindiği gibi, Avrupa'nın kuzeybatısını kaplayan ovalık bölgedir. Düzenli bir biçimde yağmur alan, toprak ve iklim yönünden tarıma çok elverişli olan, o sıralar sanayide de büyük bir ilerleme göstermiş bulunan bu bölgeyi Fransa da İngiltere de gözden çıkaramıyordu. Fransa kralları zengin Flandre kentlerine başeğdirmek için büyük çaba gösteriyorlar, ne var ki kentler İngiltere'nin desteğiyle bağımsızlıklarını korumakta kararlı görünüyorlardı. İngiltere, Flandre'la ticaretini hızla geliştirmekteydi.

Savaşı veraset gerekçeleriyle İngilizler başlattılar ve başlatır başlatmaz üstünlüklerini gösterdiler. Fransız ordusunun belkemiğini oluşturan güçler savaşta pek gözü olmayan, savaş taktikleri üzerine pek kafa yormayan feodal güçlerdi. Savaşlar genellikle İngilizlerin baskısı altında geçti. Birçok fransız senyörü bu savaşlarda öldü ya da tutsak oldu. Savaşlar Fransa'yı çok sarstı. Bu arada feodallerin başlattığı iç savaşlar da var gücüyle sürüyordu. Bourgogne dükünün İngilizlerle bir bağlaşma imzalaması Fransa'nın teslim olması anlamına geliyordu. Kuzey Fransa böylece İngilizlerin eline düştü. Bu durum o topraklarda yaşayan insanları direnişe yöneltti. Direniş İngilizlerin gücünü azçok kırdı. Buna karşılık İngilizler daha geniş bir yayılma siyasetini uygun görerek güneye kaymaya başladılar. Köylü kızı Jeanne d'Arc fransız güçlerinin başına geçti.

Yer yer efsaneye bulanmış olan bilgilere göre Jeanne d'Arc esintili bir gençti. O dönem deyim yerindeyse esintili insanlar dönemidir. Tanrı'ya sevgiyle yönelmek, sonunda Tanrı'ya karışarak Tanrı'da yokolmak esintili insanın tek konusudur. Bu da dinin benimsediği ussal yolu hiçe saymak demektir. Tanrı'ya ulaşmak için Tanrı'yla özel bir ilişki kurduğunu sanan ya da bildiren bu insanlar din adamlarını kızdırmıştır. Bu esintili insanlardan biri olan Jeanne d'Arc, Ba-

udicourt'da Tanrı tarafından Fransa'yı kurtarmakla ve henüz taç giymemiş olan Charles VII'ye taç giydirmekle görevlendirildiğini bildirdi. Tanrı adamı olduğuna herkesi inandırarak çevresinde az zamanda büyük bir etki alanı yaratan bu köylü kızı erkek giysileri içinde kadınlığını, savaşçı kararlılığı ile ümmiliğini unutturmayı başararak kralın yanına kadar sokuldu. Kral diye karşısına çıkan adam uyuşuk, korkak, düşünmek istemeyen, yılgın ve acınası bir adamdı. Bununla birlikte Jean d'Arc kralın yardımını gördü ve kendisine bağlanan umutları gerçekleştirmek üzere savaşçılarıyla Blois'dan yola çıktı.

Jeanne d'Arc ve arkadaşlarının yönettiği fransız güçleri İngilizleri Orléans'dan çıkardılar. Bundan sonra ingiliz birlikleri ardarda yenilgiler aldı. Bu arada Jeanne d'Arc'm en büyük ülküsü gerçekleşti: Charles VII taç giydi. Ne var ki genç kızın ünü ve etkisi kralı da adamlarını da kaygılandırmaktaydı. Jeanne d'Arc 1430 ilkyazında Bourgogne'lulara tutsak düştü, o yıl para karşılığı İngilizlere satıldı ve Enkizisyon'a verildi. Charles VII de sahip çıkmıyordu ona. Yargıçlar «büyücü» saydıkları genç kıza yakılarak öldürülme cezası verdiler. Jeanne d'Arc 30 mayıs 1431'de yakıldı. Ne var ki adı çağlardan çağlara, toplumlardan toplumlara geçe geçe destanlaştı. Fransızlar için ardarda zaferler dönemi başladı ve Fransa İngilizlerden temizlendi. Yüz Yıl Savaşları Fransa'ya böylesine güç bir dönem yaşattı, ülkede her şey altüst oldu, hemen her yer yıkıldı ve yeniden kuruldu, yalnız tarım ve zanaat değil ticaret de büyük sıkıntılara uğradı. Nüfus iyice azalmıştı. Birçok toprak insansız düzlüklere dönüşmüştü. Bunun üzerine krallık köylüleri ve senyörleri özendirecek kararlar çıkardı.

Yaşam eski akışına döner dönmez senyörler kıpırdanmaya başladılar: krallık ve feodaller Yüz Yıl Savaşları'nm en ağır yükünü omuzlayan köylüyü ezme yarışına girmişti sanki. Boş toprakların senyörlere bırakılması feodal düzeni biraz güçlendirdi. Boş toprakları alma hakkını kazanan sen-

yörler bundan böyle komün topraklarına el koymaya başladılar. Louis XVI'nın koyduğu vergiler kırsal kesim insanlarını yıktı. Bu arada kent iktisadı kralın da desteğiyle yeniden hızla gelişmeye başladı, sermaye birikimleri yeni boyutlar kazandı. Ülkede mutlakyönetim gücünü duyurmaya ve bölgesel güçleri kırmaya koyuldu.

Böylece, Fransızlar oldukça acılı bir dönemden geçerek XVI. yüzyıla, büyük sermaye birikimleri dönemine ulaştılar. Ülkenin iktisadi durumu gittikçe iyileşiyordu: hem tarım, hem ticaret gelişti, dokuma tezgahları büyük bir yaygınlık ve etkinlik kazandı. Feodaller Yüz Yıl Savaşları'nın hemen ardından kazandıkları güçlerini yitirmeye başladılar. Bazı senyörler topraklarını elden çıkardılar.

XVI. yüzyıl tüm Avrupa'da, özellikle de Fransa'da ulusallık bilincinin tam anlamında yaygınlaştığı ve kökleştiği yüzyıldır. Ulusallık bilinci, mutlakyönetim istemini ortaya koyarken, feodal düzenin karşı savı gibi gelişiyordu. Bundan böyle senyörlerin gücü siliniyor, buna karşılık soyluluk, özellikle saray soyluluğu önem kazanıyordu. Gerçekte birçok senyörün yerini bir tek senyör yani kral almaktaydı. Kral bundan böyle soyluların güvencesi olmaya doğru gidiyordu. Kentlerin gelişimi tezgah düzeninden sanayi düzenine geçilmesi sonucunu doğurdu, buna koşut olarak ticaret alabildiğine büyük boyutlar kazandı. Kentleşmenin gelişmesi soyluların yanında burjuvaların da siyasal, iktisadi, toplumsal ağırlıklar kazanmasını sağladı; vaktiyle üretim tezgahlarına ve küçük ticarete bağlı olan burjuvalar bundan böyle güçlenme yolunu tuttular, onlar artık sanayide de ticarette de söz sahibiydiler, sermayecilik onlarla güçleniyor ve onları güçlendiriyordu.

Uluslararası ticaret etkinliğinin Doğu'dan Batı'ya kayması Atlas Okyanusu'nun ulaşım açısından önemini artırırken Fransa'nın Marsilya limanı Avrupa'nın başlıca ticaret merkezlerinden biri oldu. Fransa çeşitli avrupa ülkelerine buğday, şarap, meyva, dokuma satıyor,onlardan çeşitli ma-

denler, silahlar, yiyecek maddeleri alıyordu. Bu sırada Fransızlar dışarıdan bol bol satın aldıkları lüks maddeleri kendileri üretmeye başladılar. Sanayiin hızlı gelişimine koşut olarak proletarya hızla büyümekteydi. Bu büyüme yavaş yavaş işçi örgütlerini ortaya çıkardı. Başlangıçta yardımlaşma örgütleri özelliği gösteren bu örgütler az sonra işçi haklarını savunmaya başladılar. Bu gelişim karşısında yöneticiler bu tür derneklerin kurulmasını yasakladılar, o zaman işçi haklarını savunan güçler yeraltına kaydılar ve yasadışı savaşıma yöneldiler. Bu yüzden Fransa'da XVI. yüzyılın ilk yarısında yeni sermayeci düzen grevlerle, özellikle basımevi işçilerinin grevleriyle zorlandı.

Artık Ortaçağ'ın kentli insanı tüm özellikleriyle tarihe karışmış, onun yerini devlet yönetimine karışan, sömürgeci girişimlere destek olan, büyük sermaye birikimlerini amaçlayan burjuvazi almıştı. Bu gelişimin bir sonucu da eskiden az sayıda insanı içeren ve sınırlı etkinlikleri olan bürokratlar topluluğunun büyük bir yaygınlık ve büyük bir güç durumuna gelmesi oldu. Bu topluluk gerçekte her çağda ve her yerde olduğu gibi yararsız bir topluluktu, sağladığı götürdüğüne değmiyordu.

Büyük kazançların ardından büyük ahlak bunalımları ortaya çıktı. Zaten haklı kazancın ne olduğu, nerede başladığı, yerini nerede dolandırıcılığa bıraktığı pek bilinmiyordu. Vergi düzeni de dolandırıcılığın yasallaştırılması anlamını taşıyordu. Kısacası, tüm avrupa burjuvazisi gibi fransız burjuvazisi de hem iç sömürüde hem dış sömürüde büyük bir güce, büyük bir yetkinliğe ulaşmıştı. Mutlakyönetim siyasal ve iktisadi anlamda güçlü olabilmek için burjuvaziden büyük destek alıyor, burjuvazi her türlü soygunu yapabilmek için mutlakyönetimi desteklerken her türlü belaya karşı -özellikle soyluların baskılarına karşı- onun çelik kanatları altına sığınıyordu.

Fransa'da mutlakyönetimin yerleşip geliştiği dönemler Charles VIII, Louis XII, François I dönemleri olmuştur. Bu

yerleşip gelişme XV. yüzyılın ortalarından sonra başlamış, XVI. yüzyılın ortalarına kadar sürmüştür. XVI. yüzyılın ortalarından sonra mutlakyönetim bütün gücüyle yerleşecek, bu güçlülüğünün yanında umut kırıklıkları da getirecek, bundan böyle yavaş yavaş kendi yıkımını da,büyük ölçüde XVIII. yüzyılda gerçekleşecek yıkımını da hazırlayacaktır.

Mutlakyönetimin gücü soyluların nüfuzunda ve soylu kralın yetkilerinde anlatımını buluyordu. Ülkeyi yöneten görünüşte yalnızca kraldı, oysa yönetimde en büyük etkinlik kralın çevresindeki danışmanlar topluluğunu oluşturan saray soylularınındı. Sonraki bakanlar kurulu bu topluluktan çıkmıştır. Bu durum kralların yetkilerine titiz olmadıkları anlamına gelmez. Tersine, krallar yetkilerinin üstüne titriyorlardı, ne var ki çevrelerinin büyük etkisini de istedikleri gibi kıramıyorlardı.

Kralı en çok tedirgin eden organ Krallık Meclisi'ydi. Daha sonra kurulan Büyük Kurul krala daha yakın oldu ve Krallık Meclisi'nin bazı yetkilerini üstüne aldı. Gerçekte kralın bütün işlere yetişmesi olanaksızdı: ülkenin ulusal bütünleşmeye ve yönetimin merkezileşmeye doğru gidişiyle kral yüklenemeyeceği kadar büyük yüklerin altına girmişti. Zaten krallar büyük sorumlulukları yerine getirebilmek için gereken çabayı gösterebilecek yapıda kişiler değillerdi genellikle. Onlar daha çok sorumluluklarının gösterişle ilgili yanlarını seviyorlardı.

Mutlakyönetimin iyiden iyiye yerleşme çağı olan XVI. yüzyıl aynı zamanda mutlakyönetim karşısında duyulan güvenin sarsılması dönemi olmuşsa, bunun başlıca nedeni insanlara ödeme olanakları hesaplanmadan yüklenen dolaylı ve dolaysız vergilerdi. Soylular ve din adamları vergilerden en az etkilenmişlerdi, çünkü onlar dolaysız vergilerden muaftılar. Özellikle ticaret ve sanayi burjuvazisi bu vergilerden çok etkilendi. Elbette vergilerden en çok etkilenen tabandaki insanlar, yani işçiler ve köylülerdi. XVI. yüzyıldaki karışıklıklar, başta köylü ayaklanmaları olmak üzere tüm top-

lumsal devinimler işte bu siyasetten, ödeme gücü kalmamış bir halka vergi ödetme siyasetinden kaynaklanmıştır. Ne var ki, mutlakyönetim köylülerin de kentlilerin de devinimlerinden etkilenmeyecek kadar güçlenmişti. Bu güçlülük her şeyden önce insanlara acımadan alınan vergilerin yarattığı mali zenginliğe dayanıyordu.

Mutlakyönetim bir süre sonra bu güçlülüğünü İtalya'yı ele geçirme girişimleriyle kanıtlamak istedi: İtalya'nın ele geçirilmesi mutlakyönetime doğu ülkeleriyle ticareti kolaylaştıracak yolu açmış olacaktı. Fransızlar bu savaşlarda işgalci olmakla kalmayıp yağmacılığa da yöneldikleri için yerli halkın katı tepkileriyle karşılaşmışlardı. XVI. yüzyılın ilk yarısını kaplayan bu savaşlarda Fransızlar yalnız İtalyanlarla değil bağlaşıklarıyla da savaşmak zorunda kalmışlardı. Fransa kralları halktan ve yükselen sınıflardan topladıkları paraları bu savaşlarda yiyip bitirdiler, bununla birlikte İtalya'nın ele geçirilmesi tasarısını elden bırakmadılar. Bu savaşların kazanılması için, daha doğrusu İtalya'nın kazanılması için çok çaba gösteren François I olmuştu. François I, 1521-1544 arasında İtalyanlarla beş defa savaşmıştı, ne var ki Kutsal Roma Germen İmparatoru ve İspanya Kralı Karl V'in gücünü kıramamış, bir kere ona tutsak düşmüş, bir ara onun Fransa'yı Paris'e kadar ele geçirmesini önleyememişti. Bu savaşlar Fransızlara herhangi bir ticaret yolu kazandırmamış, ancak onlara Rönesans duygusunu aşılamıştı.

Fransa'da XVII. yüzyılın ilk yılları Henri IV'ün yönetiminde geçti. Devlet işlerinden çok din işlerine önem vermiş olan Henri IV barışçı ve iyiliksever bir kral olarak bilinir, nitekim halkın sırtındaki vergi yükünü birazcık hafifletmiş, devlet harcamalarını kısmış, gelirlerin savaşlarda harcanmaması için bir yumuşama siyaseti izlemişti. Henri IV katoliklerle protestanlar arasındaki çekişmeyi bitirebilmek için katolikliği devlet dini ilan etmiş, buna karşılık protestanlara da haklar vermişti.

Kralın Ravaillac adlı bir ilkokul öğretmeni tarafından

öldürülmesiyle barış ve güçlenme dönemi son bulmuş oldu. Louis XIII'ün çocuk yaşta oluşu yüzünden yönetim kralın karısı Marie de Médicis'nin eline geçti. Ülke yeniden sarsıldı. Gerçekte sarsıntının başlıca kaynağı bu ara dönemde mutlakyönetimden bazı haklar koparmaya çalışan soyluların birbirini tutmaz istekleriydi. Soyluların tehditleri yalnız mutlakyönetimi değil halkı ve burjuvaziyi de tedirgin ediyordu.

XVII. yüzyıl böylece yeni bir çekişmeyi, soylular sınıfıyla Tiers Etat diye adlandırılan ve burjuvaziyle yeni soylu olmuş bürokratları içeren sınıf arasındaki çekişmeyi getiriyordu. Gerçekte dört ayrı güç karşı karşıyaydı, birincisi feodalliğin son kalıntılarını ortadan kaldırmayı ve devleti tam merkeziyetçi bir düzen içinde güçlü kılmayı amaçlayan mutlakyönetim, ikincisi yıkılmakta olan feodal düzeni krallık karşısında güçlü kılmaya çalışan soyluluk ve onu her anlamda destekleyen din adamları, üçüncüsü ticareti ve sanayii tam olarak ele geçirmiş olan kent burjuvazisiyle onların hizmetindeki bürokratların oluşturduğu Tiers Etat, dördüncüsü gelişmekte olan sermayeci düzenin eze eze siyasi ve toplumsal bir güç durumuna getirmekte olduğu halk.

Bunlar içinde o dönem için en güçlü ve en şanslıları özellikle soylular sınıfına karşı el ele vermiş olan mutlakyönetim ve Tiers Etat'ydı; buna karşılık çökmekte olan soyluluğun temsilcileri çok güç koşullar altında yaşayan halkı da kışkırtarak silahlı eylemlere girebiliyorlardı. Mutlakyönetim karşı karşıya kaldığı tehlikeyi atlatabilmek için bir yandan Tiers Etat'ya daha da yaklaşıyor, öte yandan halkın sırtındaki vergi yükünü hafifleterek soyluları halktan koparmanın yollarını arıyordu.

Mutlakyönetimin tam anlamında güçlenmesi ve soyluların kesin sonunu belirlemesi Louis XIII'ün başyardımcısı ünlü siyaset adamı Richelieu zamanında oldu. Kendi de bir soylu olan Richelieu soylular karşısında katı bir tutum aldı ve krallık yetkisine karşı duran tüm güçleri ardarda ezdi.

"Devlet düzeni davranışlarda belli bir tekbiçimliliği gerektirir" diyen Richelieu'nün devleti güçlendirme yolunda karşısına dikilen en büyük engel sonuncu din savaşları olarak bilinen Otuz Yıl Savaşları olmuştur. İspanya'yla Fransa arasında 1618'den 1648'e kadar süren bu savaş Avrupa'nın birçok bölgesini kana bulamıştır. Fransa'nın bu savaşlar sonunda kazandığı zafer gerçekte kağıt üzerinde bir zaferdi.

Otuz Yıl Savaşları'nın da etkisiyle Fransa'da halk üzerinde uygulanan sömürü düzeni giderek daha acımasız olma eğilimi gösteriyordu. Toplumsal çelişkileri dondurmayı ve bir yandan da yok gibi göstermeyi zaman zaman pek güzel beceren mutlakyönetim yer yer çıkan köylü ayaklanmalarını önlemekte güçlük çekiyordu. XVII. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra başgösteren bu devinimleri Richelieu'nün yürüttüğü mutlakyönetim acımasızca bastırmaktaydı, bu bastırma girişimleri sırasında herhangi bir yasaya uyarmış gibi görünmek gereği bile duyulmuyordu. Ne var ki, köylüler bir çırpıda başı ezilecek kadar güçsüz değillerdi: azçok düzenli köylü birliklerine kentlerdeki yoksul insanlardan da katılanlar oluyor, böylece daha da güçlenen köylüler kentlere saldırıya geçiyorlardı.

Ayaklanmaların asıl nedeni vergilerin dayanılmaz ölçülere ulaşmış olmasıydı. Kentlerdeki burjuvaların bazıları da ayaklanmaları açık ya da örtülü olarak desteklemekteydiler. Ama bu ayaklanmalar bazı kentlerin ele geçirilmesi düzeyini aşan bir etkinliğe ulaşamadı: o ağır vergilerle oluşturulan krallık ordusu bu tür ayaklanmaları bastırmakta büyük zorluğa uğramıyordu. Ayaklanmalar öylesine kıyıcı bir tutumla bastırılıyordu ki bastırılan bir ayaklanmanın bir süre sonra yeniden canlandığı pek görülmüyordu.

Richelieu din adamlarını da kendinden yana çekmiş, onlardan pekçoğunun gönlünü kazanmıştı. Amacı elbette sırtını katolikliğe yaslayarak din kurumlarını gelişmekte olan özgürlük düşüncesi karşısında bir cezalandırma mekanizması durumuna getirmekti. Çünkü kentlerde kümeler oluşturan

burjuva aydınlarının ancak bir bölümü Richelieu'yü destekliyor, çoğunluğu ona karşı açık ya da örtülü tutumlar alıyordu. Richelieu ünlü ozan Théophile Viau'yu tanrıtanımazlıkla suçlayarak hapse attırmıştı. Yakılma cezasına çarptırılan Viau'nun bu cezası daha sonra sürgün cezasını çevrilmiş, ama ozanın güçsüz bedeni mahpusluk koşullarına dayanamadığından sürgün cezasını uygulamak için vakit olmamıştı.

Richelieu'nün öfkesi Corneille'e kadar uzanmıştı. Oysa Corneille kurulu düzenle çatışan bir yazar değildi, tersine onunla her anlamda uzlaşmayı yeğliyordu. Corneille aşırı alçakgönüllü ve çok yerde pısırık bir kişiydi, bununla birlikte siyaset ve tarih üzerine derin bilgisi vardı, çok yerde susmayı yeğleyişi görmediğinden değil görmek istemediğindendi. **Le Cid**'in başına gelenler biraz da uyandırdığı büyük ilgiyle gelen kıskançlıkların kötü meyvasıdır: günün tiyatro yazarları **Le Cid**'in büyük alkış toplayışını şaşkınlıkla ve öfkeyle izlemişler, hemen Richelieu'yü kışkırtmaya koyulmuşlardı. Richelieu'nün kötü bir yazar olması da talihsizlikti elbet. Akademi'nin korkak üyeleri Richelieu'den gördükleri baskıyı yapıtın mahkum edilmesi için yeterli neden olarak değerlendirmişlerdi. Corneille Richelieu'nün güvenini bir süre sonra **Horace**'ıyla kazanacaktır.

Şimdi artık, Fransa'da, mutlakyönetimin güçlü olduğu ortamda, bir yüzyıl sonra mutlakyönetimi alaşağı edecek olan bir özgürlükçülük bilinci, mutlakyönetim bilincinin katılığına ve bağlayıcılığına bir tepki olarak gelişiyordu. Yeni yaşam biçimleri yeni düzenleri kendi içlerinden bir karşısav olarak yaratırlar. Yeni yaşam biçimleri yeni değerleri getirirken yeni düşünce biçimlerini de çiçeklendirir. Richelieu'nün gönlünce ama gene de usçu bir tutumla çekip çevirdiği kültür ve siyaset ortamı kendi dünyasına kapanarak yaşamak isteyen kişi için kolaylıklar sözveren bir ortam değildi elbette, Descartes bu yüzden alıp başını Hollanda'ya gitmiştir.

Richelieu 1642'de öldü. Bir yıl sonra da Louis XIII öl-

dü. Fransa tahtı beş yaşında bir çocuğa, Louis XIV'e kaldı. Louis XIV, annesi Anne d'Autriche'in naibeliğiyle ülkeyi yönetecekti. Fransa o dönemde tam anlamında dengedeydi. Varolan toplumsal ve siyasal denge ciddi sorunların olmayışından değil çok iyi yürütülmüş bir baskı siyasetinin katılıklarından kaynaklanıyordu. Çelişkiler dondurulmuştu, bu yüzden bu denge mutlakyönetimin herhangi bir gevşekliğinde bozulabilirdi.

Halkın büyük bir çoğunluğunu oluşturan köylüler gelişen iktisadi yaşamdan hiç pay almadıkları gibi sürekli olarak dolaylı ve dolaysız vergilerin ağırlığı altında ezildiklerinden her an kıpırdanabilirlerdi. Savaşlarla iyiden iyiye sarsılmış olan Fransa'da sarsıntıların faturası büyük ölçüde tabandaki insanların, özellikle de henüz çok ilkel araçlarla üretim yapmakta olan kırsal kesim insanlarının alınteriyle karşılanıyordu. Kısacası, köylünün toprağa verdiği büyük emek köylüyü en basit biçimde yaşatmaya bile yetmiyordu, bu emeğin getirdiklerini savaşan ordu ve eğlenen saray silip süpürmekteydi.

Burjuvalar kentlerde tüm iktisadi yaşamda ve hatta yönetim aygıtında çok büyük bir etkinliğe sahip oldukları ve hatta bu etkinlikte soyluları çok geride bıraktıkları gibi kırsal alanda da çok büyük bir etkinliğe sahiptiler, deyim yerindeyse değişen düzenin değerli döküntülerini toplamaya çıkmışlardı: feodal düzenden arta kalan toprakları ele geçiriyorlardı. Bir senyörün toprağını para karşılığında elde etmiş olan bir burjuva bir süre sonra soylu ünvanını alıp çıkıyordu, sonra bu topraktan kazandığı paralarla «noblesse de robe»a yani görevlerinden ötürü soyluluk almış insanlar topluluğuna katılıyordu, bu katılma elbette büyük paralar karşılığında gerçekleşmekteydi.

Naibe Anne d'Autriche tüm yönetimi sevgilisi Mazarin'e bırakmıştı. Bir yandan savaş sürüyor, bir yandan köylüler ayaklanmalara girişiyorlardı. Bu sırada Fronde olayı patlak verdi. Bu olay iki ayrı evrede ele alınır: Parlamento Fron-

de'u (1648-1649) ve Prensler Fronde'u (1650-1653). Paris Parlamentosu, «noblesse de robe» üzerindeki büyük mali baskılardan yakınarak Mazarin yötemine karşı ayaklandı, bazı mahkeme üyelerinin aylıklarını dört yıl boyunca kaldıran fermanı imzalamadı, ayrıca mahkemelerin yirmi yedi maddelik bir bildiri yayımlamasını sağladı, bu bildiri parlamentonun tüm yeni vergileri reddetmesini de öneriyordu. Mazarin buna karşılık iki ünlü parlamento üyesinin tutuklanmasını buyurdu, bunlardan biri yetmiş üç yaşındaki danışman Broussel'di. 26 ve 27 ağustos 1648 günleri Paris halkı barikatlara girdi. Halk ve burjuvalar yönetime karşı bütünleşmiş görünüyorlardı.

Bunun üzerine Mazarin tutukluların salıverilmesini istedi, parlamentoyla görüşmeyi kabul etti. Bu arada Otuz Yıl Savaşları'nın sonunu getiren Westfalen anlaşması imzalandı. Anlaşma imzalanır imzalanmaz saraydakiler ve tüm üst yöneticiler Paris'den kaçtılar ve Saint-Germain'e taşındılar. Burjuvalar ayaklanmayı sonuna kadar götüremediler, ne var ki Paris halkı üç ay dayandı. Burjuvaların duralamasının kendi açılarından çok önemli bir nedeni vardı: onlar bu ayaklanmada çıkarlarını halkın çıkarlarıyla birleştirmenin, halkla yazgı birliğine girmenin yanlış olduğunu anlamışlardı. 15 mart 1649'da ayaklanmacılarla yöneticiler arasında anlaşma imzalandı, bunun üzerine Anne d'Autriche ve Mazarin Paris'e görkemli bir törenle girdiler.

Paris Parlamentosu'nun oyununa gelen Fronde devinimi az sonra yeniden alevlendi, bu defa kitleleri ayaklandıranlar burjuvalar değil, Mazarin'e şu ya da bu nedenle kafası kızmış olan bir soylular topluluğuydu. Bu ikinci ayaklanmada Mazarin ve saraydakiler gene Paris'den kaçmak zorunda kaldılar. Bordeaux Parlamentosu da Parislileri tutuyordu. Bu ayaklanma da amacına ulaşamadı. 21 ekimde Louis XIV yeniden Paris'e girdi, onu 3 şubat 1653'de Mazarin izledi. Bu iki evreli başkaldırma devinimi başarısızlıkla sonuçlandığı gibi krallık yönetimini biraz daha güçlendirdi. Gerçek an-

lamda Fransa mutlakyönetimi Fronde girişiminden sonra hem gücünün doruğuna erecek ve böylece halkın üzerinde ağır ve sarsılmaz bir baskı gücü oluşturacak hem de yavaş yavaş kendisini ortadan kaldıracak olan nedenleri oluşturmaya başlayacaktır.

Descartes dönemini hazırlayan dönemlerin ve Descartes döneminin iktisadi, toplumsal, siyasal görünümü kısaca budur.

İkinci bölüm

Descartes'ın yaşamı ve yapıtları

Hegel'in gerçek birdeğerbilirlikle "modern felsefenin kurucusu" dediği René Descartes, 31 mart 1596'da Tourain eyaletinde, Tours'la Poitiers arasında yer alan küçük bir kentte, La Haye'de doğdu. Varlıklı bir «gentilhomme» ailesinin çocuğuydu. Doğduğu yer doğa güzellikleriyle ve eşsiz bahçeleriyle anılır. Elbette Descartes'ın ruhsallığı ve filozof kişiliği üzerinde buraların etkisi büyük olmuştur. Descartes yaşamının sonlarına doğru İsveç'e çağırılınca, bu soğuk ülkeye gitsem mi gitmesem mi diye çok düşünmüştür. Ne yazık ki o soğuk yerlere gitti ve oralardan dönemedi bir daha.

Babası Joachim Descartes «noblesse de robe»dandı. 1586'da Rennes parlamentosunda danışmanlık görevi aldı. Annesi Jeanne Brochard, Poitiers'li bir tümgeneralin kızıydı. René ailenin üçüncü ve sonuncu çocuğuydu. Jeanne Brochard, René'nin doğumundan kısa bir süre sonra bir göğüs hastalığından öldü. Bundan böyle küçük René'yi anneannesi yetiştirdi. René'nin çocukluğu hastalıklarla geçti. Sekiz yaşına kadar, yani evinden ayrılana kadar onun sağlığını ciddi

olarak kimse düşünmedi. Babası ona «küçük filozofum» derdi ama onunla pek ilgilenmezdi. On yaşında Cizvitlerin *College Royale de la Fléche* okuluna giren Descartes on sekiz yaşında bu okuldan ayrıldı, iki yıl sonra yeni 1616'da Poitiers'de hukuk öğrenimini tamamladı. La Fléche Henri IV'ün kurduğu çok ünlü bir okuldu. Kendisinden biraz daha yaşlı olan Mersenne'i Descartes bu okulda tanıdı. Descartes bu okulda şiirle ilgilendi, Aristoteles'in yapıtlarını okudu,matematik ve cebir çalıştı.

«Annemden kuru bir öksürük, solgun bir yüz kaldı bize» diyordu Descartes. «Ben bunları yirmi yaşıma kadar götürdüm. O zaman beni gören doktorlar bu çocuk ölecek diyorlardı.» Descartes da annesi gibi bir akciğer hastalığından öldü. Besbelli İsveç'in soğuna dayanamamıştı. Ne var ki doktorların düşündüğü gibi çok genç ölmedi. Gene de bir filozof için elli dört yaş en verimli yaşlardan biri değil mi?

Descartes 1618'de Hollanda'ya gitti, orada ünlü bilim adamı Isaac Beeckman'la tanıştı. Descartes kendisinden sekiz yaş büyük olan bu kişiye büyük bir saygıyla bağlandı. Beeckman, Caen üniversitesinden ünlü bir tıp doktoruydu. Matematikle ilgileniyor, matematik-fizik alanında önemli çalışmalar yapıyordu. Descartes'ın ilk mektupları bu değerli adama yazılmıştır. Ayrıca Descartes ilk incelemesi **Compendium musicae**'yi Isaac Beeckman için yazmıştır. Descartes'm bu ünlü bilim adamıyla karşılaşması pek ilgi çekicidir. O zamanlar matematik problemi çözmek için yarışanlar olurdu. Descartes bu yarışmalarda en güç problemleri çözüşüyle ilgi çekerdi. Bir gün yolda giderken bir afişin önünde bir araya gelmiş olan bir gençler topluluğuyla karşılaştı. Gençlerin yanına yaklaştı ve afişteki flamanca yazıları latinceye çevirmelerini rica etti. Bir geometri problemenin çözümü sözkonusuydu. O zamanın modasına göre biri bir problem ortaya atmıştı, problemin zorluğunu öne sürerek meydan okuyordu. Oradaki adamlardan biri afişte yazılı olanı Descartes için latinceye çevirdikten sonra Descartes'a

«problemi çöz yarın gel» dedi. Bu adam Isaac Beeckman'dı. Ertesi gün Descartes problemin çözümünü Isaac Beeckman'a götürdü. İki değerli insanın dostluğu işte böyle başlamıştır. Isaac Beeckman'ın ortaya koyduğu problem cisimlerin düşüşüyle ilgili bir problemdi. Descartes bu problemi geometriye götürerek çözmüştür[8].

Descartes'ın Isaac Beeckman'a yazdığı 26 ocak 1916 tarihli mektupta bu dostluğa tanıklık eden şu satırları buluyoruz: "Mektubunuzu aldım,bekliyordum zaten.Ona göz atar atmaz müzikle ilgili notları görünce içim sevinçle doldu: beni unutmadığınızı daha nasıl gösterecektiniz? Bir şey daha bekliyordum, o benim için daha önemliydi:ne yaptınız,ne yapıyorsunuz, sağlığınız nasıl? İnanın bana, yalnızca bilimi düşünüyor değilim, sizi de düşünüyorum; yalnızca düşüncelerinizi değil,düşünceleriniz çok önemli ama,bütün bir insan olarak sizi düşünüyorum".[9] İki dostun ayrılığı Descartes'm Bréda'dan, daha doğrusu Hollanda'dan ayrılmasıyla oldu. Descartes önce Danimarka'ya, sonra Almanya'ya gitti, Almanya'da Ferdinand II'nin Frankfurt'ta taç giyme törenini izledi, sonra Bavyera seçicisinin ordusuna katıldı. Ulm yakınlarında bir köyde soğuk bir kış geçirdi, soğuktan eve kapandı, düşünceleriyle başbaşa kaldı. «Eşsiz bir bilimin temellerine ulaşma» heyecanını burada yaşadı. (Bu deyim elbette evrensel kuşku yöntemini anlatmaktadır.) Descartes'ın bu dönemi bir gizemcilik dönemi oldu. Descartes, Ulm'lu matematikçi Faulhaber'in aracalığıyla Rose-Croix topluluğuna katılmıştı. Bu topluluk, üyelerine parasız tıp dersleri vermekteydi. Descartes'ın bu dönemde yazdıkları onun o çağındaki gizemci ruhsallığını yansıtırlar. Bu yapıtlar bugün hemen hemen hiç önemli olmayan ilk çalışmalar, belki de

---

8 Proplem, Descartes'ın **Parnassus**'unda yer alır. Bk. **Oeuvres philosophiques I**, Ed. de F. Alquié, Editions Garnier Frères, Paris 1963, s. 32-34. / Afşar Timuçin, **Descartes**, s. 41-42.

9 **Oeuvres philosophiques I**, s. 35.

ilk karalamalardır, Descartes'ın ilk yapıtları olarak anılmaları da gerekmez. Herbiri bütünlüksüz bir yapıda, bölük pörçük düşüncelerden örülmüş karmaşık bir düzendedir. Bunlarda Descartes Tanrı üzerine, bilim üzerine, insanın duygu dünyası üzerine bir takım belirlemelerde bulunur.

1619-1628 arasında Descartes yolculuklar yaptı. 1623-1625 arasında İtalya'da kaldı, Notre-Dame de Lorette'de haç görevini yerine getirdi. 1626-1628 arasında Paris'de kaldı, burada matematik ve ışıkkırılması üzerine çalışmalar yaptı. **Regulae ad directionem ingenii** (Usun yönetimi için kurallar) adlı ilk önemli yapıtını burada tasarladığı hatta kaleme aldığı sanılır. 1629 ilkyazında Hollanda'ya çekildi, orada 1649'a kadar yaşadı. Daha çok kendi başına kaldığı, kimselere yakın olmak istemediği bu dönem tam bir arayış ve yaratış dönemi oldu. Bu dönemde yapıp ettikleriyle ilgili bazı bilgilerimiz varsa da geniş bilgilerimiz yoktur. Bildiğimiz, ara sıra Hollanda içinde yolculuğa çıktığı, bu arada Francker üniversitesine yazıldığıdır.

Hangi kentte bulunduğu bilinmesin diye yani izini belli etmemek için mektuplarını uzun süre kaldığı yerlerden postaya atmadığı, gelip geçtiği yerlerden postaya attığı biliniyor. Bu yüzden mektupların yazıldığı tarih doğru, mektupların yazıldığı yer tartışmalıdır. Bilinen bir şey de filozofun o zaman kalabalık yerlerden çok varoşları, yoksul mahallelerini dolaşmayı yeğlediğidir, hatta sık sık kırlara çıktığıdır. Gene de, Amsterdam'da Kalverstraat'da oturduğu, orada organizmalar üzerinde kesme çalışmaları yaptığı biliniyor. Ayrıca Reneri, Hortensius, Plempius, Golius gibi ünlü bilim adamlarıyla da sürekli ilişki içinde olduğu biliniyor.

Descartes Balzac'a[10] gönderdiği 15 nisan 1631 tarihli

10 Fransız dilinin ve edebiyatının XVII. yüzyıldaki usta temsilcilerinden biri olan Guez de Balzac (1597-1654) fransız dilinde arıtmacı anlayışın yaygın olduğu dönemde önemli dil çalışmaları yapmış, bu alanda Malherbe kadar etkili olmasa da gücünü benimsetmişti.

mektupta şunları yazıyor: «Uyku düşüncemi ağaçlarda, bahçelerde, büyülü saraylarda gezdirince uzun uzun, masallarda tasarlanan hazları duyuyorum, sonra bilmeden günün düşlerini gecenin düşlerine karıştırıyorum. Sevincim daha yetkin olsun diye, uyandığımın duygusuna varıyorum. (...) Burada hiçbir şey eksik değil, bir sizin güzel sohbetleriniz eksik»[11].

Gene Balzac'a gönderdiği 5 mayıs 1631 tarihli mektubunda şunları yazıyor: «Mektubunuzda buraya gelmeyi tasarladığınızı okuyunca düş mü görüyorum diye gözlerimi oğuşturdum. (...) Ben her gün bir halk kalabalığının ortasında dolaşıyorum, sizin gezilerinizde olduğu gibi özgürlük ve dinginlik içinde. Rasladığım insanlar bana ormanlarımızdaki ağaçların ve kırlarımızdaki sürülerin verdiği duyguyu veriyor. Satıcıların gürültüsü kulağıma bir ırmağın gürültüsü gibi geliyor, düşlerim bozulmuyor hiç. Hatta bazen onların davranışları üzerine düşündüğüm zaman haz bile duyuyorum. Tarlalarımızı eken köylüleri bir göreceksiniz. Anlıyorum, tüm çabaları oturduğumuz yerleri güzelleştirmek içindir, tüm çabaları hiçbir şeyimiz eksik kalmasın diyedir!»[12].

Descartes 1629'da bir **Traité de métaphysique** (Metafizik incelemesi) yazdı. Bu kitap yazık ki yitip gitmiştir ve konuyla ilgili olarak yapılan çeşitli yorumlara karşın[13] hangi konuları içerdiği bilinmemektedir. Ayrıca bu kitabın bitmemiş olduğu sanılmaktadır. Genel olarak şöyle düşünülüyor: **Traité de métaphysique**'in bilimsel bir kitap olması gerekir, çünkü Descartes o zamanlar bilimle, özellikle de matematikle ilgileniyordu, metafiziğini ortaya koyma çabasına henüz girmemişti. Gene de bu yorumun inandırıcı olmadığı

---

11 **Oeuvres philosophiques I**, s. 288-290. (Balzac'a mektuplar)

12 a. g. y., s. 291-293. (Balzac'a mektuplar)

13 Emile Bréhier, **Histoire de la philosophie**'de (II/1, s. 42) sözkonusu incelemenin bir Tanrı ve ruhlar incelemesi olduğunu yazar. Bu savını neye dayandırdığını bilmiyoruz.

ortada. Nitekim Descartes az bir zaman sonra metafiziğini temellendirmeye girişecektir.

Descartes 1629'daki bu çalışması yanında fizik çalışmalarını da sürdürdü. Bu çalışmalarının ürünü **Traité du monde ou de la lumière**'dir (Dünya ya da ışık incelenmesi). O yıl Galilei'nin Enkizisyon tarafından mahkum edilmesi Descartes'ı çok üzmüş, Descartes kendi çalışmalarıyla ilgili olarak da bir takım kaygılara düşmüştü. Çünkü Galilei gibi o da **dünya güneşin çevresinde dönmektedir** görüşünü benimsemiş, bunu o yıl yazdığı kitapta dile getirmişti. Descartes 22 temmuz 1633'de Mersenne'e yazdığı mektupta şöyle diyor: «Öyle şaşırdım ki, neredeyse bütün yazdıklarımı yakmaya ya da hiç değilse onları kimseye göstermemeye karar verdim. Açıkça söyleyeyim, dünyanın döndüğü doğru değilse benim felsefemin tüm dayanakları da yanlış»[14]. **Traité du monde ou de la lumière** ancak 1664'de yayımlandı.

1637'de **Discours de la méthode** (Yöntem üzerine konuşma) çıktı. Çağdaş bilim adamları kitapla hemen ilgilendiler ve Mersenne aracılığıyla eleştirilerini Descartes'a gönderdiler. **Discours de la méthode** hem bilimsel hem felsefi bir kitaptı ve Descartes kitabın daha çok felsefi yanını önemsiyordu, oysa çağdaşları kitabın bilimsel yönüyle ilgilendiler. Descartes o sıra daha çok bilimle ilgileniyordu ama bir felsefe dizgesi ortaya koyma çabasmdaydı ve bu çabasını **Méditations**'unda (Düşünceler)bütün boyutlarıyla gerçekleştirdi. 1629'da Francker'de yazmaya başladığı bu kitabı 1641'de yayımladı. Kitap latince yazılmış ve Paris Dinbilim Fakültesi'nin doktorlarına adanmıştı. Descartes bu kitabıyla ilgili olarak başlıca dinbilimcilerin görüşlerini almak istiyordu. Yazmaları önce hollandalı genç dinbilimci Caterus'a verdi, Caterus kitapla ilgili eleştirilerini Descartes'a bildirdi, böylece kitabın sonuna eklenecek eleştirilerin ilki oluştu.

---

14 Emile Bréhier, **Histoire de la philosophie**, II/1, s. 43.

Descartes 1640 sonlarında kitabı Mersenne'e yolladı, Mersenne'in onları dinbilimcilere ulaştırmasını istiyordu. Mersenne birkaç dinbilimcinin görüşünü aldı, böylece ikinci eleştiriler oluştu. Hobbes'un eleştirileri üçüncü eleştiriler, Arnauld'nun eleştirileri dördüncü eleştiriler, Gassendi'nin eleştirileri beşinci eleştiriler olarak kitaba eklendi. Kitabın ikinci baskısı 1642'de yayımlandığında Père Bourdin'in eleştirileri de kitaba yedinci eleştiriler olarak eklenmişti.

Descartes 1644'de Amsterdam'da **Les Principes de la philosophie**'yi (Felsefenin ilkeleri) çıkardı. Descartes birçok tartışma eğilimini ve yanlış anlamayı ortadan kaldırmak üzere bu kitapta felsefesinin tümünü özetliyordu. Çünkü Descartes'ın son çalışmaları, felsefesini ortaya koymak için verdiği ürünler yer yer büyük ilgi, yer yer de büyük tepki görmüştü. Özellikle Hollanda'daki yönetim ve üniversite çevreleri Descartes'ın büyük başarısı karşısında tutum almaya, Descartes'a karşı resmi felsefeyi, Aristoteles felsefesini savunmaya giriştiler.

Descartes'la ilgili en büyük tartışma Utrecht Akademisi'nde, tıp profesörü Régius'la dinbilimci Voetius arasında başladı. Descartes'ın yandaşı ve ateşli savunucusu olan Régius tartışmaya kıyasıya girdi. Tartışma öyle bir biçim aldı ki sonunda yetkililer Descartes felsefesinin okutulmasını yasakladılar (17 mart 1642). Yasaklama gerekçelerinin başlıcaları bu felsefenin yeni bir felsefe olması, gençliği eski sağlıklı felsefeden uzaklaştırması, birçok yanlış ve saçma görüş ortaya koymasıydı. Bu yasaklamayla birlikte Descartes'a karşı çeşitli saldırılar başlatıldı. Durum tehlikeli bir gelişim kazanınca Descartes Fransız Büyükelçisine başvurarak korunmasını istedi. Fransız Büyükelçisinin resmen ağırlığını koyması üzerine Descartes'ı sarmaya başlayan tehlikeli bulutlar dağıldı.

Descartes, Fransa'ya yaptığı üç yolculuğu (1644, 1647, 1648) saymazsak, Hollanda'dan hiç ayrılmadı. Bu yolculuklarından kazançlı çıkar gibi oluyordu: Mazarin kendisine para

bağlattı, ne var ki bu para Descartes'ın eline hiç geçmedi. Paris kalınır yer olmaktan çıkmıştı: iç karışıklıklar yeniden başlamıştı. Descartes «Paris bana felsefeden çok ipe sapa gelmez şeyler düşündürüyor» diyordu.

1649 eylülünde Hollanda'dan ayrıldı ve İsveç'e gitti. İsveç kraliçesi Kristina onu özel olarak çağırmıştı. Gitmeden önce çok düşündü Descartes, giderken kaygılıydı: çok soğuk bir ülkede yaşamaktan ve yıllarca özenle koruduğu özgürlüğünü yitirmekten korkuyordu. Gene de gitti İsveç'e. Gerçekte Kristina'ya Descartes'ı çağırmasını öneren biri vardı: Fransa'nın İsveç'teki temsilcisi Chanut'ydü bu. Stockholm'e vardığında krallar gibi karşılandı Descartes.

Haftada birkaç gün, sabahın saat beşinde saraya gidiyor, kraliçenin öğrenimiyle ilgileniyor, kraliçeyle bilim ve felsefe tartışmaları yapıyordu. Ne var ki İsveç'in kışına dayanamıyordu. 2 şubat 1650'de yatağa düştü, dokuz gün içinde öldü. Stockholm'de katolik mezarlığına gömüldü. 1666'da kemikleri Paris'e götürüldü, orada Saint-Geneviève kilisesinin bahçesine gömüldü. Büyükelçi Chanut, Descartes'dan kalan her şeyi gemiyle Fransa'ya yolladı. Kötü bir kaza sonucu sandıklar iki gün Seine ırmağının dibinde kaldı. Descartes'ın özenle düzene koymuş olduğu kâğıtlar hem ıslandı hem birbirine girdi.

Descartes'ın bize önemli iki portresi kalmıştır. Bunlardan biri S. Bourdon'un, öbürü Frans Hals'ın yapıtıdır. İki tablo da Louvre'dadır. Bu iki tablonun en değerlisi elbette Frans Hals'ınkidir. Edelink, Frans Hals'm tablosundan çok güzel bir gravür çıkarmıştır. Geniş alm, alnına doğru inen kapkara saçları, kocaman ve anlamlı gözleri, düzgün burnuyla, alt dudağın üst dudağı aştığı büyükçe ağzıyla, ciddi ve düşünceli duruşuyla Descartes bu güzel tabloda görünümüyle ölümsüzleşmiştir.

Descartes'ın kişiliği neydi, nasıldı, pek bilemiyoruz. Onu bizden bizi ondan üç yüz yıl ayırıyor. Yaşama ve insanlara sıkı sıkıya bağlı ama kuru gürültüden ve verimsiz yakın-

lıklardan kaçan biriydi belli ki. Yolculuk etmeyi, bir başına kalmayı seviyordu. Bu çoklarının sandığı gibi bir yalnızlık tutkusu değil, tersine en verimli olana yönelerek dünyaya açılma tutkusudur. Yaşamını boş şeylerde öldürmemek, ruhunun ve bedeninin gücünü en verimli biçimde kullanmak her büyük yaratıcının olduğu gibi onun da ilkesi olmuştur. Küçük şeyler büyük şeylere düşmandır, elbet Descartes da biliyordu bunu. Bildiği için de hep kaçtı boş şeylerden. Haz ahlakından çok Aristoteles ahlakına bağlı oluşu bundandır.

Ordulara katılmış, savaşlara bile girmiş olması savaşçı bir kişiliği olduğunu göstermeye yetmiyor. Onun askerlikle ilişkileri ülkeler görmek, insanlar tanımak için bahanedir. Kendi başına kalacağı bir yer, sokak gürültülerinin olduğu ama gevezeliklerin olmadığı bir yer gerekiyordu ona. Her büyük düşünce sessizlikte dünyaya gelir. O sessizlik ortamı Descartes için Hollanda oldu. Başka bir yer de olabilirdi. Hollanda ya da başka bir yer, ama sessiz bir yer.

Kabuğuna çekilmiş ve her şeyi kafasından derlemeye çalışan filozof tipinin, o kafamızdaki yanlış filozof imgesinin iyice uzağındaydı Descartes. Yaşamı da düşünceyi de tüm tehlikeleriyle göze alıyordu, bu yüzden de sakınıktı hep. Yaşamı göze almak yaşamanın, gerçek anlamda yaşamanın tek koşulu değil midir? 1612'de Hamburg'da küçük bir gemiyle dolaşırken tayfaların kendisini soyup soğana çevirdikten sonra denize atacağını anlayınca tayfalara kılıcıyla güzel bir ders verip insanları şaşırtan Descartes'la üniversite ve yönetim çevrelerinin yıkıcı tutumu karşısında kararlı ve dirençli kalabilmiş olan Descartes aynı Descartes'tır.

Kişilik özelliklerinden bize kalan ne? Hiçbir şey. Yalnızca Baillet'nin bazı belirlemeleri var elimizde[15]. Baillet'ye göre Descartes üstüne başına özen gösterirmiş, buna karşılık çok basit giyinirmiş, daha çok kara giysileri yeğlermiş.

---

15 Baillet, **La vie de M. Descartes**, Paris 1691. (Bk. L. Debricon, **Descartes**, Ed. Louis Michaud, Paris ?, Labescat'nın önsüzü.)

Yiyeceğine çok dikket edermiş, özellikle yaşamının sonlarına doğru akşam yemeklerini iyice azaltmış. Çok az şarap içermiş. Eti sevmekle birlikte sebze ve meyvayı insan yaşamını uzatan şeyler diye değerlendirirmiş. Günde on ya da on bir saat uyurmuş. La Flèche'de edindiği bir alışkanlığı hep sürdürürmüş. Tüm öğleden sonrayı sohbetle ve geziyle geçirirmiş, gezilerini daha çok atla yaparmış, akşamüstü dörde doğru çalışmaya koyulurmuş. Hasta olduğu zaman hekime başvurmazmış, doğa gücü insanı iyileştirmeye yeter diye düşünürmüş. İki büyük ilacı varmış: perhiz ve hafif idman. Kafası gizemciliğe ve çileciliğe ne kadar uzaksa aşırı bedensel harcamalara yönelmeye de o kadar uzakmış. Kısacası çok düzenli yaşamış Descartes.

Şimdi de Descartes'ın yapıtlarını yayımlanış düzenine uyarak ve özelliklerini belirleyerek gözden geçirelim.

Asıl adı **Discours de la méthode pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences, plus la dioptrique, les météores et la géometrie qui sont les essais de cette méthode** (Usu iyi yönetmek ve bilimlerde doğruyu aramak için yöntem üzerine konuşma ve bu yöntemin denemeleri olan diyoptrik, meteorlar ve geometri) olan **Discours de la méthode** (Yöntem üzerine konuşma) 8 şubat 1637'de Leyden'de Jean Maire yayını olarak çıktı. **Discours de la méthode** Descartes'ın ilk basılı yapıtıdır. Kitabın 1644'de latince çevirisi yayımlandı, bu çeviriyi basılmadan önce Descartes gözden geçirmiştir (yayımcısı L. Elzevier).

Gerçekte kitabın aslını **meteorlar**, **diyoptrik** ve **geometri** incelemeleri oluşturur, **Yöntem üzerine konuşma** bu incelemeleri açıklayıcı bir giriş bölümü niteliğindedir, oysa kitap sonraları bu bölümüyle ağırlık kazanmıştır. **Diyoptrik** 1635'de bitmişti. **Meteorlar** 1635 yazında, **Geometri** 1636'da yazıldı.Descartes **Diyoptrik**'te, birinci bölümün başında şöyle der: «Yaşamımızın tüm yönelimi duyularımıza bağlıdır, duyularımız arasında görme duyusu en ev-

rensel ve en soylu duyudur, elbette onun gücünü artıracak buluşlar en yararlı buluşlardır.» Descartes bu arada gözlüğü över. Ayrıca ışık sorununu ele alır, ışığın kırılmasıyla ilgili deneyler ortaya koyar. ikinci bölümde ışığın yansıması sorunu ele alınır. Üçüncü bölümde göz işlenir, gözün yapısı şemalarla anlatılır. Dördüncü bölümde duyular ele alınır. Beşinci bölümün konusu gözün dip tarafında oluşan imgelerdir. Altıncı bölümde görme konusu başlıbaşına ele alınır. **Meteorlar**'da, birinci bölümde göksel cisimlerin yapısı incelenir. İkinci bölüm buğular ve gazlara ayrılmıştır. Üçüncü bölüm tuzu, dördüncü bölüm rüzgarları, beşinci bölüm bulutları, altıncı bölüm kar, yağmur ve doluyu, yedinci bölüm fırtınaları, yıldırımı ve havada yanan tüm öbür ateşleri ele alır. Sekizinci bölümde gökkuşağı işlenir. Dokuzuncu bölüm bulutların rengiyle ve bazen yıldızları çevrelediği görülen çemberlerle ya da taçlarla ilgilidir. Sonuncu bölüm güneş görünümleri üzerinedir. **Geometri**'nin her üç bölümünde de geometri problemleriyle ilgili incelemeler yer alır.

Yöntem üzerine konuşma'nın başına Descartes çok kısa bir metin koymuştur, bu metinde kendinden üçüncü kişi olarak sözeder. «Bu konuşma bir defada okunamayacak kadar uzun gelirse, onu altı parçaya bölmek olasılığı vardır. Birinci bölümde bilimle ilgili çeşitli belirlemeler bulunur. İkinci bölümde yazarın aradığı yöntemin başlıca kuralları vardır. Üçüncüde yazarın bu yöntemden çıkardığı ahlakın bazı kuralları. Dördüncüde Tanrı'nın varlığını ve insan ruhunun varlığını kanıtlamaya yarayan ve yazarın metafiziğinin temelleri olan nedenler. Beşincide yazarın araştırdığı fizik sorunlarının düzeni, özellikle yüreğin deviniminin açıklanışı ve hekimlikle ilgili bazı başka güçlükler, ayrıca ruhumuzla hayvanların ruhu arasındaki ayrım. Sonuncu bölümde doğa araştırmasını daha ileriye götürmek için yazara göre nelerin uygun olduğu ve onları hangi nedenlerin yazdırdığı.»[16]

---

16 **Oeuvres philosophiques I**, s. 567, (**Discours de la méthode**).

Yöntem üzerine konuşma bütünsel bir yapı ortaya koymaz. Herbir bölüm ayrı bir konuyu işler. Bölümler arasında bağlantı bulunmadığı gibi bazı tutarsızlıklar da göze çarpar. Örneğin birinci bölümde mahkum edilen Stoa'cılık, üçüncü bölümde tutulur. Bu kitap ayrı ayrı zamanlarda kaleme alınmış ayrı ayrı makaleler olarak değerlendirilmelidir. Bu parçalı kitabın en ilgi çekici yanı Descartes'ın düşüncesiyle ilgili tarihsel gelişimi ortaya koyuyor olmasıdır.

Méditations (Düşünceler) ilk olarak 1641 ve 1642'de latince yayımlandı. 1641'de yapılan birinci baskı Paris'de Michel Soly yayınevinin baskısıdır: **Renati Descartes, Medititationes de prima philosophia** (René Descartes, İlk felsefe üzerine düşünceler). Kitaba daha önce belirtmiş olduğumuz altı dizi eleştiri ve bu eleştirilere yazarın verdiği yanıtlar eklenmişti. 1642 baskısı Amsterdam'da, L. Elzevier yayınevince yayımlandı, bu baskıya yedinci eleştiri eklenmişti. 1647'de Paris'de Veuve Jean Camusat ve Pierre le Petit'de **Méditations métaphysique de René Descartes** (René Descartes'ın metafizik düşünceleri) çıktı. Bu, **Meditationes**'un fransızca çevirisiydi. Çeviriyi Luynes dükü yapmıştı. Birinci, ikinci, üçüncü, dördüncü, altıncı eleştirilerin çevirileri de kitaba eklenmişti. Çeviriyi Descartes baştan sona gözden geçirmişti. Beşinci eleştirinin yerine Descartes'ın bir açıklaması konmuştu.

Les Principes de la philosophie (Felsefenin ilkeleri) ilkin L. Elzevier'de 1644'de latince yayımlandı: **Renati Descartes, Principia philosophiae** (René Descartes, Felsefesinin ilkeleri). Yapıtın fransızca çevirisini rahip Picot yapmıştır. Descartes bu çeviriyi de gözden geçirmiştir. Çeviri 1647'de Paris'de Henri Le Gras'da çıktı. **Felsefenin ilkeleri** Descartes'm daha önceki felsefe çalışmalarını açıklar, daha doğrusu Descartes metafiziğinin yani **Meditationes**'in yeni bir şey getirmeyen ve özellikle Tanrı konusunu ele alan yalın bir açıklamasıdır.

1649'da **Les Passions de L'âme** (Ruhun tutkuları) Hollanda'da basıldı. Yapıt İsveç kraliçesi Kristina'ya yollanmıştı. Descartes bu kitapta tutkularla birlikte insanın ruhsal yapısını incelemiştir. **Ruhun tutkuları** ahlak konularıyla pek ilgilenmeyen Descartes'ın insan ruhsallığından giderek geliştirdiği bir ahlak araştırmasıdır ve felsefe dünyasının önemli ahlak yapıtları arasında yer almaz.

Descartes'ın sağlığında basılmış olan başlıca yapıtları bunlardır. Şimdi ölümünden sonra basılmış olan başlıca yapıtlarını görelim.

1650'de Amsterdam'da **Musicae compendium** (Müzik özeti) çıktı. Yapıtın baskısı bir kopyaya dayanılarak yapılmıştı. 1662'de Leyden'de **Traité de l'homme**'un (İnsan incelemesi) latince bir çevirisi yayımlandı. 1664'de Jacques Le Gras **Le monde de M. Descartes ou le traité de la lumière**'i (M. Descartes'ın Dünya'sı ya da ışık incelemesi) yayımladı. 1657'de Charles Angot **Lettres de M. Descartes**'ı (M. Descartes'ın mektupları) çıkardı. 1659'da mektuplardan bir cilt daha çıktı. 1664'de **L'Homme de René Descartes**'dan başka bir de **Traité de la formation de foetus** (Ceninin oluşumu üzerine inceleme) çıktı. Descartes'm çok ünlü, oldukça önemli ve bitmemiş yapıtı **Regulae ad directionem ingenii** (Usun yöntemi için kurallar) gün ışığına çıkmakta oldukça geç kaldı. Kitabın elyazmaları yitmişti. 1684'de yapılan flamanca baskının bir kopyaya dayanılarak yapıldığı bilinir. **Regulae**'nin latince baskısı 1701'de çıktı. Bu kitapta yöntemle ilgili pek çok sorun ele alınır, ama yalnızca yöntemin uygulamalı yönüyle ilgilenilir, köklü bir yöntem araştırmasına yönelinmez. Kitapta on ikişer kuralı içeren üç bölüm olacaktır. Ne var ki Descartes ilk on sekiz kuralı incelemiş, onları izleyen üç kuralı bildirmiş ama incelememiş, kalanına da hiç dokunmamıştır. Belki de Descartes bu ilk yapıtındaki yöntem anlayışını daha köklü ve daha kapsamlı bir yöntem ortaya koyma çabası içinde bir yana bırakmıştır.

Üçüncü bölüm

Descartes'çı yöntem

Düşünmeyi seven ve yaşamını düşünerek sürdürmek isteyen kişinin gözünde doğruların ve en önce de doğrulara götüren yolların büyük önemi vardır. Düşünmeyi bir kendisi için sevmek var, yani yarargözetmez bir biçimde sevmek var, bir de yaşamı daha yaşanılır kılmak, en azından yaşamı kolaylaştırmak için sevmek var. Düşünceye yönelirken yarargözetir olmasak da düşünmek eylemi kendi yararını sağlayacaktır. Ama asıl sorun şu: her şeyde en doğru olanı bir çırpıda kavrayan şaşmaz bir ussallığımız olmadığına göre, nasıl etsek de doğrulara varmada zihnimizi en tutumlu ve en etkin biçimde kullanabilsek? Bu soru her zaman bir yöntem sorunu ortaya koyar. Önemli olan, bir yere ulaşmak olduğu kadar, o yere en kolay yoldan ve en kısa yoldan ulaşmaktır.

Hiçbir filozof bu yöntem sorununu, bizi yanlışlardan kurtaracak ve doğrulara en güvenilir biçimde ulaştıracak olan yolları bulmak sorununu Descartes kadar önemsememiştir. Yöntem sorununu bilimsel araştırmalar çerçevesinde ele alan Bacon bir yana, Descartes'dan önce bu sorun hiçbir za-

man başlıbaşına konu edilmemişti. İlk iki dizgeci filozofumuz, Platon ve Aristoteles öncülerine göre daha da önemsemişlerdi düzenli düşünmeyi. Bu kaygı onların dizgeci bakışları gereğiydi. Büyük dizgelere ancak yöntemli çabalarla ulaşılabilir. Ne Platon ve Aristoteles ne daha öncekiler ne de Aristoteles'in Ortaçağ'daki izleyicilerini Descartes'da karşımıza çıkan kaygıya benzer bir kaygı yaşadılar.Onlar hiçbir zaman **yöntemli olmak** diye bir sorun ortaya koymadılar.Dizgecilikleri de bir bütünlülükten çok bir sorunlar çeşitliliğine dayanıyordu. Aristoteles insan zihninin işleyiş biçimini araştırmış, buradan ünlü mantığına yükselmişti.Bu mantık ardılları için yöntem yerine geçti. Ama mantık yöntemliliğin ilk koşuludur, kendisi değildir. Her yöntem apayrı usulleri, yönelim biçimlerini gerektirir. Zihnin işleyiş yasalarını ortaya koymak başka, zihnimizi bir sorun ya da sorunlar dizisi çerçevesinde özel olarak nasıl işletmemiz gerektiğini araştırmak başkadır.

Descartes, yeni felsefenin bu ilk büyük filozofu, yöntem kaygısını felsefesinin tarihsel açıdan da biçimsel açıdan da ilk kaygısı yapmıştır. Katı ve çok eski kalıplarla düşünen, Aristoteles'in mantık kalıplarıyla düşünen, hiçbir yeni bilgi üretmeyen bir felsefenin, skolastik felsefenin zorunlu kalıtımcısı olmak durumunda kaldığından olacak, Descartes'da yöntem sorunu en önemli sorundur. Ayrıca düşüncenin yeni sorunları yöntem kaygısı dışında gelişigüzel ele alınabilecek sorunlar değildir. Kalıplı düşünce, tekbiçim örnekler üreten kısır düşünce başlangıçta gerçek bir yöntem kaygısı ortaya koyar gibi görünebilir, ona daha yakından baktığımızda kaygı gibi görünen şeyin kaygısızlıktan başka bir şey olmadığını anlarız.

Yöntem usun bir aracı olarak değerlendirilmeli. Yöntem bir maymuncuk olmadığı gibi bir anahtar da değildir. Yöntem bir kalıp değildir çünkü, bir kalıplar toplamı değildir, ancak ve ancak bilgiye yönelmede **belli** bir tutum alma biçimidir. Us onu dünyayla ilişkisi içinde, daha doğrusu nes-

neyle ilişkisi içinde ortaya koyar ve onu her ayrı yönelimde az da olsa değişikliğe uğrayabilecek bir şey olarak değerlendirir. Gene de özel anlamda yöntemle genel anlamda yöntemi birbirinden ayırmak doğru olur. Bir başka deyişle, yöntemliliğin evrensel düzeyde aranıp bulunabilecek temel kuralları olmalıdır. Bilim adamı konusuna uygun olan yöntemi, yöntemini arar, onu bulur, daha doğrusu kurar, sonra onu konuya göre, çalışmanın gidişine göre istediği gibi değişikliğe uğratır, hatta gerekirse tümüyle atar, filozofa düşen daha başka bir şeydir, filozofa düşen bizi yönteme ulaştıracak temel tutumları genelgeçer doğrular olarak ortaya koymaktır. Kısacası, yöntem aramakla yöntemliliğin koşullarını aramak, birbirinden kesin olarak ayrılmasa da azçok ayrılabilen iki yönelimdir.

Descartes yöntemi ve yöntemliliği ortaya koymak için yola çıktı ve kendi deneylerinden giderek bize yöntem konusunda temel bir anlayış kazandırmak istedi. Onun çabası herkesin kendi usunu iyi yönetebilmesine ya da iyi kullanabilmesine yardımcı olmak üzere bir yöntem ortaya koymak değildi, tersine kendi usunu yönetmek için nasıl bir çaba gösterdiğini ortaya koymaktı ya da başkalarına göstermekti.Çünkü yöntem herhangi bir kalıp değildi.Filozof çabasını herhangi bir örnek olarak öne sürüyordu. Ne var ki sıradan bir örnek değildi bu, Descartes da bunu sıradan bir örnek olarak öne sürmüyordu. Sonra, filozofun genelgeçer bir önerisi vardı: hepiniz, diyordu, bir kere her şeyden tam tamına kuşkulanın.

Bir yöntem anlayışı geliştirecek kişi usu araştırmakla işe başlamalıdır. Daha genel anlamda her yöntem anlayışının temelinde bir bilgi kuramı olması bir tür zorunluluktur.Bir dizgesel düşüncede her sorun,bu arada yöntem sorunu da bilgi kuramına göre tartışılmalıdır. Yöntemi kullanacak olan usun yetenekleri ya da daha genel olarak nitelikleri nedir? **Yöntem üzerine konuşma**'nın en başında Descartes şunları söyler: "Sağduyu dünyanın en iyi paylaştırılmış şeyidir:çünkü her kişi ondan çok iyi pay almış olduğunu düşü-

nür, her şeyden çok güç hoşnut olanlar bile kendilerinde bulunan sağduyudan daha çoğunu istemeye alışkın değillerdir. Bu konuda herkesin yanılması olası değildir: ama bu daha çok aslında sağduyu ya da us denilen iyi yargılama ve doğruyla yanlışı ayırt edebilme gücünün doğal olarak tüm insanlarda eşit olduğuna tanıklık eder; böylece görüşlerimizdeki çeşitlilik kimilerinin öbürlerinden daha ussal olmasından gelmez, düşüncemizi değişik yollardan götürüyor ve aynı şeyleri düşünmüyor olmamızdan gelir. Çünkü iyi bir zihne sahip olmamız yetmez, önemli olan onu iyi kullanmaktır. En büyük ruhlar en büyük erdemlere olduğu kadar en büyük kötülüklere yatkındırlar; ancak çok yavaş yürüyenler her zaman doğru yolu izliyorlarsa koşanlardan ve doğru yoldan uzaklaşanlardan daha çok ilerleyebilirler".[17] Bu, her insanda, yetkin, daha doğrusu yetkinleşmeye hazır ya da iyi kullanılması gereken bir yargılama gücünün bulunduğunu benimsemektir. **Verilmiş** olan bu sağduyu ya da bu us, doğruyu yanlıştan, daha genel anlamda bir şeyi bir şeyden, örneğin iki tane ikinin dört olmasını iki tane ikinin beş olmasından, sarıyı yeşilden, büyüğü küçükten ayırmamızı sağlar. Böylece insan bir düşünen varlıktır. Aristoteles buna **ussal hayvan** demişti.

Yalnız bu noktada biraz durup düşünmemiz gerekir. Şu soruyu sormadan geçemeyiz: sağduyu (ya da us) dünyanın en iyi paylaştırılmış şeyidir de neden insanların tümü düşüncede ayrı ayrı yerlere ulaşırlar? Sağduyu dünyanın en iyi paylaştırılmış şeyi olsaydı, bütün insanların aynı doğruları ortaya koymaları gerekmez miydi? Usun verilmiş'liği doğru bilgiyi zorunlu olarak ya da sonuna kadar güvence altına alamaz. Verilmiş olan us sağlam yargılar ortaya koyabilmek için belli bir yöntem çerçevesinde ya da belli bir düzen içinde kullanılmalıdır. Demek ki her ussal edimin bize bir doğruyu

---

17 **Oeuvres philosophiques I**, s. 568, (**Discours de la méthode**).

getireceğini düşünemeyiz: doğruya varma işi raslantıya bırakılacak bir iş değildir. Yavaş gitme ya da ağır ağır ilerleme fikri Descartes'çi yöntemde önemli bir yer tutar. Bize yanlışları getiren acele yargılardır. Şöyle der Descartes: "Kendi payıma ben zihnimin başkalarının zihninden daha yetkin olabileceğini düşünmedim, hatta çok zaman düşüncem başkalarınınki kadar keskin, imgelemim başkalarınınki kadar açık ve seçik, belleğim başkalarınınki kadar geniş ve aydınlık olsun istedim".[18]

Descartes'm bu yöntem kavrayışı şunu duyurur: ussallık insanın yargılar ortaya koyabilme yolunda bir güçlülüğüdür, bizi doğruya vardıracak olan değil ama doğruya vardırabilecek olan bir güçlülüktür, iyi kullanılmadığı zaman yanlışa da götürebilir. Ussallık, demek ki, **verilmiş** bir güçlülük olarak, iyi kullanılması gereken bir güçlülüktür. Öyleyse, Descartes'a göre, us denilen yetiye sahip olmak bir araca sahip olmak gibidir, önemli olan bu araca sahip olmak olduğu kadar bu aracı iyi kullanabilmektir. Descartes'a burada sonuna kadar katılırız. Ancak bizi tedirgin eden tek nokta,bizim çağdaş bakış açımıza ters düşen tek nokta usun verilmişliğidir ve biraz da her kişiye eşit olarak paylaştırılmışlığıdır. Doğuştancı bir temelde görüşlerini ortaya koyan Descartes için us bir Tanrı vergisidir, bizim çağdaş bakış açımız usu ya da ussallığı bilincin oluşum süreçleri boyunca bireyin dış dünya ve iç dünya deneyleriyle elde ettiği bir kavrama yatkınlığı olarak görür.

İnsan ruhsallığı üzerine araştırmalar geçmiş çağlarda felsefenin konusuydu. Bu araştırma deneysel düzeyde değil kurgusal düzeyde gerçekleşiyordu. Geçmiş çağlardaki insanlar için insan ruhsallığını araştırmak demek zihnin çeşitli edimleri üzerine çeşitli içsel ve dışsal gözlemlerle görüşler ortaya koymak demektir, bu da doğal olarak filozofun

---

18 aynı yer.

işi ve felsefenin konusuydu. O zaman özel bilimler felsefede içerilmiş çeşitli bilgi alanlarıydılar ve herbirinin geçerliliği, herbirinin doğruları felsefeyle sağlama alınmıştı. Felsefenin tüm bilimsellikten sorumlu olması, felsefeye çok zaman bilimler üzerinde deneycilikten ve gözlemcilikten uzak bir kurgucu yöneticilik hakkı sağlıyordu. Bilgi dünyasında tartışılmaz bir ayrıcalık demekti bu da. Bilimlerin felsefeden ayrılması herbirinin gözlem ya da deney, bazen hem gözlem hem deney alanında özerklik kazanmasıyla oldu.

Ussallığın verilmiş bir yeti olmadığım düşünürsek,ayrıca işin içine zeka sorununu da katarsak "Sağduyu dünyanın en iyi paylaştırılmış şeyidir"demekte zorlanırız. Ancak bunu görebilmek için özellikle ruhbilim alanında XIX. yüzyıldan sonra ortaya çıkan gelişimleri izlemiş olmak gerekirdi. Descartes ve çağdaşları için usun gelişimi diye bir sorun,bu arada zeka sorunu diye bir sorun sözkonusu değildir, o zamanlar zeka genel bir kavrama gücü olarak değerlendirilmektedir ve çok zaman us'la eşanlamlı kullanılmaktadır, zeka düzeyi, zeka geriliği gibi sorunlar yoktur.Bu sorunlar ruhbilimin felsefeden ayrılıp laboratuvara girmesiyle,bir başka değişle Wundt'un XIX.yüzyılın üçüncü çeyreğinde ilk ruhbilim laboratuvarını kurmasıyla başlayan gelişmeler içinde ortaya çıktı. Ussallıktaki ya da ruhsallıktaki her bozukluk, o zamanlar, açıklanamaz bir gücün, hatta bir kötü ruhun ürünü olarak değerlendiriliyordu, bu anlamda hastalanmış kişiler çok zaman şeytan uğramış kişiler diye alınıyordu[19].

---

19 Klasik felsefe zihnin hem içeriğini ve yapısını hem de olabildiğince işlevlerini incelemek görevini yüklenmişti. Oysa zihnin içeriğini ve işlevlerini incelemek konusu ancak doğrudan doğruya deneyi gerektirmediği zaman felsefenin konusu olabilir. Buna karşılık, zihnin işlevleri ancak deney düzeyinde ortaya konulabilirdi. Klasik felsefenin en büyük ve kaçınılmaz diyebileceğimiz eksikliği zihinsel işlevlerle ilgili deneyleri yapacak güçten yoksun olmasıdır. Gerçekte daha M.Ö. IV. yüzyılda Aristoteles çok ileri bir ruh anlayışı ortaya koymuş, «göz bir hayvan olsaydı görü onun ruhu olacaktı» demişti. Bu şu anlama gelir: görü

Evet, Descartes'a göre sağduyu ya da us dünyanın en iyi paylaştırılmış şeyidir. Başka konularda kolay kolay hoşnut olmayan kişiler bile kendi uslarından hoşnutturlar, daha çoğuna sahip olmayı düşünmezler. Herkes us denilen şeyden çok iyi pay aldığı inancındadır. Descartes'm usu ve oradan giderek yöntemi incelemeye yönelirken daha çıkış noktasında düştüğü bu bulanıklık, insan ruhsallığına bilimsel yönelişin eksikliğinden gelen bu yanılgı gerçekte sorunu azçok kaydırsa da tersyüz etmez, yapılacak çağdaş bir yorumla da kolayca giderilir: us her insanda eşit olmasa da her

---

nasıl gözün işleviyse ruh da bedenin işlevidir. Bu bakış açısı ruhsal süreçler canlı organizmaların işlevleridirler diyen çağdaş ruhbiliminin temel anlayışına çok yakındır ve doğuştancılığı her anlamda dışlar. Ne var ki Aristoteles'in bu görüşü tüm genişliği içinde ve bilimsel olarak doğrulanabilmek için çağımızı bekledi. İleride göreceğimiz gibi ruhla bedeni yani ruhla maddeyi birbirinden kesin olarak ayıran Descartes'çı anlayış elbette bu olumlu görüşe ters düşecektir. Doğru bir ruhbilim çalışması ancak ruhsal süreçleri canlı organizmaların işlevleri saydığımız zaman kurulabilirdi. Nitekim bu ilerleme sağlandıktan sonra ruhbilim deney ve gözlem yöntemlerini kullanarak insan ruhsallığının birçok bilinmezini bilinir kıldı. Zeka konusu da bu çalışmalar içinde aydınlanır. Eski anlayışa göre «kafası çalışmayanlar» doğaüstü güçlerin tutsağıydılar. Sağır çocukların öğrenimiyle ilgilenen fransız eğitimcisi Itard, 1798'de bir ormanda bulunan yırtıcı bir çocuk üzerinde yaptığı gözlem ve deneylerle zeka geriliği sorununa ve genel olarak zeka sorununa önemli açıklıklar getirdi. Bu yırtıcı çocuk güney Fransa'daki ormanlarda bir yırtıcı hayvan yaşamı sürdürürken yakalanmıştı. Çıplaktı, dört ayak üzerinde yürüyordu, anlaşılmaz sesler çıkarıyor, hayvanlar gibi yiyor, yanına gelenleri ısırıyordu. Beş yıl boyunca süren özel eğitim çabalarına büyük bir dirençle karşı koyan çocuğun bu beş yıl içinde çok büyük bir gelişme göstermediği görüldü. Görülen birazcık gelişme de bir süre sonra durdu. Itard şu sonuca vardı: bu çocuk uygar bir varlık olma yeteneklerine sahip değildir. Bununla birlikte Itard'ın çalışmaları tümüyle boşa gitmemiş, çocuk nesneleri tanımayı becermiş ve bu arada birçok sözcük öğrenmişti. Azçok okuyup yazabiliyor ama okuduğunu anlamıyordu. Belli ki dünyanın en iyi paylaştırılmış şeyinden payını almamıştı.

insanda ortaktır, belki dünyanın en kötü paylaştırılmış şeyidir ama her insana verilmiştir,daha doğrusu her insanda bulunur, zaten onun iyi paylaştırılmış olması değil her kişide ortak bir güç olarak bulunması önemlidir. Hele konuya gene çağdaş bir bakışla bakıp insanda ussallığın uygun koşullar altında bilincin sağlıklı gelişimine bağlı olarak verimli ya da verimsiz olduğunu bilince eşit paylaştırılma sorununun önemli olmadığı görülür. Zaten felsefi bir araştırmada us kavramı bugün oldukça bulanık bir kavram olarak belirlenebilir. Us genel bir kavrama düzeneğinin adıdır. Oysa bir bilgi araştırmasının ya da bir bilgi kuramının teknik terimleri arasında, Descartes'da da özel olarak görüleceği gibi, kavrayışı belirlemede us'dan çok anlık terimi geçerli olacaktır.

Usun yetkin işleyişini sağlayacak olan güç yöntemin gücüdür,yöntemle ussallıkta sıradanlıktan yetkinliğe doğru yürünür. Ancak yanılma ya da yanlışa düşme her zaman sözkonusu olabilir. Descartes şöyle der: "Ama gençliğimden beri beni birtakım belirlemelere ve kurallara ulaştıran bazı yollar üzerinde bulunmuş olmakla çok şanslı olduğumu düşündüğümü söylemekten çekinmeyeceğim; bu belirlemelerden ve kurallardan giderek bir yöntem oluşturdum ve onunla bilgimin düzeyini artırmanın ve onu zihnimin sıradanlığının ve yaşamımın kısalığının ulaşmama elverdiği en yüksek noktaya yavaş yavaş yükseltmenin yolunu buldum sanırım.Çünkü bu yöntemin meyvalarını çoktan topladım, öyle ki kendi üzerime verdiğim yargılarda kendine güven doğrultusunda olmaktan çok güvensizlikten yana olmaya çalışmama karşın,tüm insanların çeşitli eylemlerine ve girişimlerine filazof gözüyle baktığımda bana boş ve yararsız görünmeyen hemen hemen hiçbir şey görmedim..."[20]

Demek ki sorun özel olarak yetkin bir ussallığa, yetkin

---

[20] **Oeuvres philosophiques I**, s. 569-570, **(Discours de la méthode)**.

bir kavrama gücüne sahip olmak sorunu değildir. Tam yetkin ussallık tanrısal ussallıktır. Hepimizin belli yetkinlikte bir ussallığımız vardır. Böylece insan düşüncesinin güvenli temeli kurulmuş olur: bilgilerimizi dayayacağımız bir temel vardır. Ancak bu temelin varlığı her sorunu apaçık bir biçimde çözmeye yetmez. Ussallığımız bizi hoşnut edecek ölçüde vardır, ama bu ussallığımız bize her anlamda ve her koşulda doğru bilgiyi sözvermediğine göre (ayrı görüşlere sahip oluşumuzla kanıtlanıyor bu) bizim yapmamız gereken şeyler var demektir. Öyle ya hepimiz ussallıktan payımızı eşit olarak almışız ama bir konu üzerinde başka başka yargılara varmaktan da geri kalmıyoruz. İşte yöntem sorunu burada duyurur kendini. Ussallık yöntemliliğin koşuludur ve yöntemlilik bir zorunluluktur. Us başlıbaşına doğruyu sözvermez. Us ne ölçüde etkin kılınırsa yöntem o ölçüde sağlam olacaktır. Yöntemsizlik bilgide her şeyi raslantıya bırakmak anlamına gelir.

Burada kendini gözlemlemeye başlar Descartes. İş daha köklü bir kavrayış için deyim yerindeyse ben'in oluşumunun bilinen tarihini araştırmaya kalmıştır. Gerçekte her tarih bir tarihöncesiyle sınırlanır ve bireyin tarihselliği de geriye gidildikçe bilinmezin karanlığına saplanıp kalır. Bugün ruhbilimin ortaya koyduğu bir şey var: ilk anılarımız dört beş yaşlarımızın anılarıdır, tek tük insan iki yaşından tek tük anı taşır. Dört beş yaşın ilk anılarıyla birlikte bellek gelişmeye başlar. Böylece bir ilk bilgilenme sürecine girilmiştir. Bilinç dediğimiz şey temelinde ilkörnekler yani ilk yaşam deneyleriyle oluşmuş anılar bulunan bir bilgi düzeneği değil midir?

Bu ilk bilgilenme süreci zihnin edilginliğiyle belirgindir: çocuğa birçok yanlışı doğru diye öğretebilirsiniz, yoksamaktan çok benimsemeye ve şaşmaya hazır bir zihni vardır çocuğun. Çocukta doğruyu yanlıştan ayırma isteği bulanık bir istektir ve en önemlisi onun zihni doğruyu yanlıştan ayırabilecek gelişmişlikte değildir. Böyle bir doğruyu yan-

lıştan ayırma yatkınlığı iyi bir eğitimle sağlanabilir ancak. Oysa hangimiz rahatça ve bir çırpıda çok iyi bir eğitim görmüş olduğumuzu söyleyebiliriz? Bu durumda doğruyu yanlıştan ayırma işini ister istemez yetkinliğe ulaşmamış zihnimizle yapmak zorundayızdır.

Descartes da **Yöntem üzerine konuşma**'da ben'inin tarihini araştırırken ilkin şu gerçeği belirler: gençliğinden beri kendisini bazı belirlemelere ve formüllere ulaştıracak, böylece bir yönteme kavuşturacak yollar aramıştır, ama bu yolları bulmak kolay değildir. Hep dış dünyaya dönmüş, dış dünyadan bilgiler, doğru bilgiler edinmeye çalışmıştır. Filozof gözüyle insanları gözlemlemiştir. İnsanoğlunun hiçbir eylemi boş ve yararsız görünmemiştir ona. Hatta bu bilgi edinme çabası içinde sevinebileceği yerlere varmıştır o. Bir yer gelmiş, iyi bir gelişim içinde olduğunu duymuştur. Ne var ki sağlam bir temele yaslanmadığımız zaman hep o kuşkuyu duyacağız ya da sağlam bir temele dayanana kadar hep o kuşkuyu duymamız **gerekir**: yanılıyor olmayalım?

Descartes burada koyu bir kuşkuya doğru kayar: bilgi ediniyorum derken ilgisiz şeyler, yanlış bilgiler edinmiş olmayayım? Çok keskin, çok sağlam, çok belirgin bir temele dayandıramadığımız zaman bilgilerimizi, onları doğru bilgi saymamız doğru olmaz. Descartes'ın deyimiyle belki de değersiz bir maden bulup altın bulduğumuzu sanmışızdır. Bilginin ölçütü sağlam olmadığı zaman bilginin sağlamlığı yani doğruluğu ya da yanlışlığı büyük ölçüde raslantıya kalmıştır.

Evet, burada Descartes'ın yöntemine temel olacak olan kuşku başlar. Bu kuşkunun nasıl bazı kesinliklere ulaştırıldığını, bir başka deyişle bu olumlu kuşkudan kuşkusuzluğa nasıl geçildiğini de **Yöntem üzerine konuşma**'da bir ruhbilimsel roman akıcılığı ve gerilimi içinde öğreniriz. Kuşku elbette amaç değil araçtır. Kuşkulanmak için kuşkulanmak değil doğruya varmak için kuşkulanmak gerekir. Kuşku bir çıkış noktasıdır, bir zorunluluktur, aşılması, giderilmesi, sonunda tüketilmesi gereken bir zorunluluktur. Doğrunun gizi ya da

güvencesi ondadır. Onun bittiği yerde doğru başlar.

Descartes bizi bu ilk kuşkulanma noktasında bırakmayacak, kuşkuyu kısa yoldan herhangi bir formülle de gidermeyecek, deyim yerindeyse kuşkuyu gittiği yere kadar izleyecek, kuşkuyu derinleştirecek, olabildiğince genelleştirecek, her alana yayacak, bu çabasını düşüncesine sağlam bir dayanak bulana kadar sürdürecek, düşüncesine sağlam bir dayanak bulduğu zaman da kuşku kendiliğinden ortadan kalkacak. Kuşkudan kuşkusuzluğa geçiş ya da kuşkunun kesinliğe dönüşmesi bir içgözlem deneyiyle sağlanır, tek kişilik bir hesaplaşmayla, daha doğrusu tek kişilik bir örnekle elde edilir. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu deney Descartes'ın **kendi** deneyidir. Şöyle der Descartes: «Şimdi burada benim amacım herkesin usunu iyini yönetmesi için bir yöntem önermek değildir, yalnızca kendi usumu yönetmek için nasıl bir çaba gösterdiğimi ortaya koymaktır»[21].

Şöyle bir sorun ortaya atmamızda yarar vardır: bir yönteme ulaşabilmek için kuşkulanmak, özellikle de her şeyden kuşkulanmak gerekir miydi? Elbette kuşku yöntemin zorunlu koşulu olamaz. Bir yöntem aramak demek zaten varolan yöntemler karşısında azçok kuşkulu olmak demektir. Öte yandan, her bilimsel ya da felsefi araştırma kuşkulardan kesinliklere, kesinliklerden kuşkulara geçe geçe örülür. Bir yönteme varabilmek için kuşkuya bunca yaslanmak, kuşkuyu böylesine genelleştirmek gerekir miydi? Gerekmeyebilir, ama Descartes'çı yöntem araştırmasında gidiş yolu budur. Bir başkası yöntemini daha kısa yoldan, daha kolay yoldan, daha dolaysız bir biçimde koyabilir. Nitekim Descartes da **Kurallar**'ı araştırırken böyle bir kuşkuculuk yolu çizmemişti kendine. Ve Descartes'dan sonraki filozoflar düşüncelerini temellendirirken kuşkuyu ne çıkış yolu için ne gidiş yolu için zorunlu bir ışık saymışlardır. Özellikle Leib-

---

21 Oeuvres philosophiques I, s. 571, (**Discours de la méthode**).

niz kuşkuya hiç yaklaşmamıştır. Ne olursa olsun kuşku felsefi araştırmanın zorunlu koşuludur. Kuşkuya dayanmayan bir araştırma tehlikelere açık olacaktır. Araştırmacı bize kuşkusunu duyurmasa da onun kuşkudan uzak olacağını düşünemeyiz.

Ne olursa olsun kuşku Descartes'da yöntem için bir çıkış yolu olmaktan öte, yöntemli yönelişin özüdür, bilgi kuramının da temelidir. Kesinliğe adanmış kuşku, yöntemde en sağlam yolu, bilgide en kesin temeli sağlayacaktır. Kuşkuyla yaşanmaz, ama kuşkuyla düşünülür. Kuşku bir karşısav gibidir düşünce edimi içinde, doğruyu yansıtan ya da yansıtacak olan parlak yüzey gibidir.

«Çocukluğumdan beri, diyor Descartes, bilimlerle ilgilendim, çünkü bilimler yardımıyla yaşamım için gerekli olan her şeyin açık ve sağlam bilgisine ulaşacağımı söylüyorlardı, ben de bu yüzden bilimleri büyük bir tutkuyla öğrenmek istiyordum. Ama sonunda insana doktor unvanını kazandıran bu dersleri okuyup bitirince görüşümü baştan sona değiştirdim. O kadar çok kuşkuyla ve o kadar çok yanılgıyla şaşkına dönmüştüm ki kendimi yetiştirmeye çalışırken gittikçe bilgisizliğimi anlamaktan başka bir yarar sağlamadım diye düşünüyordum. Öte yandan, Avrupa'nın en ünlü okullarından birinde okuyordum, bu okuldaki bilgin kişiler dünyanın hiçbir yerinde yoktur diye düşünüyordum. Öbürlerinin öğrendiği her şeyi öğrenmiştim, ve bize öğrettikleri bilimden hoşnut olmadığım için, en ilgi çekici ve en az yaygın diye değerlendirilen bilimlerle[22] ilgili olarak bulabildiğim

---

22 **İlgi çekici bilimler** deyimi o zamanlar pek az kişinin uğraştığı, daha doğrusu pek az kişinin bilimsellik değeri verdiği ve sonra unutulup gitmiş olan bazı bilgi alanlarını belirler. Bu bilgi alanlarının kaynağı elbette doğaüstüne her anlamda meraklı olan ortaçağ düşüncesiydi. Yasal gökbilgisi **(astrologie judiciaire)**, elfalı **(chiromance)**, toprakfalı **(géomance)**, cincilik**(cabale)**, büyücülük **(magie)** de ilgi çekici bilimlerdir. Descartes'in bu bilimleri ciddiye almadığı kesindir.

tüm kitapları da okumuştum. Bu arada başkalarının benimle ilgili yargılarını da biliyordum, arkadaşlarımız arasında hocalarımızın yerini almaya aday birkaç kişi vardı ama beni arkadaşlarıma göre daha aşağı saymadıklarını da görüyordum. Üstelik yüzyılımız bana daha önceki yüzyıllarda olduğu kadar verimli ve kafaca zengin görünüyordu. Bu da bana tüm öbür kişileri yargılamak ve dünyada eskiden beri güvendirdikleri ölçüde güvenilebilecek herhangi bir öğreti yoktur diye düşünmek özgürlüğünü veriyordu»[23].

Sözkonusu okullarda dil öğretimi yapılmaktadır. Dil bilmenin eski kitapları anlamak için çok önemli olduğunu düşünür Descartes. Eski kitapları okumak geçmiş yüzyılların değerli insanlarıyla oturup konuşmak gibidir. Filozof, yeterince dil öğrenmiş, eski kitapları yeterince karıştırmıştır. «Başka yüzyılların insanlarıyla konuşmak yolculuk etmekle birdir aşağı yukarı. Göreneklerimizi daha sağlıklı yargılayabilmemiz için ve hiçbir şey görmemiş olanların yapageldiği gibi bizim alışkanlıklarımıza ters düşen her şeyin gülünç ve usdışı olduğunu düşünmememiz için çeşitli halkların görenekleriyle ilgili bir şeyler bilmek iyidir"[24]. Ne var ki sonu gelmez bir biçimde geçmişte dolaşmak da çıkış yolu değildir. «Yolculukta çok uzun zaman harcadınız mı kendi yurdunuza yabancı düşersiniz, geçmiş yüzyıllarda yapılan şeylere çok ilgi duydunuz mu doğal olarak bu yüzyılda yapılanlardan habersiz kalırsınız»[25].

Aradığı şey gerçek bir dayanaktır. Bu dayanağı hemen her yerde arayabilir, arayacaktır da. Tarihin kıvrımlarında, bilgi alanlarının tümünde ya da herhangi birinde, bir içsellik deneyinde, her yerde. Ne var ki her yerde bulunan şey birazcık bir şeydir, oysa o kökten çözüm ister. Köktenci olmak,

---

23 **Oeuvres philosophiques**, s. 571-572, (**Discours de la méthode**).

24 **Oeuvres philosophiques**, s. 573, (**Discours de la méthode**).

25 **Oeuvres philosophiques**, s. 574, (**Discours de la méthode**).

artık toprağın kazılamaz olduğu bir derinliğe ulaşmak isteğiyle seçilir. Descartes düşüncesinin romanı da bu isteği duyurur en önce. Varolanla yetinmeyen kişi kendinden varetmek zorundadır. Ama önce bir güzel aramak, bulamıyorum diyene kadar aramak, olasının alanını tüketmek var.

Evet, hep aramıştır. Descartes. Belagate önem vermiş, şiire tutulmuştur. Ne var ki bunlar zihinsel çabanın ürünü olmaktan çok birer vergidirler. Ayrıca matematikle ilgilenmiştir. Matematiğin alanı kesinliklerin ve apaçıklıkların alanı olarak onun iyiden iyiye ilgisini çekmiştir ama o zamanlar böylesine sağlam temelleri olan bir bilgi alanı daha çok uygulamaya yönelik olarak kullanılmaktadır, marangozlukta, yapı sanatında kullanılmaktadır örneğin. Burada eskiyle yeni arasındaki bir tersliği belirler Descartes: eskiler çok güzel yapıları kumun üstüne, çamurun üstüne kurarlardı, şimdikiler ellerinde matematik gibi çok sağlam bir temel bulunduğu halde bu temelin üstüne hiçbir şey kurmuyorlar.

Descartes'ın dinbilim karşısında da tedirginlik duyduğunu görürüz. Aşkın doğrularla ilgilenmektedir dinbilim. Oysa düşüncemiz zayıflıklarla doludur. Bu zayıflıklar içinde nasıl olur da böylesine aşkın bir alana yönelebiliriz? Bu alana girebilmek için Tanrı'mn yardımı ya da üstün insanların yardımı, yani dinbilimcilerin ve kilise adamlarının yardımı gereklidir.

Gelelim felsefeye. Felsefe de yüzyıllar boyunca yaşamış olan kafalarca işlenmiştir. "Yüzyıllardır yaşanmış olan en üstün zihinlerce işlenmiş olmasına karşın felsefede hemen hemen tartışılır olmayan ve bu nedenle kuşkugötürür olmayan hiçbir şeyin bulunmadığını ve başkalarından daha iyi şeyler başarmayı ummam için yeterli özgüvene sahip olmadığımı görerek felsefe için hiçbir şey söylemeyeceğim; böylece aynı konuda bilgin insanlarca savunulan, birden çoğunun doğru olmaması gereken çeşitli görüşlerin varolduğunu düşünerek, olası olmaktan öteye geçmeyen her şeyi

yanlış diye belirliyordum"[26]. Descartes böylece felsefede de çok bir şey bulacağına inanmaz. Onda aynı konuda birçok görüş ortaya konulmaktadır. Bu görüşlerden birini bile doğru diye değerlendirmek olanağı yoktur. Sanı değeri taşıyan görüşlerin de tümüyle yanlış sayılması doğru olacaktır. İlkelerini felsefeden alan öbür bilimler[27] için de üç aşağı beş yukarı durum budur. Temel yani felsefe sağlam olmayınca yapı yani özel bilimler sağlam olabilir mi?

Bu tablo şunu ortaya koyar: kuşku, bir yöntem olarak, Descartes'ın istemli tutumuna bağlı bir yönelim olduğu kadar, oldukça sallantılı bilimsel ve felsefi bir ortamda deyim yerindeyse dıştan benimsetilmiş bir güvensizlik duygusudur. Bir başka deyişle, Descartes'çı kuşku, önceden belirlenmiş bir tutum, sağlam temeli bulduracak bir çıkar yol olduğu kadar, bilimde kuramdan ve bütünleyici bilgiden çok tek tek bilgilerin, felsefede arayıcı bakış açısından çok kalıp düşüncelerin geçerli olduğu bir ortamda düşüncenin uğradığı zorunlu parçalanmışlığın bireysel bir yansımasıdır. Descartes kuşkuyu onaylarken «her şey sallantılı olabilir» fikrinden yola çıkmaz yalnızca, onun gözünde «her şey sallantılıdır» aynı zamanda. Yeni düşünce dönüşümlerinin öncü filozofa kazandırdığı bu eskiye güvenmeme tedirginliği belli ki onun geliştirdiği evrensel kuşku yönteminin ruhsal temelini oluşturmaktadır.

---

26 **Oeuvres philosophiques**, s. 576, (**Discours de la méthode**).

27 Bilindiği gibi felsefe Eskiçağ'dan beri bilimlerin bilimi olarak değerlendiriliyor, daha doğrusu «özel bilimler» denilen uygulamalı bilimlerin tek kaynağı, tek doğru dayanağı sayılıyordu. Felsefe özel bilimlere ilkelerini yazdırmaktaydı. Felsefenin bu yükümlülüğü Descartes için de geçerlidir. Aristoteles özel bilimlerle ilgili olarak şunları söyler: «Ama bütün bu bilimler, çabalarını belli bir nesne üzerine, belli bir cins üzerine yoğunlaştırarak onunla ilgilenirler; (...) ve bu bilimler özle ilgili hiçbir kanıt getirmezler.» (Aristote, **La Métaphysique**, par J. Tricot, cilt I, J. Vrin, Paris 1964, s. 326). Özle ilgili kanıtlar getiren yalnızca **varlık olarak varlık**'ı inceleyen felsefedir. Ayrıca, özel bilimler, inceledikleri şeyin varoluşu ya da varolmayışı konusunda hiçbir şey demezler.

İlk iş, Descartes için, çevreyle belirlenmişlik durumunu kırmak olacaktır. Çevreden kurtulmak, yeni şeyler aramak... Bu yüzden, hocalarıyla bağlarını koparır koparmaz dünyaya açılır Descartes, bu arada düşünsel araştırmaları bir yana bırakır. Artık yeni yerler, yeni insanlar görecek, yeni insanlık durumlarını gözlemleyecektir. Kendi odasına kapanmış bir filozofun hiçbir yere açılmayan kurgularını öğrenmektense, gider insanların omuzlarına almış oldukları yükümlülüklerle ilgili görüşlerini öğrenirim, der. Böylece kurgunun alanından, düşünce adamları ortamından kopacak, yaşama,uygulama alanına, çalışan insanların ortamına bağlanacaktır. Descartes'ın bu yönelişinden de eli boş döneceği kesindir. Başka insanların yaşayış biçimlerini gözlemlerken filozofların birbirini tutmaz sözlerini araştırırkenki tedirginliğini yaşamıştır: hep aynı çeşitlilik, ona bağlı olarak da hep aynı tutarsızlık çıkar karşısına. Doğruyu aramaya giderken yanlışın kaynağına inmiştir gene.

Bu arada yöntem için dört temel kural belirler Descartes. Bu dört kural, **Kurallar**'ın bir özeti gibidir. «Birinci kural: doğruluğunu apaçık bilmediğim bir şeyi doğru diye almamak, yani acelecilikten ve önyargıdan özenle kaçınmak, yargılarımda zihnime açık ve seçik bir biçimde gelen ve hiçbir biçimde kuşkuya koyamadığım şeylerin dışında herhangi bir şeyi tanımamak. İkinci kural: inceleyeceğim güçlüklerden herbirini olabildiğince parçalara ayırmak ve onları en iyi çözülebilecek duruma getirmek. Üçüncü kural: düşüncelerimi en basit ve tanınması en kolay olan nesnelerden başlayarak ve yavaş yavaş, derece derece ilerleyerek en karmaşık bilgilere kadar götürmek ve doğal olarak birbiri ardından gelmeyen şeyler arasında da bir düzen varsaymak. Sonuncu kural: her yerde bütünsel saymalar ve en genel gözden geçirmeler yaparak hiçbir şeyi dışta bırakmadığımdan güvenli olmak»[28].

---

28 **Oeuvres philosophiques I**, s. 586-587, (**Discours de la méthode**).

Descartes düşüncesini tam olarak yaslayabileceği temeli daha bulamamıştır ama, bu arada yöntemini koymuştur. Gerçekte geometricilerin yöntemidir bu, Descartes onu genelleştirir. Descartes için önemli olan o temele ulaşmaktır. Ancak izleyeceği yolu da bu yöntemden çıkarmaktadır. Örneğin aceleci olmamalı, önyargılardan kaçınmalıdır. Descartes, görüldüğü gibi metafiziğini kurmaya bir bilimci tutumuyla yönelir. Biz de Descartes'la birlikte o yolu, metafiziğe giden yolu acele etmeden ve önyargılardan kaçınarak izleriz.

Doğruları arama yolunda bir süre, belki uzun bir süre, istemediğimiz ve beklemediğimiz kadar uzun bir süre kesinliksiz kalabiliriz. Aradığımız temeli bulamadığımız halde onu bulduğumuzu sanacak, bu sanıyla yetinecek ya da onu bulana kadar doğru yanlış herhangi bir temelle iş görecek değiliz ya. Doğrulanmamış temel, temel değildir. Düşünce dünyasındaki bu bekleyiş esnekliği, uygulama dünyasında sürdüremeyeceğimiz bir esnekliktir: yaşam kesinlikler bekler ve eylemlerimiz ancak kesinlikli olabildiğimiz zaman bize mutluluk getirir. Bu yüzden Descartes, deyim yerindeyse temeli bulması geciktikçe uygulama alanına kesinlikler getirmeyi düşünür. «Bu arada usum beni yargılarımda kararsız kalmak durumunda bırakırken bari eylemlerimde kararsız kalmayayım ve becerebildiğimce mutlu yaşamayı bundan böyle elden bırakmayayım diye, üç ya da dört kuraldan oluşan, size de bildirmek istediğim bir ahlak anlayışı geliştirdim»[29].

Kuramda kuşku zorunludur ama yaşamda ya da eylemde kuşku olmaz. Descartes içinde en küçük bir kuşkuyu barındıran bilgiyi doğru saymamak gerektiğini bildirirken Aristoteles'le ve Aristoteles'çilikle hesaplaşmaktadır. Aristoteles'de gösterme ve diyalektik ya da kesinlik ve olumsallık olmak üzere iki ayrı değer katı ortaya koyan bilgi Descartes

---

29 **Oeuvres philosophiques I**, s. 591-592, **(Discours de la méthode)**.

için geçerli değildir. Descartes için doğru ya vardır ya yoktur, koşullu doğru olmaz. Ancak, evet, yaşamda bu kesinliği sürdürürsek eylemlerimizi sakatlamış oluruz, yaşamı zora sokmuş oluruz. Evet «kuşkulanılabilir her şeyi yanlış diye belirlemek yararlıdır»[30], ancak «biz bu kuşkuyu eylemlerimizi gerçekleştirirken hiç mi hiç kullanmamalıyız, çünkü yaşamımızdaki davranışlarımızla ilgili olarak çok zaman yalnızca sanı değeri taşıyan görüşleri izleriz, nedeni de işlerimizi yaparken eylemde bulunma fırsatlarının hemen her zaman daha biz kuşkudan kurtulmadan gerçekleşmesi zorunluluğudur»[31].

Yöntem üzerine konuşma'nın üçüncü bölümünü kapsayan bu ahlak çalışması, düşünce yaşamı boyunca ahlak konularını işlemeye pek önem vermemiş olan Descartes'm bizce bu konudaki en önemli yazısıdır ve **Descartes'çı ahlak** adlı dördüncü bölümümüzde konu edilecektir. Yalnız bu arada şu kadarını belirtelim: Descartes «üç ya da dört» deyimini kullanırken gerçekte dört kural öne sürer, ne var ki ilk üç kural özellikle ahlakla ilgiliyken dördüncüsü Descartes'm doğruya varma yolunda bir tutumuyla ilgilidir, bu yüzden deyim yerindeyse özel bir kuraldır ve Descartes'çı ahlakın konusu olmaktan çok Descartes'çı bilgi anlayışının konusudur: «Bu ahlak için, sonuç olarak, insanların bu dünyada en iyiyi seçebilme yolunda giriştikleri çeşitli uğraşları gözden geçirmeye karar verdim; başkalarının uğraşları üzerine bir şey söylemeye yeltenmeden, bulunduğum yerden daha ilerilere gitmeyi yani tüm yaşamımda usumu geliştirmeyi ve doğrunun bilgisini elde etme yolunda kendi koyduğum yöntemi kullanarak ilerlemeyi düşündüm.»[32].

Descartes'ın düşüncelerine temel aramaya başladığı yıl

---

30 L. Debricon, **Descartes**, s. 114, (**Les principes de la philosophie**).

31 aynı yer.

32 **Oeuvres philosophiques I**, s. 597, (**Discours de la méthode**).

1619 yılıdır. Descartes o yıl Bohemya ve Macaristan kralı Ferdinand'ın imparator olarak taç giyme törenine katılmış, sonra Ulm yakınlarında bir alman köyüne yerleşip düşünceleriyle başbaşa kalmıştı. Sobalı küçük bir köy evinde yaşıyordu. Ondan sonraki dokuz yıl içinde, kendi deyişiyle şurada burada dolaşıp durmuş, başka hiçbir şey yapmamış, «oynanan tüm güldürülerde oyuncu olmaktan çok seyirci olmaya bakmıştır»[33]. Kuşkuculuğunu hep sürdürmüştür, ne var ki «kuşkulanmak için kuşkulanan ve her zaman kesinliksiz olmaya özenen kuşkucuları öykünmemiştir»[34], çünkü o kesinliksizliğin değil kesinliğin peşindedir, «kaygan toprağı ya da kumu atıp kayaya ya da kile ulaşmak»[35] amacındadır.

Sonunda **evrensel kuşku** şu apaçıklık noktasına gelir dayanır: her şey boş olsa bile, bu her şeyin boş olduğunu düşünebilen **ben**'in **herhangi bir şey** olması gerekir, bir başka deyişle her şeyin varlığı tartışma götürebilir, ama her şeyin varlığından kuşkuya düşen **ben**'in varlığından kuşkuya düşülemez, çünkü varlığı öylesine sağlam, öylesine kesin duyulan bir şeydir ki o, olumsuz kuşkucuların en saçma kanıtlarıyla bile sarsılamaz, öyleyse bu temel, bu ben temeli, bir felsefe kurmak için ilk temel olarak, çok sağlam bir ilk temel olarak, birinci ilke olarak alınabilir[36]. Böylece, uzun aramalardan sonra Descartes bir **cogito ergo sum** (düşünüyorum öyleyse varım) temeline ulaşır[37]. Artık üstüne yapıyı

---

33 **Oeuvres philosophiques I**, s. 599, (**Discours de la méthode**).

34 aynı yer.

35 aynı yer.

36 **Oeuvres philosophiques I**, s. 603, (**Discours de la méthode**).

37 Dilimizin değişik yapısı nedeniyle **cogito ergo sum** (**fr. je pense donc je suis**) formülünü tam olarak çeviremiyoruz. **Cogito ergo sum** belki de **düşünüyorum öyleyse ben'im** diye çevrilebilir, ancak bunun da pek anlamlı olmayacağı görülüyor. Descartes **düşünüyorum öyleyse varım** demek isteseydi **cogito ergo existo** derdi. Ne var ki **sum**'la **existo** arasında bu bağlam içinde büyük bir ayrılık olduğu söylenemez, hatta bu iki şeyin anlamı birbirine iyice yaklaştırılabilir. Nite-

kurabileceği sağlam kayayı bulmuştur filozof. Böylece Descartes, **cogito** deneyine yani etkin düşüncenin varlığı deneyine dayanarak ruhun varlığını göstermiş olur.

Şimdi bu **ben**'in, bireysel ruhsal tözden başka bir şey olmayan bu temelin yapısını araştırmak kalıyor geriye. Descartes bu araştırmayı bir ölçüde **Yöntem üzerine konuşma**'da, büyük ölçüde **Düşünceler**'de işler, ayrıca **Felsefenin ilkeleri**'nde yineler ya da özetler. Yeni bir şey geliştirmeyen **Felsefenin ilkeleri**'yle artık her şey anlaşılmış, açıklanmış, buna göre bir dizge kurulmuş ve bütünleştirilmiş olur. Sanki bundan böyle Descartes'ın yapacağı bir şey kalmamıştır. Sanki çabasını sağlığına denk getirmiş, yaşam defterini kapamadan felsefe defterini tamamlamayı bilmiştir.

Sözünü ettiğimiz **ben** araştırması Descartes'çı felsefenin ya da daha doğrusu Descartes'çı metafiziğin kuruluşunu gösterir bize. Burada bir parantez açalım, bir açıklık getirmeye çalışalım: felsefe mi metafizik mi sorusunun çözümü elbette bu iki kavrama, özellikle bu iki kavramın en kayganı olan metafizik kavramına verdiğimiz anlama bağlıdır. Metafizikten bir bilimle ya da bir düşünceyle ilgili ilk ilkelerin araştırılmasını anlıyorsak -biz bu anlayıştan yanayız-, felsefe sözünün birçok değişik araştırma alanını içerdiğini de göz önünde tutarak, Descartes'ın **ben** araştırmasını Descartes'çı metafiziğin kurulması olarak değerlendireceğiz.

---

kim **Yöntem üzerine konuşma**'nın latince baskısında bu formül **ego cogito ergo sum sive existo** olarak konur, yani **düşünüyorum öyleyse ben'im ve varım**. Gerçekte artık **cogito** terimi bütün bir formülün anlamını açıklamaya yetiyor. **Cogito** deneyinin felsefede pek de yeni bir deney olmadığını söyleyebiliriz. Aziz Augustinus **Tanrı katı** adlı yapıtında şöyle diyordu: «Aldanıyorsam varım, olmayan aldanmaz çünkü.» Ne var ki böyle bir deneyi aziz Augustinus bilgi kuramına temel yapmayı düşünmemiştir.

Bu bölümün buraya kadar olan parçasını Descartes'ın **yöntemli kuşku**'suna ya da **evrensel kuşku**'suna ayırdık. Burada hem yeni bir felsefenin temellendirilişinde çıkış noktasının nasıl belirlendiğini gördük, hem de özel olarak Descartes'ın yöntem anlayışının özüne yaklaştık, hatta yöntemle ilgili olarak koyduğu kuralları gördük (bu kuralların değerlendirmesini daha sonra yapacağız). Buna göre Descartes'm yöntemden ne anladığını şimdi şurada şöylece özetleyebiliriz.

Dış dünyaya her yönelişimiz ya da bilgiye her yönelişimiz kesinlikle kuşkulu bir yöneliş olmak gerekir. Kuşku düşüncede kesinliğin güvencesidir. Doğruluğunu kesin olarak bilmediğimiz her şeyi yani bizim açımızdan kuşkugötürür olan her şeyi yanlışla bir tutmak ya da daha kesin bir biçimde yanlış diye belirlemek zorundayız. Bu zorunluluk bize başlangıçta kesinliksizliğin yolunu açsa da, bizi önünde sonunda kesinliklere, doğru bilgiye götürecektir. Bu kuşku, yöntemli bir biçimde geliştirildiği zaman, bize doğruyu en sağlam biçimde bulduracaktır. Ne var ki kuşkuyu kullanarak doğruyu araştırma çabasına girmeden önce, gene bu kuşku yardımıyla sağlam bir temel bulmak gerekirdi, bu temel bulunduktan sonra zihnin doğru yolda kullanılması daha kolay olacaktır. Önce metafizik sonra yöntem ilkesi felsefeye uygun düşer. Önce yöntem dediğimiz zaman bilime yaklaşırız. Ne var ki, ağırlığı, önceliği metafiziğe verse de, Descartes, önce yöntem araştırmasına girmekle ister istemez bir bilimci tutumu almıştır. Sonra bu tutumu, her şeyin temeline metafiziği koyarak bir anlamda değiştirmiştir.

Temeli araştırmak ve temeli bulduktan sonra üstüne bir felsefe kurmak Descartes'm işi de olsa, kuşkuyu bir yöntem ya da daha doğrusu yöntemin ilk koşulu olarak benimsemek bizim işimiz olmalıdır. Descartes **Felsefenin ilkeleri**'nde, **Yöntem üzerine konuşma**'daki bir görüşü daha belirginleştirerek kuşkunun önemine bir daha değinir. İlk ilkedir bu: «Doğruyu araştırmak için her kişi her şeyi yaşa-

ının da bir defa elden geldiğince kuşkuya koymalıdır»[38]. Bu ilkeyi açıklarken de şöyle der filozof: «Büyük adam olmadan önce çocuk olduk ya, o zaman duyularımıza kendini sunan şeyleri gün oldu doğru yargıladık gün oldu yanlış yargıladık, çünkü o zamanlar usumuzu tümüyle kullanamıyorduk, böylece oluşan birçok yargı bizim doğrunun bilgisine ulaşmamızı engelliyor»[39].

Şimdi artık Descartes'm yöntemli düşünce için koyduğu kuralların incelenmesine geçiyoruz. Bu kurallar bize doğru bilgiye ulaşma çabasında ne gibi yollar izlememiz gerektiğini bildirirken genel bilimsel yöntem anlayışının da bir açıklamasını getirir. Bunun için Descartes'ın daha önce de sözünü ettiğimiz ve bitmemiş olduğunu söylediğimiz **Kurallar** kitabına başvuruyoruz. Bu kuralları burada birer birer ele alıp incelemek çalışmamızın sınırlarını çok aşar. Biz şimdi yalnızca bu kuralların genel yorumuna ulaşmaya çalışacağız[40].

Söze tümeli tekille ya da bir başka deyişle evrenseli bireyselle karşılaştırarak gireceğiz. Tümel tekilden, evrensel bireyselden daha karmaşıktır her zaman. Birinin ortaya koyduğu bütünlük öbürünün ortaya koyduğu bütünlükten daha girdili çıktılıdır, çünkü tümel kavramı ya da evrensel kavramı birçok tekilin ya da birçok bireyselin içerildiği bir kavramdır. Tümelin bilgisi elbette tekilin bilgisinden çok daha önemlidir. Bahçemizdeki çam ağacının yaprak dökmediğini bilmemiz önemli değildir, eğer öbür çam ağaçlarının da yaprak dökmediğini bilmiyorsak hiçbir işe yaramaz o sınırlı bilgimiz. Ya da bahçemizdeki çam ağacının herhangi bir özelliği öbür çam ağaçlarında yoksa bu özellik ancak özel bir önem taşıyabilir.

---

38 L. Debricon, **Descartes**, s. 113, (**Les principes de la philosophie**).

39 aynı yer.

40 Geniş bilgi için bk. Afşar Timuçin, **Descartes**, s. 43-78.

Şimdi gerek Aristoteles felsefesi gerek onun değişik bir yorumu olan skolastik felsefe, evrensel bilgiyi birinci planda önemseyerek, tek tek bilgileri önemsemez ya da çok az önemser görünüyordu. Oysa bilgide evrensel düzeye kendiliğinden varılmadığı, her evrensel bilginin birçok tekil bilgiden kalkılarak sağlandığı bilinince, tek tek bilgilerin evrensel bilgi için ve dolayısıyle kendileri olarak ne kadar önemli olduğu ortaya çıkar. Bilgi edinme işinde tekili bir zorunlu uç, tümeli bir başka zorunlu uç olarak alırsak ancak bütünsel bir tutum almış oluruz. Biri, bireysel olan, bilginin kaynağı, öbürü, evrensel olan, tek tek durumlara da açıklık getirecek olan bilginin kendisi diye değer kazanır. Oysa Aristoteles'in ya da skolastiklerin yaptığı gibi gerçek ağırlığı bilginin somut kaynağından çok bilginin kendisine verirsek bilgi edinme işinde gerçek dayanaklarımızı ortadan kaldırmış, giderek bilgi diye yanlışa yönelmeye alışmış oluruz. (Gene de Aristoteles'in tekil bilgiye belli bir ağırlık tanıdığını da unutmayalım.)

Aristoteles ve skolastikler, deyim yerindeyse, dikey bir çizgi üzerinde, yukarıdan aşağıya doğru bilgi üretirken tasım yöntemini kullanıyorlardı[41]. Tasım yönteminin çok kul-

---

41 Aristoteles'in koyduğu ve gerçekte zihnin çıkarımlarına karşılık olan tasım yöntemi daha evrensel bir bilgiden daha az evrensel bir bilgiyi ya da tekil bir bilgiyi çıkarmaya yarar. Bir tasım üç ögeden oluşur: büyük önerme, küçük önerme, sonuç ya da vargı. Tasımda küçük önerme aracılığıyla büyük önermeden giderek vargıya ulaşırız. Şu örneği alalım: **«Bütün insanlar ölümlüdür»/«Sokrates insandır»/«Sokrates de ölümlüdür»**. Bu üç önermeden birincisi büyük, ikincisi küçük önermedir, sonuncusu da vargıdır. Büyük önermeye ve küçük önermeye **öncüller** denir. Tasımda bir büyük terim (ölümlü), bir orta terim (insanlar), bir de küçük terim (Sokrates) vardır. En önemli rolü orta terim oynar, çünkü orta terim öbür iki terim arasında ilişki kuran ögedir. Demek ki tasımda büyük önerme büyük terimden ve orta terimden, küçük önerme orta terimden ve küçük terimden, vargı da büyük terimden ve küçük terimden meydana gelir. Geniş bilgi için bk. Afşar Timuçin, **Aristoteles felsefesi**, Kavram yayınları, İstanbul 1976, s. 73-85.

lanılır olabilmesi için elimizde her zaman hazır ve kuşkugötürmez evrensel bilgiler bulunması gerekir. Aristoteles bu tür bilgilere pek yakınlık göstermemiştir, zaten onun çelişkisi de buradan geliyordu: hem araştırmayı önemsiyor, hem bilgide yukarıdan aşağıya bir yol izlemeye çalışıyordu. Oysa skolastiklerin elinde bu tür bilgiler vardı ya da daha doğrusu onlar var olduğunu sanıyorlardı. Sorun hıristiyan dininin dogmalarını açıklamak ve yaymak olunca bu tür bilgiler elbette elde hazır bulunmak gerekir.

Şimdi bu her zaman karmaşıktan yola çıkmak anlamı taşır. Evrensel olan her bilgi, ne kadar yalın bir biçimde ortaya konulsa da, karmaşık bir yapı ortaya koyar. Evrensel olan zorunlu olarak karmaşık olandır, bir başka deyişle evrensel bireysele göre daha karmaşıktır. «Boşluğa bırakılan taş düşer» dediğimiz zaman çok yalın, çok basit, dolayısıyle çok anlaşılır bir bilgi ortaya koymuş oluruz. «Boşluğa bırakılan taş düşer» evrensel bilgisinden giderek «taş da bir cisimdir, öyleyse taş da düşer» bilgisine ulaşmak olasılığı da her zaman vardır. Ama temelde yatan gerçekliği bilmek, bir cismin hangi koşullarda düştüğünü, bunda cisimle ve ortamla ilgili koşulların neler olduğunu bilmek, düşüşün matematik düzenini ortaya koymak karmaşık bir iştir. Evrenseli oluşturan ögeleri birer birer bilmeden, böylece evrenseli iyice kavramadan bilgi yolunda nasıl ilerleriz? Bu eleştiri Descartes'ın Aristoteles felsefesine ve skolastik felsefeye yöneltiği eleştirinin özünü oluşturur.

Böylece Descartes, dikey bilgi üretme yolunu tarihe bırakarak deyim yerindeyse yatay bir çalışma alanı, bir düzlem üzerinde kendini gösteren bir çalışma alanı kurar kendine. O bu alanda bir bütünü oluşturan ögeleri bir bir görmeye, daha doğrusu düşünsel çaba şeyler arasındaki ilişkileri görmek olduğuna göre bir bütünü oluşturan ögeler arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaya çalışacaktır. Bu da tam tamına bir basite götürme çabasını gerektirir.

Descartes'a göre şeyler bir dizi biçiminde koyarlar ken-

dilerini. Bu dizi içinde onları birbirlerinden giderek tanırız, tanıyabiliriz. Bu dizilme Aristoteles'in ve ardıllarının sandığı gibi şeylerin bazı varlık türlerine bağlanmasından, kategorik bağlanmadan gelmez. Şeylerin birbirleriyle bağlantıları, Descartes'a göre doğal bir bağlantıdır. «Onların karşılıklı ilişkilerine doğal düzenleri olarak saygı duymak gerekir, öyle ki son terimden kalkarak en mutlak olana, bütün öbürlerini geçerek varabilelim»[42].

Dolayısıyla Descartes, her zaman karmaşıktan yola çıkan eskilerin tersine, bir karmaşık bilgi içinde önce basiti bulmaya, en basiti ortaya koymaya yönelecektir. «Zor şeylerin daha güzel olduğuna inanmak ölümlülerin ortak yanlışıdır»[43] der o. Buna göre bir bilgi araştırmasında bize düşen, en basiti ele geçirmek ve onu bütündeki gizi çözmede çıkış noktası olarak kullanmaktır. Hatta, bir bütün doğal olarak parçalı değilse, onu doğal olarak parçalıymış gibi bölümlere ayırmak, böylece elde edilen basit parçalardan giderek kavramak doğru olur.

Bu yönde 5. ve 6. kurallar önemli açıklamalar getirir. 5. kuralda şöyle der Descartes: «Bütün yöntem, bazı doğruları bulabilmek için zihnin bakışının kendilerine doğru çevrilmesi gereken nesnelerin konumundadır. Eğer karmaşık ve karanlık önermeleri derece derece en basit önermelere indirgiyorsak ve daha sonra tümünün en basit sezgilerinden kalkarak aynı derecelerde kendimizi bütün öbür önermelerin bilgisine kadar yükseltmeyi deniyorsak yöntemi tam olarak bulmuşuz demektir»[44]. 6. kuralda da şöyle der: «En basit şeyleri en karmaşık şeylerden ayırmak ve bu incelemeyi yöntemli olarak sürdürebilmek için doğrudan doğruya birbirinden kalkarak çıkardığımız belli doğruların bulunduğu her te-

---

42 Oeuvres philosophiques I, s. 103, **(Règles pour la direction del'esprit)**.
43 Oeuvres philosophiques I, s. 124, **(Règles pour la direction del'esprit)**.
44 Oeuvres philosophiques I, s. 100, **(Règles pour la direction del'esprit)**.

rim dizisinde hangi terimin en basit olduğunu belirlemek ve öbürlerinin az ya da çok ya da eşit olarak ondan ne kadar uzakta olduğunu görmek gerekir»[45].

Descartes'm sözünü ettiği düzen, yaptığımız tanıtlamalardan da anlaşılacağı üzere matematiksel düzendir. Her şeyi açıklayan bir evrensel bilim düşünüyordu Descartes, bu da evrensel matematik olmalıydı. Çünkü, az önce de gördüğümüz gibi, şeyler matematiksel düzende konmuşlardır ve öbür bilimler bu durumda matematiğin bir bölümünden başka bir şey değillerdir. Bu anlamda bir bütün içinde ya da bir dizi içinde en basiti ya da en mutlakı bulmak da elbette bir X+2=3, X+3=4, X+50=51 düzeninde X+1=2'yi bulmak anlamına gelecektir. Burada en önemli öge ya da en belirgin dayanak X+1=2'dir, mutlak olan ve öbür terimlerin açıklanmasını sağlayan terim odur.

Bütünle parçalar arasındaki ilişkiyi ortaya koyan ve böylece bilimselliği sağlayan şey ussallığımızdır. Ussallığımız da çeşitli yönleriyle bir bütün olan zihnimizin birbirini tümleyen çeşitli işlevleriyle sağlanır. Zihnimizin işlevleri bize bilgi edinme düzeyinde bazı işlemler yapabilme gücünü sağlar. Descartes'da bilgi edinme yolunda zihnin iki temel işleyişi vardır: sezgi ve tümdengelim. Bu iki şey bize bilgi yolunda yeterince yardımcı olurlar. Bu noktada Descartes'm tümdengelimi öne çıkarmak açısından Aristoteles'çi görüşe herhangi bir yenilik getirmediği ya da Aristoteles'çi görüşe karşıt bir tutum almadığı görülüyor. Bir doğuştancı ya da ülkücü filozof için tümdengelimin tümevarımı öncelemesi doğaldır. Gerçekçi bir felsefe bilgide duyumu tek kaynak olarak belirleyeceğinden ister istemez tümevarıma dayanma gereği duyacaktır. Buna karşılık, eğer bizde öncesel ya da doğuştan fikirler varsa fikir üretmek her şeyden önce fikir ya da kavram ayrıştırması anlamına gelecektir, bu da

---

45 Oeuvres philosophiques I, s. 101, **(Règles pour la direction del'esprit)**.

tümdengelimi gerekli kılar. Sezgiye gelince,sezgi gerçekçi bakış açısından çok ülkücü bakış açısına uygun düşer. Sezginin Descartes felsefesinde çok önemli, çok belirleyici, çok ağırlıklı bir yeri vardır, her şeyden önce zihindeki öncesel bilgilere yönelen görüyü açıklar.

Aristoteles için de tümdengelim ve tümevarım diye iki bilgi edinme yolu vardı ve her ikisinin işleyişinde sezgisel öge işe karışırdı. Descartes'ın getirdiği yenilik az önce sözünü ettiğimiz yeniliktir: Descartes bilgi edinme çabasını yukarıdan aşağıya bir çaba olmaktan çıkarmış, deyim yerindeyse bilgiyi kavramsaldan ya da tözselden matematiksele kaydırmıştır. Gerçekte çağımıza kadar tüm bilimsel çaba, nesnelerin diyalektik ilişkisi henüz ortaya konmuş olmadığından, bütünden parçaya parçadan bütüne, tümelden tekile tekilden tümele gidip gelen, bu arada çıkış noktalarını sezgiyle kavramaya çalışan bir düşünce biçimine dayanmıştır. Klasik düşünceyle çağdaş düşünce arasındaki kökten ayrılık belirir burada: birinde evren mekanik-matematik bir düzende kurulmuştur ve cansızdır, ruh bu cansız yapının tanrısal konuğudur, öbüründe evren canlı ve ilişki diyalektiktir.

Descartes'ı bu alanda Aristoteles'den ayıran bir şey varsa o da Descartes'ın tümevarıma daha büyük bir ağırlık vermiş olmasıdır. Ne var ki Descartes da **sayma** diye adlandırdığı tümevarımı tümdengelim kadar önemsemiyor, onu belleğin bir yardımcısı, bir denetleyicisi olarak görüyordu. Tümevarım ancak somutun alanında iş gören bir bilimsel çaba için vazgeçilmez bir değer taşıyabilir, düşünce ister matematiksel düzeyde ister tözsel düzeyde çaba göstersin, kurgusal bir yönelim içinde olduğu zaman ister istemez özelin genelden çıkarılmasına özelin genele götürülmesinden daha büyük bir ağırlık verecektir. Tümevarımı üst bir yere koyan bir çaba Bacon'da olduğu gibi ancak gözlemi ve deneyi çıkış noktası alan bir çaba olabilirdi.

Descartes'a göre sezgi, anlık bir sunuma karşılık olan bir zihin işlevidir. Zihnin kendi gözleriyle bir doğruyu, ama

tartışılmaz, her türlü kuşkuya kapalı bir doğruyu bir çırpıda görmesi anlamına gelir bu. Bu özellikle onun kendindeki bir doğru ya da fikir olabilir. Sezgiyle beliren sunum çıkarımsal bir sunum değildir, zihne kendini doğrudan doğruya, deyim yerindeyse herhangi bir aracıyı kullanmadan verir. Sezgiyle ortaya çıkan doğru artık kanıt gerektirmeyecek, doğrulama istemeyecek kadar apaçıktır. Öyle bir ilk bilgidir ki o, doğrulanamadığı gibi çürütülemez de. Birdenbire bir parıldamayla ortaya çıkar, ortaya çıkışıyla birlikte apaçık görünür. Bu sezgisel doğru bir ilk bilgi, daha basite götürülemeyen en basit bilgi niteliğindedir. Bu bilgi daha basit bir bilgiye götürülemez ama birçok bilginin türetilmesine olanak verir. Kısacası, Descartes sezgiden; «arı bir zihnin işlevi olan bir sunumu, anlaşılmasında hiçbir kuşku bulunmayacak kadar kolay bir sunumu»[46] anlar.

Sezgisel bilgi apaçık oluşuyla en önemli bilgidir ama, sezgisel bilgiyle yetinemeyiz, sezgisel bilgiyle yetinmeye kalkarsak bilgi alanımız kısır kalır. Bu yüzden bilgi türetme işine de önem vermemiz gerekir. Bu da tümdengelimle sağlanacaktır. Tümdengelim nedir? Tümdengelim, Descartes'm deyimiyle, «kesinlikle bilinen bazı şeylerden zorunlu olarak çıkan her şey»dir[47]. En önemli bilgi apaçık bilgidir yani sezgisel bilgidir, ama bazı şeyler apaçık olmasalar da gene de kesin olabilirler. Bu kesin bilgileri de tümdengelimle, bir zincirde bir halkadan bir halkaya geçercesine sağlarız. Böylece tümdengelim, sezgide olduğu gibi zihnin bir anlık bir çabasına karşılık değildir. Tümevarıma ya da **sayma**'ya gelince, o da bütünsel bilginin sağlıklılığı adına tek tek şeylerin ya da daha doğrusu bir bütünle ilgili parçaların sürekli olarak gözden geçirilmesine dayanır. «Bu sayma ya da tü-

---

46 **Oeuvres philosophiques I**, s. 87, (**Règles pour la direction de l'esprit**).

47 **Oeuvres philosophiques I**, s. 88, (**Règles pour la direction de l'esprit**).

mevarım, önerilen bir soruya bağlı olan her şeyin yeniden gözden geçirilmesidir»[48]. Belleğin gücü sınırlı olduğu için belleği ikinci bir bellek ya da yapay bir bellek diyebileceğimiz saymayla desteklememiz gerekir. Zihin bir bütünü oluşturan ve aralarında doğal bir bağlantı bulunan ögelerin birbiri karşısındaki durumunu sürekli olarak gözden geçirir ve dışta bir şey bırakmamaya bakar.

Demek ki Descartes'çı yöntem anlayışı kesin doğruların dışında hiçbir şeyi doğru diye almadan bir bütün araştırmasını öngören, bütünün parçalarını birbirleriyle ve bütünle ilişkisi içinde inceleyen, bu arada gerekirse bütünü yapay olarak parçalayan, her bilgi araştırmasında basitten bileşiğe doğru bir yol tutan, bunun için sezgiye, tümdengelime, tümevarıma başvuran bir anlayıştır.

---

[48] **Oeuvres philosophiques i**, s. 110, (**Règles pour la direction de l'esprit**).

Dördüncü bölüm

Descartes'çı metafizik

Ben, cogito deneyiyle bulunmuş, daha doğrusu gösterilmiş oldu, şimdi bize Descartes'ın çizgisini izleyerek bu **ben**'i araştırmak, daha doğrusu ayrıştırmak kalıyor.Çünkü ben düşünen töz'üm, düşünen töz'den başka bir şey değilim: "Sonra, ne olduğumu dikkatle inceleyerek, hiçbir bedenim olmadığını, bulunabileceğim hiçbir dünya, hiçbir yer olmadığını varsayabileceğimi, ama buna göre varolmadığımı varsayamayacağımı, tersine başka şeylerin doğruluğundan kuşkulanmayı düşünüyor oluşumdan varolduğum sonucunun apaçık ve kesin bir biçimde ortaya çıktığını,oysa düşünmeyi bıraksaydım tasarladığım tüm başka şeyler doğru olsalar bile varolduğuma inanmam için elimde hiçbir neden bulunmadığını görerek,tüm özü ya da doğası düşünmekten başka bir şey olmayan ve varolmak için herhangi bir yere gereksinimi olmayan,herhangi maddesel bir şeye bağımlı olmayan bir töz olduğumu anladım"[49]. İnsan ruhu dediğimiz bu töz gerçekte

49 **Oeuvres philosophiques I**, s. 604, (**Discours de la mèthode**).

şu ya da bu parçalara ayrılamayacak olan bir bütündür, işlevleri birbirine karışan, yetileri birbirini tümleyen bir bütündür. Ne var ki biz onu birbirinden kolay kolay ayrılamaz olan işlevlerin, ancak birbiriyle etkin olabilen yetilerin oluşturduğu bir bütün olarak belirlesek de, bu işlevleri, bu yetileri, birbirlerinden kesinlikle ayrılabilirlermiş gibi, ayrı ayrı ele alarak her birinin yapısını, özelliğini, bütünün içindeki yerini ve değerini ayrı ayrı incelemek zorundayızdır, ancak böyle yaparsak bu bütünü daha yalın bir biçimde kavrayabiliriz. Demek ki bölünmüşlük ondan gelmiyor, bizim bakış biçimimizden geliyor, ne var ki bu bakış biçimi bu bütünü, daha doğrusu bazı bütünleri kavrayabilmek için gereklidir.

Zihin diye adlandırdığımız bu azçok karmaşık yapıda birinci sırayı anlık dediğimiz anlama yetisi alır. Anlık öbür yetiler arasında bir yetidir, ne var ki onların yerinden biraz üstündür yeri, diyebiliriz ki onlar karşısında ayrıcalıdır. Çünkü bir anlamda, son yerdir, deyim yerindeyse son yargı organıdır. Her bilginin en kesin kaynağıdır, daha doğrusu üç ayrı kaynaktan, kendinden ve başka iki kaynaktan gelen bilgi verilerinin kesin bilgiye dönüştürülebildiği yerdir. Ona bir çeşit arı us, sağladığı şeye de arı ussallık diyebiliriz. İnsan zihninde anlığı önceleyen herhangi bir şey yoktur. Benim en önce ben olduğum şeydir o, yani ben ilkin onunla ben'im ve benim ben olmam için o yeter bana, bunun için başka bir şeyi gereksinmez ya da gereksinmem. «İnsan usunun erişebileceği tüm doğruları incelemeye kalkan bir insan, anlıktan önce olan herhangi bir şeyi tanımadığını kesinlikle anlayacaktır, çünkü her şeyin bilgisi ona bağlıdır, o her şeyin bilgisine bağlı değildir»[50]. Bizi sezgiye ulaştıran odur, bize tümdengelimler ya da tümevarımlar yaptıran odur. O kendinden başka bir şeye gereksinmesi olmayan şey olmakla salt düşünsellik ya da salt ruhsallıktır.

---

50 **Oeuvres philosophiques I**, s. 118, **(Règles pour la direction de l'esprit)**.

Bu durumu onu öbür yetilerden koparmaz elbette. Doğruyu yanlıştan ayıran, daha doğrusu doğruyu doğru diye yanlışı yanlış diye belirleyen odur, ne var ki ona bu çabasında öbür iki yeti, **duyular** ve **imgelem** yardımcı olmaktadır. Öbür yetilerin varlığı ona kolaylık sağlar, öbür yetilerin yardımı olmasa onun işi daha da zor olacaktır. Bu en önemli yeti öbür iki yetinin yardımı oldukça daha da sağlıklı işleyecektir. Anlık bilgi üreten yetiyse, öbür ikisi bilgi için gereç hazırlayan yetilerdir, bilinmesi gerekenin özünü bir anlamda onlar sağlarlar. Doğrudan doğruya bilgi elde edemezler ama, daha doğrusu elde ettikleri bilgi anlıkça gözden geçirilmeden bilgi değeri kazanamaz ama, bilgi edinme işinde belli bir katkıları vardır, hem de önemli bir katkıları vardır, üstelik anlığın iyi işlemesi için onların sağlıklı bir biçimde çalışması gerekir, yoksa yararlarından çok zararları dokunacaktır, anlığı yanıltabileceklerdir.

Anlıksız bir ben düşünmek olanaksızdır, oysa duyulardan ve imgelemden ayrı düşünebilirim kendimi. Beni ben yapan anlık, öbür yetilerin olmayışıyla eksikli kalsa da ortadan kalkmaz. İmgelemediğim ve dış duyum almadığım zaman da ben ben'im. Düşünmek elbette yalnızca anlıkta olup biten bir şey değildir, düşünmenin içine duyum almak ve imgelemek de girer, ama ben en çok bu arı anlıkla düşünen ben oluyorum. Kısacası bu iki yeti, duyular ve anlık, benim için zorunlu değil gereklidirler.

Anlığımla bendeki doğuştan fikirlere yönelirim doğrudan doğruya. Bu doğuştan fikirler gerçekte bilginin **a priori** biçimlerinden başka bir şey değildirler. Descartes için, böylece, üç ayrı kaynaktan üç ayrı tür fikir sözkonusudur. Birincisi kazanılmış fikirlerdir, duyu verilerinin sağladığı fikirlerdir. İkincisi yapay fikirlerdir, bunlar da imgelem kaynağından gelirler. Üçüncüsü de doğuştan fikirlerdir, bunlar öznenin varoluşuna, doğasına bağlıdırlar. Bu üç ayrı tür fikri örneklerle açıklayalım.

Bir fırtına çıkar, damları uçurur, ağaçları söker, ben bu

fırtınayı yaşarım, bende böylece bir fırtına fikri oluşur, kazanılmış bir fikirdir bu. Bir başka fırtınanın bu bendeki fırtına fikrini geliştireceği, bir başka deyişle içerik açısından zenginleştireceği açıktır. Bunun yanında imgelemim benim yapay fikirler oluşturmama olanak verir. Bir siren, bir kentauros düşündüğüm zaman ortaya koyduğum fikir imgelem kaynaklıdır. İmgelem böylece olmazlıkları olur etme gücü olarak ya da olasılıkları gösterme gücü olarak kendini gösterir. Ne var ki yararı olmazı üretmesinde değildir, bir şeyi yapay bir biçimde tasarlamasındadır, kurgulamasındadır, bu yanıyla anlığa yardımcı olur. Doğuştan fikirlere gelince, Descartes'a göre şeylerin ve doğruların tüm fikirleri doğuştan fikirler olduğu gibi, Tanrı fikri de, yetkin geometrik biçimlerin fikirleri de doğuştandır.

Bende bir üçgen fikri vardır, bir gün yüzeyi üçgen biçiminde bir masa görürüm, böylece bende yüzeyi üçgen biçiminde masa fikri oluşur, bu arada gövdesi üçgen biçiminde bir hayvan tasarlayabilirim. Bendeki üçgen fikri doğuştan bir fikirdir, yetkin bir fikirdir. Öylesine yetkin bir fikirdir ki doğada hiçbir nesne öylesine yetkin bir üçgen biçiminde bulunamaz. Doğada hiçbir üçgen, hiçbir kare, hiçbir daire, hiçbir doğru yetkin değildir, bendeki doğuştan fikirler en çok güvenilir olan fikirlerdir. Fikir deyince de, fikir adına yaraşır fikir deyince de doğuştan fikirler gelmeli usuma. Descartes'ın dış dünyadan elde edilen bilgiler karşısında tam tamına güvensiz olduğunu görüyoruz. Çünkü duyular yanıltıcıdır, duyu fikirleri de salt anlıkla ya da daha doğrusu salt anlıktaki fikirlerle düzeltilmedikçe yanıltıcıdır. Güneşi ufacık görüyorum, oysa güneş, benim karpuz büyüklüğünde gördüğüm güneş gerçekte dünyadan kat kat büyüktür. Ben duyu fikirlerini sallantısız fikirler sayarsam yani doğru içerikli fikirler sayarsam yanlışa düşerim.

Descartes, **Düşünceler**'de imgelem ve duyma yetilerinin anlama yetisine bağımlı oluşuna parmak basar, onlar ancak anlıkla bir değer, bir gerçeklik kazanırlar diye düşü-

nür. «Onlar olmadan ben kendimi tümüyle açık ve seçik olarak kavrayabilirim, ama onlar ben olmadan yani bağlandıkları kavrayışlı töz olmadan olamazlar»[51]. Yanılmama güvencesi yanlız anlığımdan geliyorsa, öbür yetilerim bana her adımda yeniden yanılgı tuzakları hazırlıyorlarsa ben ancak bu öbür yetileri anlığa yardım sağladıkları ölçüde değerlendiririm.

Gene de değil mi ki sürekli dış dünyayla ilgiliyim, öyleyse her zaman duyu fikirlerine gereksinmem var. Gene değil mi ki zaman zaman imgeler oluşturarak düşünmem gerekiyor, öyleyse imgelem fikirleri de gerekiyor bana. İmgelem anlıkla duyular arasında bir orta yer gibidir. Gerçekte bir uçta salt ussallık diyebileceğimiz anlık vardır, öbür uçta salt dışsallık diyebileceğimiz duyular vardır. Şu soru, buna bağlı olarak, kendini duyurur: biz dış dünyadaki nesneleri oldukları gibi mi algılıyoruz yoksa kendimize göre mi yani kendi yapımıza göre mi algılıyoruz? Elbette, diye düşünür Descartes, kendi yapımıza göre algılıyoruz. Burada Descartes'ın bilgi anlayışı Aristoteles'in ve Tommaso'nun bilgi anlayışından kesinlikle ayrılır. Nesnede biçimsel gerçeklik, fikirde nesnel gerçeklik bulunduğuna göre, bizler de düşüncede nesneye değil de nesnenin fikrine sahip olduğumuza göre, bilgilerimiz nesnel gerçeklik değeri taşır.

Aristoteles öğretisini bu konuda azçok geliştirmiş olan Aziz Tommaso'ya göre bilincimiz edilgin bir yapı gösterir. İyice basitleştirerek söylersek, bilgi edinme işinde nesnedir etkin olan. Bu durum elbette anlığın etkinliğini ortadan kaldırmaz, tersine anlık dış dünyadan elde edilen gereçler üzerinde tam tamına etkindir. Ne var ki bilgi edinmede belirleyici öge nesnedir: insan zihninin nesne karşısındaki durumu, Aziz Tommaso'ya göre, tam bir edilginlik durumudur. Bilginin apaçıklığı bu durumda bilenle yani özneyle bilinen

---

51 **Oeuvres philosophiques II**, s. 489, (**Méditations touchant la première philosophie**).

yani nesne arasındaki tamuyarlığa bağlıdır. Demek ki biz, nesnenin özneye etkin olduğu bir dünyada nesnenin bilgisini ya da nesneyle ilgili biçimsel gerçekliği bir aracı gerekmeden almaktayız.

Bu görünüm Descartes'da bozulur, yeni bir biçim alır. Fikrin apaçıklığı nesneden gelmez, fikrin kendisinden gelir diye düşünür Descartes. Tanrı'dan gelir de diyebiliriz, çünkü fikri bizim ruhumuza veren Tanrı'dır. Biz bu fikirler aracılığıyla duyulur dünyayı tanımaktayızdır. Doğuştan fikirlerin düzeltici gücü olmasa biz dış dünyayı yanlış tanıyabiliriz, dış dünyadan aldığımız bilgiler hep sallantılıdır. Demek ki bilgide etkin olan ya da ölçüt değeri taşıyan nesne değil fikirlerdir[52].

Evet, Descartes'a göre **ben** dediğimiz şey ruhsal bir tözdür ve fikirler barındırır kendinde, fikirler barındırmakla dış dünya bilgileri üzerinde etkindir, daha doğrusu bilgide her zaman ağırlığını koyar. Bu ben, bu ruh, bu ruhsal töz bedenden ayrı bir şeydir, bedenle birleşmiş de olsa bedenden ayrı bir şeydir. Beden ve ruh ayrımı ruhsal dünyanın cisimler dünyasından ayrılması sonucunu getirir. Elbette hıristiyan dogmalarına karşıt bir görüştür bu. Hıristiyan düşüncesi bedenle ruhu birbirinden ayırmaz, insanı bir beden-ruh bütünü sayar. Bu durumda Descartes için ruhun bedenden, düşüncenin cisimler dünyasından daha kolay tanınacağı kesindir.

Öyle ya, **kendimiz** olan ruhumuzu, kendimizle birleşmiş olmakla kendimizden başka bir şey olan bedenimizden daha kolay tanımamız gerekir. Elbette Descartes'çı kavrayışta ruh ve beden ayrılığı hemen bir ruh ve beden birlikteliğini düşündürür. Ruh ve beden bir değildir ama birliktedir.

---

52 «Descartes'da zihin kendinde taşıdığı dünyayı **yansıtır** tam tamına. Kant'da zihin kendi dışında nesnelleştirdiği dünyayı **kurar**. Aziz Tommaso'da zihin dışarıdan kendisine gelen dünyayı özümler.» (F. J. Thonnard, **Précis d'histoire de la philosophie**.)

Bu da bedenin herhangi bir şey gibi, bir başka şey gibi kavranılmasını engeller. Ne olursa olsun beden **benim** bedenimdir, ruhum gibi **ben** olmasa da **benim**'dir.

Benim ben olmam, yani ruhumun benim dışımda bir şey olmaması bana kendimi tanımada kolaylık sağlar. Ancak ben'in bu kendine kavuşması, kendiyle buluşması gene de belli bir çabayı gerektirecektir. Ben dediğimiz şey bilgisine kendiliğimizden ulaşmış olduğumuz bir şey değil, aranılması, araştırılması, bulunması gereken bir şeydir. Demek ki ben her ne kadar ben olsam da ruhumdaki fikirlerin yapısını kavramakla yükümlüyüm, yoksa bilme olanaklarından uzak kalırım. Bu ülkücü tutum Platon'un tutumunu anımsatır. Platon için İdea'lar araştırması neyse Descartes için de fikirler araştırması odur. İdea'ların yapısıyla fikirlerin yapısı birbirini andırır, her ne kadar Descartes fikirlerin değişmez niteliklerini kesin olarak belirlemiş olmasa da. Bu durumda gerçekliği araştırmak, her iki filozof için de, her şeyden önce kendini araştırmaktır. Bu da, her ikisi için, gerçekçi bir tutum olmak gerekir. Çünkü Platon'a göre bu ülküsel varlıklar yani İdea'lar gerçektir, gerçekten vardır. Descartes için de böyledir bu. Onlar elle tutulup gözle görülmeseler de vardırlar. Aristoteles'de olduğu gibi bir takım soyutlamaların sonucu olarak değil de tanrısallığın güvencesiyle vardırlar.

Şimdi, bir **ben** araştırması, bize bilginin yolunu açacak olan bir ben araştırması bizi bilgide nereye kadar götürecek? Platon'da düşünülür dünyaya ulaşmak, belli bir sıradüzenine göre biçimlenmiş olan düşünülür dünyanın yukarılarına ulaşmak çabası bilgi edinmede temel yönelimi belirliyordu. Ne var ki bu düşünülür dünya tam anlamında aşkındır, özellikle onun en yukarıları ulaşılır gibi kavranılan ama kolay kolay ulaşılmaz olan yerlerdir.Tanrısallık yolunda olmak yarı yolda olmaktır. Tanrısallığın tüm girdisine çıktısına ulaşmak insanın **orta** y**er**'de bulunuşunu tehlikeye düşürür, onu tanrısala yaklaştırır. Böyle bir şey dinci bakışa ters düşecektir. Tanrısalda insanın kolay kolay giremeyeceği ya da

hiç mi hiç giremeyeceği bazı yerler olmalıdır. Yücenin aşılmazlığı böylece sağlanır.

Descartes'da da bilmek, fikirler dünyasında yetkin bir araştırma yapmaya çalışmakla olurdu. Kendimizdeki tüm fikirleri tanısak ne olacak ki? Tanrı kadar bilgili olamadığımız için bilgilerimiz tüm çabalarımıza karşın sınırlı kalacaktır. Ruhun sonluluğu, tanrısallık karşısında sınırlılığı onu bilgide eksik bırakacaktır. Evet, ruh sonludur, yetkin değildir, böyle olmasaydı kuşkuya düşmeyecektik. Kuşku bizi doğruya ulaştıran yol olduğu gibi sınırlılığımızın da kanıtıdır. Yetkin varlık kuşkulanmaz. Descartes insanı tanrısal bir şeylere sahip bir varlık olarak belirlerken onu Tanrı'yla hiçliğin arasına yerleştirir. Ben, der, Tanrı'yla hiçlik arasında bir **orta yer**'im, yüce varlıkla hiçlik arasına konmuşum[53]. Bir kamış, diyecektir Pascal, doğanın en cılız varlığı, ne var ki düşünen bir kamış...

Demek ki, Tanrı olmadığım gibi hiçlik de değilim ve Tanrı olma olasılığına sahip değilim. Değilim, çünkü her şeyimle, bu arada yaşamımla daha doğrusu ölümlülüğümle sınırlıyım. Böyle olmasa ne olurdu, sınırsız bir yaşamım olsa ne olurdu? Pek bir şey değişmezdi, çünkü ben ancak Tanrı'nın bana verdiklerini bilebilirim. Bir varlık kendi kadar yetkin bir başka varlık yaratamazdı, daha az yetkin bir varlık yaratırdı. Benim yaratılışımda da bu var işte. Ben de ister istemez daha az yetkin bir varlığım.

Descartes yöntemli kuşkusuyla en sonunda ben fikrine ulaşmıştı, ama doğrudan doğruya en yetkin varlığın fikrine, Tanrı fikrine ulaşmamıştı. Ben fikrine ulaştıktan sonra Tanrı fikrine ulaşacaktır. Ben fikri zorunlu olarak Tanrı fikrini getirir. İlk önüme çıkan, yöntemli arayışla ilkin kendini gösteren fikir ben fikridir ama bende «yüce, ölümsüz, sonsuz, de-

---

53 **Oeuvres philosophiques II**, s. 457, (**Méditations touchant la première philosophie**).

ğişmez, tambilen, tamgüçlü, kendi dışındaki her şeyin evrensel yaratanı»[54] olan bir Tanrı'nın fikri de var. Tanrı fikri bana nereden gelmiş öyleyse? Ben sonlu bir töz olarak sonsuz bir tözün fikrine sahip olamam, onu bana sonsuz bir töz vermiş olmak gerekir. Tanrı dediğimiz sonsuz töz bana kendi fikrini vermeseydi ben Tanrı fikrine sahip olmayacaktım. Evrensel kuşkuyla ben ilkin ben fikrine ulaşmış olsam da ben fikrinin en yetkin varlığın fikri olmasını gerektirmez bu: sonsuz tözde sonludakinden daha çok gerçeklik vardır, Tanrı fikri ben fikrinden önce gelir.

Ben fikriyle Tanrı fikrini karşılaştırırsam birincinin ikinciye göre ne kadar eksikli kaldığını görürüm. Gerçekte Tanrı fikrini ben fikrinin karşısına tam olarak koyabilecek durumda da değilim, bunun için yetkin varlık olmam gerekirdi. Tanrı olmam gerekirdi. Tanrıyı tam olarak anlayamam: sonsuz sonluyu anlayabilir, sonlu sonsuzu anlayamaz. Burada **anlamak**'la **kavramak** arasında bir ayrım ortaya çıkar. Sonsuz bir varlığı anlayamam ama onu kavrayabilirim diye düşünür Descartes. Anlamakla kavramak arasında ne gibi bir ayrım var? Kavramak sezmek mi demektir? Kavramak sezmek değildir elbette. Bilindiği gibi Descartes'da sezgi basit olanı yakalar: bir şeyin dar açıdan ve bütünlüğü içinde görülmesi ya da yalın bir ilişkinin zihinde açıklanmasıdır bu. Tanrı'yı kavramak, Tanrı'nın varlığını gönülle onaylamaktır, daha ötede Tanrı'mn varlığına gönülle yaklaşmaktır. Demek ki kendinde tüm bilgileri barındıran o varlığa gönülle yaklaşabilirim ama bilgi düzeyinde ulaşamam.

Ben sonlu bir varlık olarak bilginin peşine düşerim. Sonlu bir varlık olmasaydım bilginin peşinde ne işim vardı? **Zaten** tüm bilgiye sahip olmayacak mıydım o zaman? Bilgim yavaş yavaş derece derece artar, bu bilgi edinme çabası içinde hep yeni bilgiler elde ederim. Kendimi bir kitap gibi oku-

---

54 **Oeuvres philosophiques II**, s. 438, (**Méditations touchant la première philosophie**).

mamdır biraz da bu. Bu çaba hiç bitmez. Ölümüme kadar sürer. Ben yetkinliği bir gün yakalayabilecekmişim gibi uğraşırım. Sonunda gene de tam yetkinleşememiş bir varlık olarak çeker giderim. Şöyle der Descartes: «Tanrı'yı öylesine yüksek bir düzeyde etkin sonsuz diye anlıyorum ki, onun sahip olduğu yüce etkinliğe hiç bir şey eklenemez»[55].

Bu tam yetkin ve tam güçlü varlığı, bu her yerde bulunan varlığı yaratan güç hangi güçtür? Kendisinden daha güçlü bir yaratıcı bulunmadığına göre, bu daha güçlü de olsa olsa kendisi olabileceğine göre kendi yaratıcısı kendisidir. Tanrı hem kendisinin hem evrenin yaratıcı nedenidir, bu arada benim de yaratıcı nedenimdir. Benim varlığım, demek ki, onun tam bağımsız varlığına bağımlıdır. Ben bağımsız değilim, bağımsız olsaydım bütün yetkinlikleri kendimde toplamış olacaktım, bu durumda Tanrı ben olacaktım. Bende beni aşan tam yetkin bir varlığın fikri varolduğuna göre, ayrıca kuşkulanabildiğime ve arzulayabildiğime göre ben Tanrı değilim. Tanrı'nın beni yaratışı kendinden daha alt düzeyde bir varlığı oluşturmasıdır.

Şimdi düşünelim, nedir Tanrı? Tanrı beni aşan, bilgisine tam olarak ulaşamadığım, ama tüm bilgileri kendinde toplamış olan, tam bağımsız bir varlıktır. Bana ussallığımı veren odur, böylece benim düşünmemi sağlayan odur. Benim zihnimdeki fikirler ondan ötürü var. Öyleyse ben neden yanılıyorum? Benim yanılgılara düşüşüm elbette Tanrı'dan gelmiyor. O beni yaratan ustadır. Bir usta yapıtının eksikli olmasını ister mi? Öyleyse Tanrı bana neden daha yetkin bir us vermedi? Bilemem. Bunu bilmeye usum yetmez. Her bilgi, her bilim Tanrı fikri üzerine temellenir. Ayrıca Tanrı fikri bana görünen, **cogito** deneyiyle ulaştığım ben fikrinin kaynağı olduğu gibi öbür fikirlerin de kaynağıdır, gelgelelim,

---

55 **Oeuvres philosophiques II**, s. 448, (**Méditations touchant la première philosophie**).

sonuçtan daha güçlü olan nedeni ben tüm yetkinliği içinde anlayamayacağım için söyleyecek çok sözüm olmamak gerekir: insan usunun durup kaldığı yerdir burası. Benim yanılmalarım, ne olursa olsun, bir bedenden ve bir ruhtan oluşan sonlu bir varlık olmamdan geliyor. Tanrı'daki tüm yetkinlik, ne olursa olsun, benim tambilen bir varlık olmam sonucunu getirmiyor.

Öyleyse doğru bilgi neye göre doğrudur? Neden bir bilgi doğru olabiliyor da bir başka bilgi yanlış olabiliyor? Bu ikircikli durumu, az önce de söylediğimiz gibi, bir bedenden ve bir ruhtan oluşan yapımız gerektirmekte. Bedeni olmak demek yanılgılara açık olmak demektir. Bu yüzden doğru bilgi için bir ölçütümüz olmalı. Descartes için açıklık ve seçiklik doğru bilgide tek güvenli ölçüttür[56]. «Çok açık ve seçik

---

56 Açık ve seçik olmayı, açıkseçik olmakla karıştırmamak gerekir. Dilimizde açıkseçik kavramı hem kolayca kavranılabilecek ölçüde belirgin olanı hem de başka bir şeyden kolaylıkla ayırt edebileni karşılar. Descartes için açık başka seçik başkadır. Açık fikir, dikkatli bir zihinde kendini gösteren, değeri ve gerkçekliği tartışılamaz olan fikirdir. Bir fikir açık olabilir ama seçik olmayabilir. Buna karşılık seçik olan ama açık olmayan fikir yoktur. Demek ki bir şeyin fikri bir başka şeyin fikriyle karışmadığı zaman seçik olacağı gibi açık bir biçimde de kendini gösterecektir. Bir nesnenin seçik fikrine sahip olabilmek için, öyleyse, o nesneyi öbür nesnelerden ayıran şeyi kavramamız gerekir. Skolastik için nesnelerle ilgili bilginin açıkseçikliği, daha doğrusu açık ve seçik oluşu, fikir diye bir aracı sözkonusu olmadığından, nesnelerden giderek yaptığımız soyutlamanın ussal düzeninde ortaya çıkıyordu. Buna göre skolastik felsefenin açıklık ve seçiklik anlayışı Aristoteles felsefesini yeni-Platon'cu bir yoruma tutan filozof Porphyrios'un (234-305) **beş tümeller** açıklamasında anlatımını bulur. Beş tümeller şunlardır: **cins, tür, ayrım, özgü, raslantı**. Bir nesneyle ilgili olarak bu ilişkilerin doğru kavranılması bilgide açıklığı ve seçikliği sağlayacaktır. Cins ve tür sınıflamayla ilgilidirler. Ayrım ya da özgül ayrım bir türü aynı cinsin türlerinden ayıran özelliği belirler (**insan ussal hayvandır**). Özgü türle ilgilidir (**gülmek insana özgüdür**). Bireye göre değişen durumlar da raslantıyla açıklanır (**kavrayışlı adam**).

olarak tanıdığımız tüm şeyler doğrudur»[57] der Descartes **Düşünceler**'de. Aynı görüşü **Yöntem üzerine konuşma**'da şöyle koyar: «Çok açık ve seçik olarak anladığımız şeylerin tümüyle doğru olduğunu genel bir kural gibi alabildiğimi gördüm.»[58].

Demek ki doğruluk nesneler üzerine sahip olduğumuz fikrin apaçıklığındadır. Karmaşıklık yanlışlığın belirtisidir. En azından karmaşık bir bilgi bilmediğim yanları olan, tam olarak ulaşamadığım bilgidir, ona doğru bilgi diyemem. Bir şeyin doğru olduğunu söylerken yargıda bulunmuş olurum. Bir fikri açık ve seçik olarak görmek de yargıya ulaşmaktır. Ne var ki, yanılgıya düşmekten kaçınmak için, doğrulayan yanımla isteyen yanımı birbirinden kesinlikle ayırmam gerekir.

Yargı ve istem Tanrı'da bir ve aynı olan şeydir. Buna bir yargı-istem de diyebilmeliyiz. Oysa bu bir ve aynı şey insan düzeyinde, tam yetkin olmayan bu düşünen varlık düzeyinde ikiye ayrılır. İnsan, duygulanan, isteyen bir varlıktır, duygularında ve isteklerinde aşırıya kaçmaktan ya da yanlışa düşmekten korkmalıdır. Duygu yanımız ölçüsüz ister, isteyebilir. Olabilir bir şeyi isteyebildiğimiz gibi olmayacak bir şeyi de isteyebiliriz. İstekti, korkuydu, bunlar fikri değişikliğe uğratır, daha doğrusu bulandırır. Fikir açık ve seçik bir fikir olsa bile biz bu durumda fikre bir şeyler katabilir, ondan bir şeyler çıkarabiliriz. Bu bir yanılmadır: istenir bir şey olmasa da olağan sayılması gereken bir şeydir. İstem düzeyinde yanılmayı göze alabilirim, oysa yargıda yanılmayı göze almak demek yanlış bilgi edinmeyi göze almak demektir.

İstemlerimde yanılmalarım doğrudan doğruya yaşamımı etkiler. İstemlerde yanılmak bizi yanlış eylemlere götü-

---

57 **Oeuvres philosophiques II**, s. 431, (**Méditations touchant la première philosophie**).

58 **Oeuvres philosophiques II**, s. 635, (**Méditations touchant la première philosophie**).

recektir. Oysa yargıda yanılmak ya da bir başka deyişle yanlış bilgiye ulaşmak Descartes'ın deyişiyle hiçliğe katılmak olur. Böylece bendeki tanıma gücü ya da yargıgücü, üstünde özenle durmam gereken bir şeydir. Yargıgücümün sınırlı ama istemimin sınırsız oluşu benim bilgide tam yetkin olmamakla birlikte özgür bir varlık olmam, tam özgür bir varlık olmam demektir.

Tanrı'yı bana uçsuz bucaksız bir güç olarak kavratan da bu özgürlüktür işte. İnsan istemli olduğu için ya da istemli olmakla özgürdür. Elbette Tanrı kadar özgür değildir o. İnsan özgürlükte de Tanrı'ya ulaşamaz. Tanrı'nın istemi uçsuz bucaksız bir yönelim demektir, oysa insanın istemi çok sınırlı bir alana yönelmektedir. Sonra, Tanrı'nın istemi yaratıcıdır, insanınki yaratıcı değildir. Demek ki, insanın özgürlüğü sonsuz bir istemin karşılığı da olsa Tanrı'nm özgürlüğü kadar yetkin olmayacaktır. Gene de sonsuz bir isteme gücüne sahip olmakla insan Tanrı'yı andırır. Burada Descartes insan için oldukça yetkin bir özgürlük tanımı getirmektedir. Ona göre özgür oluşumuz ya da istemli oluşumuz «hiçbir dış gücü duymayacak biçimde eylemde bulunmamızla kendini gösterir»[59]. Ayrıca, benim özgürlüğüm Tanrı'nın özgürlüğünü sınırlamadığı gibi Tanrı'nın özgürlüğü de benim özgürlüğümü sınırlamaz. Tanrısal özgürlük benim özgürlüğüme güç katar ayrıca.

Yargılama gücüyle isteme gücünün tam anlamında birbirinden ayrılması ve isteme gücünün sonsuz bir özgürlük kaynağı olarak belirlenmesi insan eyleminin tutarlılığını tehlikeye düşürmez mi? Descartes burada iki gücü birbirinden ayırsa da bilgisiz istem savının peşinde değildir. Tersine, istemi bilgiyle donatmak, denetlemek, gözetmek ister. İstem de bir varsama ya da yoksama gücüdür. Yargıda nasıl evet ya

---

59 **Oeuvres philosophiques II**, s. 461, (**Méditations touchant la première philosophie**).

da hayır diyorsak istemde de evet ya da hayır demekteyiz. Bu da bir fikrin varsanması ya da yoksanması değil midir? Gene de istemin yanılmaya açık olmasını ortadan kaldırmaz bu. Burada yanılma zorunludur: «İstem anlığa göre çok geniş ve uzamlı olduğu için ben onu belli sınırlar içinde tutamıyorum, anlamadığım şeylere de uzatıyorum onu. Bu şeylere kendinden ilgisiz olduğu için kolaylıkla sapıyor ve kötüyü iyi diye, yanlışı doğru diye seçiyor. Aldanışım ve günah işleyişim buradan gelmekte!»[60].

Buraya kadar Descartes'ın **ben** kavrayışını inceledik, kavrayan öznenin yapısını gördük, bilgisine varılan şeyler gerçekte fikirler olduğuna göre, bu durumda bir bakıma fikir kavramıyla nesne kavramı özdeşleşeceğine göre Descartes'm nesne anlayışını da görmüş olduk. Bu gördüğümüz şeylerden çıkan bir şey var: Descartes özne ve nesne kavramlarını birbirine son derece yaklaştırmakta, öyle ki bilgiye varanla bilgisine varılanı sanki bir ve aynı şey gibi iç içe koymaktadır. Ben dış dünyanın bilgisine öncesel olarak sahip olduğum zaman dış dünya bilgi edinmede ancak ikincil bir öneme sahiptir, bu durumda gerçek bilgi araştırması bir ben araştırmasına indirgenmiştir diyebiliriz. Gene de Descartes mutlak bir ülkücülüğe yönelmez, felsefesini dış dünyaya açar ve bilgi için duyu deneylerini de gerekli görür. Ayrıca fikirler bende öncesel bilgiler olarak bulunsalar da, ben en başta onları araştırarak bilgiye ulaşıyor olsam da, tam tamına nesne yerine alınamazlar, çünkü gene de nesne olmaktan çok nesnelerin bilgileridirler.

---

60 **Oeuvres philosophiques II**, s. 463, **(Méditations touchant la première philosophie)**.

Beşinci bölüm

Descartes'da fizik dünya ya da nesneler dünyası

Descartes'çı bilgi anlayışı Aristoteles'çi bilgi anlayışından fikir'i bilgi edinmede ben'le dış dünya arasında bir aracı sayışıyla ayrılır demiştik. O durumda biz nesnenin gerçek bilgisine değil de, daha doğrusu şeylerin gerçek bilgisine değil de bize göre bilgisine varabiliriz. Descartes **Dünya ya da ışık incelemesi** adlı kitabını şu sözlerle başlatır: «Burada ışığı incelemeye kalkarken dikkatinizi çekmek istediğim ilk nokta şudur: ışıktan aldığımız duyguyla[61] yani gözlerimiz aracılığıyla imgelemimizde biçimlenen fikirle bizde bu duyguyu uyandıran nesnelerdeki şey yani alevde ve Güneş'de bulunan ve ışık diye adlandırılan şey arasında bir ayrım olmak gerekir. Çünkü düşüncemizde sahip olduğumuz fikirlerin geldikleri nesnelere tıpkısı tıpkısına benzediklerine herkes hep birlikte inanır ama ben bunun böyle olduğunu gös-

61 Descartes burada **duygu**'yu (fr. **sentiment**) **duyum** (fr. **sensation**) anlamında kullanmaktadır. Elbette bugünkü fransızcada **sentiment** yalnızca duygu anlamında kullanılmaktadır.

terecek hiçbir neden bulamıyorum gene de; tersine birçok deneyin bizi bu konuda kuşkuya düşürdüğünü görüyorum»[62].

Gerçekte bu durum bilgi için de yaşam için de bir engel çıkarmaz: biz şeylerin bize göre bilgisini almakla bir yanılgıyı yaşamış olmalıyız. Her şeyin durmadan değiştiği bu dünyada, her şeyde sürekli bir devinimin egemen olduğu bu dünyada, çok şeyin duyularımızdan kaçtığı bu dünyada gerçekliği kendimize göre duyumluyor ve böylece ondan kendimize göre fikirler elde ediyor olmamız bir sorun ortaya koymaz, en büyük sorun işte bu değişiklikler dünyasında zihnimizi yanlışa düşmeyecek biçimde diri tutmamız ve dış dünyadan gelen fikirleri yani duyu fikirlerini doğuştan fikirlerimizle denetlememizdir.

Dış dünyaya, nesneler dünyasına baktığımız zaman bu dünyanın devingen bir dünya, bir bitmez devinimler dünyası olduğunu görürüz. Şöyle der Descartes bu konuda: «Dünyada aralıksız süren bir çeşitli devinimler sonsuzluğu bulunduğunu görüyorum. Günleri, ayları, yılları oluşturan en büyük devinimleri gördükten sonra, bakıyorum Yer'in buharları bulutlara doğru durmadan çıkıyor sonra iniyor, hava her zaman rüzgarlarla sallanıyor, denizler hiç durulmuyor, çeşmeler ve ırmaklar aralıksız akıyor, en sağlam yapılar sonunda yıkılıp gidiyor, bitkiler ve hayvanlar doğuyor ve ölüyor, kısacası değişmeyen hiçbir şey yok. Buna göre hiç durmadan devinen sayısız küçük parçacığın yalnızca alevde değil tüm cisimlerde bulunduğunu, eylemlerinin çok şiddetli olmadığını, çok küçük oldukları için de herhangi bir duyumuzla algılanmaktan uzak kaldıklarını görüyorum»[63].

Descartes, kendi deyimiyle, yıldızlarda ve bir de ateşte

---

62 **Oeuvres philosophiques I**, s. 315, (**Le monde ou traité de la lumière**).

63 **Oeuvres philosophiques I**, s. 324, (**Le monde ou traité de la lumière**).

ya da alevde bulunan[64] ışık olgusunu incelerken devinim olgusuna da açıklık getirmeye çalışır. Alev odunu yaktığı zaman, diye düşünür, alevin odunu, daha doğrusu odundaki küçük parçaları kımıldattığını gözümüzle görürüz. Alev bu küçük parçaları birbirinden ayırır, en ince parçaları ateşe, havaya, dumana dönüştürür, en kaba parçaları da kül olarak bırakır[65]. Demek ki devinim hiç durmadan devinen küçük parçaların gücüyle gerçekleşmektedir.

Descartes onların devinimlerinin nedenini incelemeyeceğini bildirir, «çünkü onların Dünya varolur olmaz devinmeye başladıklarını düşünmek bana yetiyor» der[66]. Usuyla şu çıkarımı yapacaktır: onların devinimi hiçbir zaman kesilmeyecek. Bu kendi kendine devinme gücü bir cisimden bir cisime geçebilir. Tümüyle de geçebilir, bir ölçüde de geçebilir. Bir cisimde azalan devinim bir cisimde artabilir böylece, ama Dünya'da hiç azalmaz ya da artmaz, hep aynı kalır. Devinimin korunumudur bu: Tanrı'mn Dünya'ya verdiği devinim ne azalır ne çoğalır, hep aynı kalır.

Böylece Descartes Aristoteles'çi evren tablosunu çürütmüş olur. Bu tabloyu anımsayacaksınız: Aristoteles'e göre küre biçimindeki Dünya evrenin ortasında devinimsiz durur. Dünyanın çevresinde devingen saydam küreler vardır. En dıştaki küre sabit yıldızlar küresidir. Evrenin bu en yüksek yeri Tanrı tarafından devindirilir. Tanrı bir İlk Devindirici'dir. Aristoteles bazen bir İlk Devindirici'den bazen de ilk devindiricilerden sözeder. Böylece Aristoteles'de Tanrı (ya da tanrılar) sonsuz devinimin etkin nedeni olarak konmuştur[67]. Aristoteles'in dinsellikten uzak evren açıklamaları bazı yerde mitolojik özellikler kazanır. Ayaltı ve Ayüstü bölge ayrımı da bu anlamda belirleyicidir.Descartes bu mitolojik

---

64 **Diyoptrik**'de Descartes kedilerin gözünde de ışık bulunduğunu söyler.
65 **Oeuvres philosophiques I**, s. 320, (**Le monde ou traité de la lumière**).
66 **Oeuvres philosophiques I**, s. 324, (**Le monde ou traité de la lumière**).
67 Bk. Afşar Timuçin, **Aristoteles felsefesi**, s. 96-98.

açıklamayı şöyle eleştirir: «Kafanıza yatıyorsa siz de Doktor'ların çoğu gibi Dünya'nın çevresinde akıl almaz bir hızla dönen ilk devindiriciler bulunduğunu, bunların karşılaşılan tüm öbür devinimlerin kökeni ya da kaynağı olduğunu düşünebilirsiniz»[68].

Burada şu sorun çıkar karşımıza: devinim nedir? Az önce gördük: Descartes devinimin nedenini incelemeyeceğini söylemişti. Bunu kitabının bir başka yerinde de belirler: «Dünya'da görülen tüm değişmelerin, Yeryüzü'nde karşılaşılan tüm değişikliklerin nedenini açıklayabiliriz, ama ben burada konumun gerektirdiği nedenleri açıklamakla yetineceğim»[69]. Bundan sonra Descartes Dünya'nın yapısını incelemeye yönelir.

Descartes'a göre evren üç ögeden oluşmuştur, ateş, hava ve topraktan. Ateş en ince ve girişken sıvıdır. Buna göre, parçaları çok küçük ve devingendir. Parçalarının belli bir biçimi ve büyüklüğü yoktur. Bu parçalar girdikleri yere göre biçimlenebilirler. En ince delikten bile girebilirler ve çok çeviktirler. Hava ateşe göre daha az ince bir sıvıdır. Burada Descartes'ın sıvı kavramıyla gaz kavramını birleştirdiğini görüyoruz. Sıvıların tüm parçaları birbirinden ayrı olarak ve çok çabuk devinir. Hava parçacıklarının belli bir biçimi vardır, bunlar kum taneciklerine benzerler, yuvarlak ve sivridirler. Hava denilen sıvı hep katışıklıdır, hiçbir zaman arı olarak bulunmaz. Birçok yerde ateşle karışıktır. Hava parçacıkları ya da hava atomları[70] gözle görülebilirler. Belli ki Des-

---

68 **Oeuvres philosophiques I**, s. 325, **(Le monde ou traité de la lumière)**.

69 **Oeuvres philosophiques I**, s. 325-326, **(Le monde ou traité de la lumière)**.

70 Bu çok küçük parçacıklar atom diye adlandırılsalar da kesin anlamda atom değildirler. Descartes'ın bu küçük parçacıklar kavrayışıyla atomculuğa yöneldiğini düşünmek yanlış olur. Gerçekten atom bölünemeyen en küçük parçadır. Descartes'ın küçük parçacıkları ya da atomları bölünebilirler.Gene de burada atomculuğa azçok yaklaşan bir bakış açısının sözkonusu olduğunu söyleyebiliriz.

cartes havada uçuşan tozları hava atomları diye değerlendirmektedir.

Descartes bu konuda şöyle der: «Herkesin atom dediği ve güneş ışıklarında görülebilen o cisimciklere bakarsanız, hele titreştirecek rüzgar da yoksa, onların binbir biçimde orada burada hiç durmadan dolaştıklarını görürsünüz. Buna benzer bir durumu en kalın sıvılarda da gözlemleyebiliriz, bunda parçacıkların devinimlerini daha iyi görebilmek için sıvıya boya koymamız gerekir. Aynı durum kezzapta da açık açık görünür, kezzap herhangi bir maddenin parçalarını kımıldatır ve ayırır»[71].

Toprağın parçaları havanınkilere göre, hele ateşinkilere göre çok büyüktür, büyük olduğu ölçüde de hantaldır. Ateş uzun zaman sürmez, hemen öbür ögelere, yani havaya ve toprağa dönüşür. Descartes'm evren yapısını açıklarken ortaya koyduğu bir yorum Aristoteles'de de olduğu gibi azçok Empedokles'çi bir yorumdur. Empedokles varlıkların çokluğunu maddenin değişmez dört ögesiyle açıklıyordu. Bu ögeler su, toprak, hava, ateşti. Bunları birbirleriyle birleştiren **aşk**, birbirinden ayıran da **kin**'di. Aristoteles yaptığı varlık açıklamasını tasarladığı evren tablosuyla da birleştirmiş, evrende en ortaya Yer'i ya da toprak ögesini koymuş, en dışa ateşi yerleştirmiş, ateşle yer arasına dıştan içe doğru önce havayı sonra suyu koymuştu. Böylece bir **doğal yer** kavrayışı geliştirmişti: her ögenin doğal bir yeri vardı ve buna göre her şey kendi doğal yerini isterdi.

Bütün bu ögeler birbirlerine dönüşebilirlerdi. Karışık yapılı cisimler de, tam Empedokles'de olduğu gibi, bu dört ögenin bileşikleriydiler. Oluşum dediğimiz şey dönüşümün

---

71 **Oeuvres philosophiques I**, s. 328, (**Le monde ou traité de la lumière**).

ta kendisiydi[72]. Descartes bu doğal yer kavrayışına karşı çıkmaz, tersine çok kesin bir biçimde olmasa da Aristoteles'çi görüşü ya da skolastik felsefenin görüşünü benimser: «Gene de ögelerin dünyada kendilerine özel olarak verilmiş ve kendilerini doğal arılıklarında tuttukları yerler olmadığını düşünemeyiz». Böylece Descartes da varsaydığı üç öge için bir doğal yer belirlemiş olur.

Descartes Aristoteles gibi yapmaz, bu varlık açıklamasını bir evren tablosu oluşturmaya kadar götürmez. Ne var ki bu yolda birkaç adım atmaktan geri durmaz. Ona göre Güneş ve sabit yıldızlar ateşten, gökler havadan, Dünya, gezegenler ve kuyruklu yıldızlar topraktandır. Şöyle der Descartes: «Gezegenleri ve kuyruklu yıldızları Yer'le bir arada ele alıyorum, çünkü onlar da Yer gibi ışık alıyorlar ve ışıklarını yansıtıyorlar. Güneş'i de sabit yıldızlarla bir düşünüyorum ve onlar için Yer'inkine tam karşıt bir yapı belirliyorum, çünkü yalnızca ışıklarının eylemi bana onların çok ince ve çok devingen bir maddeden oluştuğunu gösteriyor. Gökler duyularımıza açık olmasalar da, gökler için eylemini duyumsadığımız ışıklı cisimlerin yapısıyla direncini duyumsadığımız katı ve ağır cisimlerin yapısı arasında bir ara yer belirliyorum»[73].

---

72 Bu anlamda dönüşümü bugünkü anlamda dönüşümle karıştırmamak gerekir. Empedokles ya da Aristoteles için hatta Descartes için dönüşüm bir ögeden bir ögeye geçiştir ya da ögelerin birleşmesiyle bir şeyin varolması ve ayrışmasıyla dağılması anlamına gelir. Eski filozoflarda evrim fikri yoktur. Bu yüzden örneğin bir Darwin'in dönüşümcülüğü, sözünü ettiğimiz dönüşüm anlayışlarından çok ayrıdır. Darwin, canlı türlerin dönüşen türler olduğunu ve en basit biçimlerin evrimiyle ortaya çıktığını bildirir. Çağdaş anlamda dönüşüm, herhangi bir biçimin ya da yapının belli bir evrim süreci içinde daha yetkin bir biçim ya da yapı durumuna gelmesidir.

73 **Oeuvres philosophiques I**, s. 340-341, (**Le monde ou traité de la lumière**).

Descartes için bölünemeyen cisim yoktur. Katı cisimler de sıvı cisimler de sonsuz küçük parçalara bölünebilirler. Katı cisimle sıvı cisim arasındaki ayrım basit bir yapı ayrımıdır, birinde parçalar boşluk bırakmayacak bir biçimde yanyana gelmişlerdir, öbüründe boşluk bırakmışlardır aralarında. Descartes bununla ilgili olarak şunları söyler: «Katı cisimlerle sıvı cisimler arasında, birindeki parçaların öbüründeki parçalara göre çok daha kolay ayrılabilir olmasından başka bir ayrım göremiyorum. Öyle ki, düşünülebilen en katı cismin oluşması için bu cismin bütün parçalarının aralarında ikişer ikişer uzam bırakmayacak ve hiçbiri devinebilmek için kıpırdanamayacak biçimde birbirlerine tutunmalarını yeter görüyorum. Bunun dışında nasıl bir kola ya da zamk düşünebiliriz ki gelip bunlardan birini öbürüne bir güzel yapıştırmış olsun»[74].

Descartes bu noktada bizi yeni bir dünya kavrayışına ulaştırır: yeni bir madde anlayışı getirmektedir böylece, **uzay**'la **uzam**'ı özdeşleştirerek yeni bir madde açıklamasına yönelmektedir. Bu yeni maddeyi Descartes şöyle tasarlar: onda ne Dünya'nın, ne Ateş'in, ne Hava'nın, ne de tahta gibi, taş gibi, maden gibi herhangi bir şeyin biçimi vardır, o ne sıcak ne soğuktur, kuru ya da nemli, hafif ya da ağır da değildir, tadı, kokusu, rengi ya da buna benzer bir niteliği yoktur[75].

Bu maddeyi Aristoteles'in ve skolastiklerin İlk Madde'siyle karıştırmamak gerekir. Bu maddeyi, o koskoca uzayda, «tüm uzunlukları, genişlikleri ve derinlikleri dolduran tamı tamına katı bir cisim»[76] olarak düşünmek gerekir; öyle bir cisimdir ki bu, «parçalar her zaman uzayın bir bölümünü

---

74 **Oeuvres philosophiques I**, s. 326-327, (**Le monde ou traité de la lumière**).

75 **Oeuvres philosophiques I**, s. 345, (**Le monde ou traité de la lumière**).

76 aynı yer.

tutar»[77]. Böylece Descartes ilk bakışta Aristoteles'in ve skolastiklerin gücül durumda bulunan ve bir biçimle edimli duruma geçebilen İlk Madde'sinin benzeri, gerçekte İlk Madde gibi biçim ve nitelikten arınık da olsa İlk Madde'den çok ayrı, İlk Madde gibi belirsiz olmayan, tersine somut bir şey olarak tasarlanmış olan bir madde anlayışı geliştirir.

«Şunu da ekleyelim, der Descartes, bu madde tüm parçalara bölünebilir, ayrıca tasarlayabileceğimiz tüm biçimlere göre bölünebilir; bir yandan, parçalarının herbiri tasarlayabileceğimiz tüm devinimleri kendine alabilecek yetenektedir»[78]. Demek ki özü uzam olan bu madde hem sonsuz küçük hem sonsuz büyük olarak düşünülebilen, parçaları her zaman daha küçük parçalara bölünebilen bir şeydir. Bu görüş Demokritos'un atomculuğunu yıkarken Aristoteles'in sabit yıldızlar göğüyle sınırlı evren tablosunu da altüst eder: artık uçsuz bucaksız, sonsuz, sınırsız bir evren vardır karşımızda, daha doğrusu artık evrenin orta yerinde değil de herhangi bir yerinde bulunmaktayızdır.

Bu madde anlayışına göre, bir cisim uzamın sınırlanmış bir parçasından başka bir şey değildir. Buna göre cisimler birbirlerinden biçimleriyle ve konumlarıyla ayrılırlar. Devinim de bu konumla açıklanır: iki cisimden biri aynı konumda kalırken ikincisi konumunu değiştiriyorsa bu cisim devinmektedir. Öte yandan, her cisim ancak ve ancak kendi yerini kaplar, bir cisim hem kendi yerini hem başka bir cismin yerini kaplayamayacağı gibi bir cisim yalnızca başka bir cismin yerini de kaplayamaz.

Buradan Descartes'ın mekanikçi görüşüne geçebiliriz. Descartes kendini önceki felsefelerden ayıran özgün bir maddecilik anlayışı geliştirirken bu maddedeki oluşumları

---

77 aynı yer.

78 **Oeuvres philosophiques I**, s. 346, (**Le monde ou traité de la lumière**).

da tam anlamında mekanikçi bir açıklamaya tutar. Descartes'ın bilgi kuramında gördüğümüz ve zaman zaman çağın dinsel baskılarına karşı bir korunma biçimi olarak ortaya konmuş görünen ülkücü tutum dış dünya araştırmasında işte bu maddeci ve mekanikçi kavrayışla aşılır. O zamana kadar insanın bir takım kullanım alanlarında sınırlanan mekanik bundan böyle bütün evrene, o uçsuz bucaksız, o sınırsız ortama yayılır ve o ortamdaki tüm oluşumları belirler. Bu maddeci mekanikçi görüş maddeci ve diyalektik dünya görüşüne bir geçiş alanı hazırlar.

Emile Bréhier, Descartes'ın mekanikçi görüşünü açıklarken şunları söyler: «Eskiler için mekanik insana 'şiddetli' devinimler yaptırmayı sağlayan usullerin toplamıydı. Bir kaldıraç ya da çıkrık yardımıyla ağırlık kaldırmayı buna örnek gösterebiliriz; insan düzeyinde mekanik yoktu. Fizik, buna karşılık, 'doğal' devinimlerin incelenmesine ayrılmıştı; buna da düşüş'ü örnek verebiliriz: düşüş kendiliğinden bir devinimdir, bir engelle karşılaşmadığı zaman düşen cismi kendi doğal yerine, dünyanın merkezine ulaştırır»[79].

Descartes, her ne kadar, daha önce de gördüğümüz gibi, skolastiğin **doğal yer** kavrayışına yakın da dursa sonsuz bir evrende doğal yer olamayacağından doğal yer kavrayışı onda sanki kendiliğinden geçersizleşir. Bu durumda şiddetli devinimlerle doğal devinimleri birbirinden ayırma olanağı da kalmaz. Böylece, eylemsizlik yasası kendini duyurur: dıştan bir etki olmadıkça duran bir cisim eylem durumuna geçemeyeceği gibi devinen bir cisim de dural duruma geçemez. Devinimsiz bir cisim hep devinimsiz kalacak, devinen bir cisim de devinimini hep sürdürecektir. Dış etki durallığı da devingenliği de getiren tek etkidir.

Görüldüğü gibi Descartes'çı mekanik, dış etkiye, daha doğrusu **çarpma**'ya dayalıdır tümüyle. Bir anlık bir çarpma

---

79 E. Bréhier, **Histoire de la philosophie**, cilt: II, fasikül: 1, s. 78.

duran bir cismi devinime geçirir ya da devinen bir cismi durdurur. Çarpma olur olmaz cismin durumu değişir. Bu **anlık** oluş, bu birdenbirelik Descartes felsefesinin her alanında belirleyici bir özelliktir: yalnız fizikte değil metafizikte de bu birdenbirelik etkindir, apaçıklık zihinde birdenbire kendini gösterir, evrensel kuşku birdenbire çekilir ortadan ve kesinlik birdenbire gelir. «Descartes'ın fiziği anlık eylemden başka eylem bilmez; yöntemli kuşku doğrudan doğruya sezilen apaçıklığın kesinliğinden başka her türlü kesinliği nasıl dışa attıysa, fiziği de eylemi etkilerini yaratabilmek için süreyi gereksinen her türlü gücü dışa atar»[80]. Devinim, evet, her yerde anlık çarpmayla belirgindir. Ancak, daha önce de değindiğimiz gibi, evrende devinimin niceliği her zaman aynı kalır, Tanrı'nın belirlediği daha doğrusu koyduğu bu devinim hiçbir zaman azalmayacak, hiçbir zaman çoğalmayacaktır.

Böylece Descartes oluşumu mekanikliğe indirgeyerek Aristoteles'in ve skolastiklerin oluşum anlayışına uzak düşen bir anlayış ortaya koyuyordu. Onların diliyle söylersek, Descartes devinimde ve değişimde tek bir nedeni, etkin nedeni benimsiyordu. Bilindiği gibi bir devinimin ya da bir değişimin olabilmesi için dört neden gerekirdi Aristoteles'e göre. «1. Bir değişimin olabilmesi için, değişebilir bir öznenin, yani edime açık bir gücüllüğün olabilmesi gerekir; bu, **maddesel neden**'dir. 2. Bir değişimin olabilmesi için, bu değişimi belirleyen bir örnek'in olması gerekir; bir başka deyişle değişimin kendisine göre gerçekleştirildiği bir biçimi olması gerekir; bu, **biçimsel neden**'dir. 3. Bir değişimin olabilmesi için, bu değişimi sağlayacak bir etkinliğin olabilmesi gerekir; bu, **etkin neden**'dir. 4. Her değişim belli bir düzen içinde, belli bir ereğe göre gerçekleşir, gelişigüzel olmaz; bu, **sonuçsal neden**'dir»[81]. Descartes Aristote-

80 aynı yapıt, s. 79.

81 Afşar Timuçin, Aristoteles felsefesi, s. 104.

les'in bu dört nedenini yadsıyacak, bunlardan yalnızca birini, etkin nedeni benimseyecektir[82].

Böylece yer yer tutarsız açıklamalarla kesilen, ama oldukça bütünlüklü, oldukça açık ve seçik bir dış dünya yorumu çıkar ortaya. Tutarsız açıklamalar elbette modern anlamda bilimselliğin yeni kuruluyor olmasından, çeşitli bilim alanlarında birçok bilginin henüz ortaya konmamış olmasından gelir. Birçok filozof da, Descartes gibi, gözlemin ve deneyin saptayamadığı şeyi düşünsel çıkarımlarla açıklamaya çalışmamış mıdır? Descartes'ın bu tutumu fizik alanındaki açıklamalarından çok fizyoloji alanındaki açıklamalarında duyurur kendini.

Evet, Descartes'ın fizyoloji alanıyla ilgili açıklamalarında tutarsızlıklar vardır, daha doğrusu bu açıklamaları kurguyla doludur. Bu da, dediğimiz gibi, bilimlerde gözlemle ve deneyle elde edilen sonuçların o zamanlar büyük bir birikim ortaya koyacak düzeyde olmamasından gelir. Gerçekte insan bedeninin yapısını ortaya koyma merakının çok eski bir merak olduğu biliniyor. Aristoteles insan bedeninin yapısını kendince açıklamaya çalışmıştı. Ne var ki onun bu açıklamaları henüz ölükesmenin ve canlıkesmenin pek düşünülmediği dönemlerin ürünüdür. XVI. yüzyılda flaman anatomicisi Vesalius'un canlıkesme suçu işlediği savıyla Enkizisyon tarafından ölüme mahkum edildiğini, Felipe II'nin çabalarıyla ölümden döndüğünü biliyoruz. Kilisenin anatomicilere yumuşak davranması çok daha sonralara raslar.

Bu yönde ilk çalışmaların hayvan bedeni üzerinde yapıldığı biliniyor. Yapı bakımından insana oldukça yakın olan

---

82 Daha sonra Leibniz, seçmeci bir anlayış içinde, felsefedeki tüm bakış açılarını uzlaştırmaya çalışırken sonuçsal neden'i yeniden getirecektir. Bu elbette her şeyden önce onun dinci bakışıyla ilgilidir. Buna karşılık Spinoza sonuçsal nedeni felsefenin dışına çıkarır ve buna göre cezalandıran ve ödüllendiren Tanrı fikrine de karşı durur. Dinsellik sonuçsal nedeni gerekli kılar.

memeli hayvanların bireyleri üzerinde yapılan çalışmalar insan yapısıyla ilgili yaklaşık bilgiler getiriyordu. Bu çalışmalar çok yapılmıştır, bugün de yapılmaktadır, çünkü insan fizyolojisinin ve insan psikolojisinin araştırılması yolunda bazı çalışmaların insan bedenini zedelemeden gerçekleştirilmesi olanağı yoktur, bu bakımdan ister istemez bu tür çalışmalar için insana yapı bakımından çok yakın olan hayvanlara yönelinir.

Descartes'ın salt kurgucu bir bilim adamı olmadığını, bu alandaki çalışmalarında çeşitli hayvan kesme işlemleri yaptığını biliyoruz. Descartes, bilindiği üzere, daha çok hayvan başlarım inceliyordu, amacı insan imgelemiyle ve insan belleğiyle ilgili açıklamalar getirebilmekti. Descartes bu açıklamalarını **İnsan** adlı kitabında ortaya koyar. Bilimselliği oldukça eskimiş de olsa, bu yapıt, birçok yönüyle, bu arada beden ve ruh ayrılığını fizyolojik düzeyde açıklamaya çalışmasıyla ilginçtir.

Descartes kitabına bu ruh ve beden ayrımını ortaya koyarak girer. İnsanlar bir Ruh'la bir Beden'den oluşmuş olduklarına göre, filozof önce bedeni ayrı olarak, sonra da ruhu ayrı olarak inceleyecektir, bundan sonra bu iki doğa'nın bize benzeyen insanları oluşturmak üzere nasıl bir araya gelmiş, nasıl kavuşmuş olduklarını gösterecektir[83]. Ona göre beden, Tanrı'mn biçimlediği bir makinadan başka bir şey değildir. Bu arada iç organlarımızla ilgili açıklamalara girer Descartes. Kan dolaşımıyla ilgili açıklamaları ingiliz hekimi William Harvey'in açıklamalarına çok yakındır. Kan dolaşımını bulan, daha doğrusu büyük dolaşımla küçük dolaşımı gösteren Harvey'dir. Descartes onun verdiği bilgilerin ışığında kan dolaşımını açıklamaya yönelir, ne var ki ondan ayrıldığı noktada yanlışa düşerek sistol ve diyastol olaylarını ters açıklar. Gerçekte ve Harvey'in açıklamasına göre sis-

---

83 **Oeuvres philosophiques** I, s. 380, (**L'homme**).

tolde iki karıncıkla iki kulakçık aynı anda kasılırlar, bu sırada kan büyük atardamarla yüreğin dışına gönderilir. Diyastolde karıncıklar genişler ve ana toplardamardan gelen kanla karıncıklar dolar. Descartes sistolü diyastol, diyastolü sistol yerine alır, sistolü gevşeme, diyastolü kasılma olayı sayar.

İnsan incelemesi Descartes'çı bilgi kuramı açısından da önem taşır. Descartes'çı bilgi kuramı, beden ve ruh ayrılığını kesin bir biçimde önermektedir. Bu durumda bu iki ayrı tözün, ruhun ve bedenin birbirine kavuştuğu yer de fizyolojik olarak açıklanmak gerekirdi. Bu konuya daha önce değinmiştik. Burada fizyoloji açısından bir kere daha değinmemizde yarar var. Sorun şu: ruh bedene hangi noktada kavuşur ve nasıl kavuşur? Ruhun başlıca yeri beyin olmak gerekir diye düşünür Descartes[84]. Ruhla bedenin kavuşma noktası da **kozalaksı bez**'dir. Bu konuda şu ayrıntılı açıklamayı getirir Descartes: «Beyne kadar dolan kanın parçaları beyin maddesini beslemeye ve sağlamaya değil yalnız, aynı zamanda beyinde 'can ruhları' denilen bir çeşit çok ince bir rüzgar ya da canlı ve arı bir alev üretmeye yararlar. Çünkü, bilmeli ki, onları yürekten getiren damarlar bir dallar sonsuzluğuna bölündükten, beyin çukurlarının dibine hah gibi serilen küçük dokuları oluşturduktan sonra beyin maddesinin aşağı yukarı ortasında ve çukurların tam giriş yerinde bulunan küçük bir bez'in (kozalaksı bez) çevresinde toplanırlar; burada çok sayıda küçük delik vardır, bu deliklerden kan parçalarının en inceleri girip bu beze akabilirler, ama delikler o kadar küçüktür ki büyük parçalara hiç geçit vermez»[85].

Demek ki yürekten çıkan kan damarlara dağılır. Damarlar beyne yaklaştıkça dallanır ve incelirler. Bu kan kozalaksı beze giremez. Çünkü onun deliklerinden geçemeyecek kadar iri parçalıdır. Kozalaksı beze ancak can ruhları girebilir-

---

84 **Oeuvres philosophiques I**, s. 391, (**L'homme**).

85 **Oeuvres philosophiques I**, s. 388-389, (**L'homme**).

ler. Can ruhları incelmiş bir kan olarak ya da kanın ince bir bölümü olarak, gene de kandan başka bir şey olarak düşünülmelidir. Rüzgar gibi, alev gibi bir maddedir o. Bu madde kozalaksı bezde kalmaz, sinirlere geçer. Böylece Descartes sinir sistemiyle dolaşım sistemini aynı mekanizmaya bağlar.

Bilimsellik değerini çoktan yitirmiş olan, bazıları hiçbir bilimsellik değeri taşımamış olan bu bilgileri burada ayrıntılarıyla ortaya sermemizin bir anlamı yok. Bu bilgiler artık bize bir şey sağlamayacak. Önemli olan Descartes'ın nesneler dünyasına bakışını ve bu dünyayı açıklayışındaki temel tutumu bilmekti. Görüldüğü gibi Descartes için nesneler dünyası ölçülebilir ve gözlemlenebilir kesinliklerin dünyasıdır; bu anlamda Descartes'm dış dünyaya olumcu bir yönelişi vardır. Her şey bölünebilir ve ölçülebilir maddedir. Bu dünya devingenlikler dünyasıdır, ölçülebilir devinimlerin dünyasıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, henüz iyi ölçülememiş ve iyi gözlemlenememiş olan bu dünyada Descartes yeni bilgiler edinmeye giderken yanılgılara düşer, kurgulara düşer. Dış dünyaya yönelişi sağlam, dış dünyayla ilgili bilgileri azdır. Dünyayı gözlemlemekten kaçınmış o uzun yüzyıllardan sonra bu büyük yüzyıl her şeyi bir çırpıda doğru olarak gözlemleyebilecek güçlülükte yani olağanüstü güçlülükte değildi elbet.

Altıncı bölüm

Descartes'çı ahlak

Toplumsal yaşam ahlakı zorunlu kılar. Toplumsal yaşamda bireyler davranışlarını birbirlerine göre düzenlemek zorunda kalırlar. Ahlak alanı kuralkoyucu bir bilgi alanıdır. Dün olduğu gibi bugün de ahlak felsefenin bir dalıdır ve felsefenin yöntemleriyle çalışır. Birçok bilgi alanı deney ve gözlem yöntemlerini kullanarak bilim olmak ve böylece yasalara yükselmek yoluna girmiş, felsefeden kopup gitmiştir. Bugün estetik bile böylesi bir bağımsızlaşma çabasının içindedir. Oysa ahlak, olanı ortaya koymaktan çok olması gerekeni göstermekle yükümlü bir bilgi alanı olmakla bilimsel düşüncenin dışındadır. Ahlak,estetik,hukuk gibi bilgi alanlarını öbür alanlardan ayrı tutmak gerekir.Bütün bilimler yasalara yükselmeye çalışırken bunlar kurallar koymakta sınırlanırlar.

Ahlak bir yandan iyiyi ve kötüyü, buna bağlı olarak kötünün bitip iyinin başladığı ya da iyinin bitip kötünün başladığı yeri araştırır, bir yandan da bu araştırmasından elde et-

tiği sonuçlara göre kurallar bildirir. Kurallar doğal olarak uygulamayla ilgilidirler. Ahlak bir uygulama alanıdır,toplumların ve kişilerin değer anlayışına göre değişik özellikler gösterir. Her ahlak yaşama ya da gerçeğe uyarlı olmak savındadır. Onun gerçekçiliği, olan'la olması gereken arasındaki ilişkiyi doğru kavrayabilmesinde ortaya çıkar: her ahlak anlayışı gerçekçi olduğu ölçüde yürürlükte kalma ve etkin olma gücüne sahip olur.

Sorun, insan davranışlarının uygulamayla ilgili bir takım formüllere bağlanmasıdır. Nasıl davranırsak iyi bir davranışta bulunmuş oluruz, nasıl davranırsak kötü bir davranışta bulunmuş oluruz? Ahlak temelde bu sorular çerçevesinde kendini arar. Ahlak hep felsefenin bir dalı olarak kalmıştır: toplumbilim gibi, ruhbilim gibi olan'la yetinmeyi istememiş, hep yeni bir insan tasarısının peşinde olmuştur. O, ortaya koyduğu, uyulmasını istediği kuralları hiçbir zaman yasalaştıramayacak, onları yasalaştırma gücünü hiçbir zaman kendinde bulamayacaktır: davranışımızı belirleyecek kurallar her zaman tartıştığımız, yere ve zamana göre az ya da çok değişen, ancak biz benimsediğimiz zaman genelgeçerlik kazanan formüllerdir. Bu bakımdan ahlak her zaman felsefeye bağımlı kalacak, felsefenin yöntemlerini kullanacak, gerçekçi tutumundan uzaklaşmadan olasının alanını araştıracaktır.

Baştan beri filozoflar ahlak konularıyla ilgilendiler. Tarihin ilk filozofları saydığımız Yedi Bilgeler ahlakçıydılar. Sokrates hemen yalnızca ahlakçıydı, yalnızca **insan sorunları**'yla ilgileniyordu. Platon da insanla ve evrenle ilgili pekçok soruna yönelirken özellikle yapıtlarında yaşattığı çok sevgili öğretmeni Sokrates'in kişiliğinde ahlak sorunlarını ortaya koymaya ve tartışmaya önem verdi.Aristoteles başlıbaşına bir ahlak kitabı yazmıştır. Stoa filozofları bilgi sorunlarından çok ahlak sorunlarıyla uğraştılar, insanı hem bireysel çerçevede hem toplumsal çerçevede bir değer varlığı olarak ele aldılar,ahlak anlayışlarıyla sonraki çağları de-

rinden etkilediler[86].

Toplumların sallantılı dönemleri -buna isterseniz dağılma ya da çözülme dönemleri diyelim- ahlak konularının öne geçtiği dönemlerdir. Toplumsal sarsıntılar ahlak kurallarının geçerliliğini tehlikeye düşürürken filozoflar genellikle ahlak kurallarına önem, ahlak konularına ağırlık verirler. En kaba deyişle, toplumların dönüşüm dönemlerinde bitmekte olandan başlamakta olana geçişte insan davranışlarının insana zarar vermeyecek biçimde denetlenmesi, yeni bir düzene koyulması kaygısıdır bu. Toplumların atılım dönemlerinde genellikle bilgi sorunları ağır basar. XVII. yüzyıl bir atılım yüzyılıydı ve mutlakyönetim düzeninin sarsıntılı yerleşme düzeni olmasına karşın arayışların, birleştirme istemlerinin, tasarlamaların öne geçtiği bir yüzyıldı, bu yüzden onda felsefe daha çok bilgi konularına yöneldi. Descartes da, Leibniz de, Spinoza da ahlak filozofları olmaktan önce bilgi filozoflarıydılar.

Descartes'ın ahlak konularıyla inceden inceye ilgilendiğini söyleyemeyiz. Ne var ki Descartes ahlak konularına iyiden iyiye uzak kalmış değildir. Filozof, Bohemya kraliçesi Elisabeth Stuart (1596-1662) için yazdığı ve İsveç kraliçesi Kristina'ya yolladığı **Ruhun tutkuları** adlı yapıtında bu ahlakın temelini araştırmış, bir çeşit psiko-fizyoloji çalışması da yapmıştır. Bu yapıtta filozof tutkuları ve buna temel olan insan doğasını incelemiştir. Ayrıca Elisabeth Stuart'a yazılmış mektuplarında da ahlakla ilgili belirlemeler

---

86 Stoa ahlakı, getirdiği sorumlu insan tasarısıyla, insanı toplum içinde yükümlü birey olarak görmesiyle, buna göre bir ödev ahlakı geliştirmesiyle bugün de ilgimizi çeker. G. Lukacs, kendisiyle yapılan bir konuşmada şöyle der: «Onların (Stoa'cı ve Epikuros'çu felsefelerin) istediği şey o çağdaki yaşamın gerçek seçenekleri değildi, insanlık evriminin seçenekleriydi, bu da genel olarak, çok yeni zamanlara kadar, Fransız Devrimi'ne ve daha sonrasına kadar Stoa'cı fikirlerin etkin olarak kalışının nedenini açıklar» (**Felsefe Dergisi**, sayı: 9, s. 38).

vardır. Bundan başka, daha eski bir çalışmasında, **Yöntem üzerine konuşma**'da, üçüncü bölümde ahlak konularına değinmiştir. Biz, Descartes'çı ahlakı incelemeye bu kitaptaki bazı sayfaları okuyarak girelim.

Yalnız önce bir belirlemede bulunalım: Descartes sözkonusu sayfalarda kendisi için ahlak kuralları aramaya girişir. Anımsayalım, **Yöntem üzerine konuşma**'da henüz sağlam düşünce temeline ulaşamamış olan Descartes bu sağlam temellere ulaşana kadar kararsız kalmamak için, kendisine davranışlarını belirlemede yardımcı olacak kurallar aramıştır, böylece bir ahlak anlayışı geliştirmiştir. Bu anlayış elbette onun kendisi için bulduğu bir anlayıştır, onu bize de bildirir ama bu ahlak anlayışı sizin için de geçerlidir demez. Bu ahlak anlayışı elbette geçici bir ahlak anlayışıdır: sağlam temellere ulaşıldığında en azından değeri gözden geçirilmek gerekir. Çünkü bilgi arılayışı, özellikle Descartes gibi dizgeci bir filozof için, tüm öbür anlayışların belirleyicisidir. Bilgi anlayışının kurulabilmesi için de o sağlam temelin ortaya konulması gerekirdi.

Descartes **Yöntem üzerine konuşma**'da üçüncü bölümde kendisi için koymuş olduğu davranış kurallarını şöyle açıklar:

«Birinci kural, ülkemin yasalarına ve gereklerine uymak, bu yolda Tanrı'nm çocukluğumdan beri yetişmem için bana bağışladığı dine sıkı sıkı sarılmak, öbür konularda da en ılımlı, aşırılıktan en uzak görüşlere, uygulamada birlikte yaşayacağım kişilerden en sağduyululannın hep birlikte benimsediği görüşlere bağlanıp kendimi yönetmektir. Çünkü kendi görüşlerimin tümünü yeniden incelemeyi istediğimden onları yok saymaya başlar başlamaz en sağduyulu kimselerin görüşlerini izlemekten daha iyi bir şey yapamayacağıma güveniyordum. İranlılar ya da Çinliler arasında bizim aramızda olanlar kadar sağduyulu kimseler olabilse de,bana birlikte yaşayacaklarımın görüşlerini kendime örnek almak daha yararlı görünüyordu;görüşlerinin gerçekten ne olduğu-

nu bilmek için, yalnızca göreneklerimizin bozulmuşluğundan inandığı şeyi söyleyecek pekaz insan bulunduğundan değil, ama birçoğunun kendilerinin de bunu bilmemesinden ötürü söylediklerinden çok yaptıklarına bakmam gerekiyordu; çünkü insanın bir şeye inanmasını sağlayan düşünce eylemiyle insanın bir şeye inandığını bilmesini sağlayan düşünce eylemi birbirinden ayrıdır, genellikle biri varsa öbürü yoktur. Aynı yaygınlıkta benimsenen birçok görüş arasından ben hep en ılımlılarını seçiyordum. Çünkü, her aşırılık kötü bilindiğinden, bunlar her zaman uygulama alanına en uygun olanlardı; öte yandan, aşırı noktalardan birini seçmişsem, ayağım sürçtüğü zaman, doğru yoldan iyice ayrılmamam için, öbür aşırı noktaya tutunmam gerekecekti. Özellikle insana özgürlüğünden bir şeyler yitirtecek tüm yükümlülükleri aşırılıklar arasına koyuyordum. Benim bu söylediklerimden iyi bir amaçla zayıf ruhların kararsızlığını gidermek için ya da hatta dindışı bir amaçla insanlar arasındaki ticari ilişkilerin güvenliği için ve tutarlı olmayı gerektiren yeminlerin ya da sözleşmelerin dayandığı yasaları doğru bulmadığım sonucu çıkarılmasın ama, dünyada her zaman aynı durumda kalan herhangi bir şey görmediğim için ve kendi payıma yargılarımı giderek yetkinleştirmeye ve onları daha kötü kılmamaya karar verdiğim için, onayladığım bazı şeyler artık iyi olmadıklarında ya da artık onları öyle değerlendirmediğimde bu şeyleri iyi diye almaya kendimi zorlayacak olursam sağduyuya karşı büyük bir yanlış yapmış olacağımı düşünürdüm."

«İkinci kuralım eylemlerimde elimden geldiğince tutarlı ve kararlı olmak, ayrıca en kuşkugötürür görüşlerin bile bir kere çok güvenli olduklarına karar verdiğim zaman onları dirençle izlemek olacaktı. Bu konuda, ormanda yolunu şaşırmış yolcular nasıl davranıyorsa öyle davranacaktım, ormanda yolunu şaşıran yolcular bir o yana bir bu yana dönerek dolaşıp durmamalıdırlar, bir yere çakılıp kalmaları da doğru olmaz, bu yolcular olabildiğince hep aynı yöne doğru yürümelidirler, yollarını başlangıçta raslantıyla da seçmiş

olsalar sıradan nedenlerle yollarını değiştirmemelidirler, çünkü tutturdukları yolla istedikleri yere varamasalar da hiç değilse bir yere varırlar, vardıkları yer de ormanın ortasından iyidir. Böylece yaşamın eylemleri insana süre tanımadığından, çok kesin bir doğru vardır, oda en doğru görüşleri belirleyecek durumda olmadığımız zaman en olası görüşleri izlemek zorunda olduğumuzdur; ayrıca, görüşlerin hangisinin hangisinden daha olası olduğunu belirleyemediğimiz zaman, bunların bazıları üzerinde karar kılmamız ve sonra bunların uygulamayla ilgili olduklarını göz önünde tutarak bunları kuşkugötürür görüşler olarak değil de doğru ve kesin görüşler olarak değerlendirmemiz gerekir, çünkü bizi buna iten bir neden vardır. Önce kötü diye belirlediği şeyi sonra iyi diye gerçekleştirmeye kalkan zayıf ve kararsız insanların vicdanlarını allak bullak eden pişmanlıklardan ve azaplardan kurtaracaktı bu beni."

«Üçüncü kuralım, yazgıyı yenmekten çok kendimi yenmeye, dünyanın düzenini değiştirmekten çok kendi arzularımı değiştirmeye çalışmak, düşüncemizin dışında herhangi bir şeye tam tamına egemen olamayacağımıza, buna göre dışımızdaki şeylerle ilgili olarak elimizden geleni yaptıktan sonra başaramadan bıraktığımız şeylerin kendi açımızdan olanaksız olduğuna kendimi inandırmaktır. Bu beni elimde olmayan bir gelecekle ilgili herhangi bir şeyi arzulamaktan ve böylece kendimi sevindirmekten alıkoymaya yeterdi. Çünkü istemimiz doğal olarak anlığımızın kendisine şu ya da bu biçimde olası olarak gösterdiği şeyleri arzulamaya yöneldiğinden, elbette, bizim dışımızda olan tüm iyi şeyleri aynı zamanda gücümüzü aşan şeyler diye belirlersek doğuştan yapımızdan ulaşamadığımız şeyler için pişmanlık duymayız, çünkü onlardan yoksun kalmamız bizim suçumuz değildir, Çin krallığına ya da Meksika krallığına sahip olmayı düşünemeyiz ya. Böylece, hep söylenildiği gibi, zorunlulukları erdem yapacağız, o zaman hastaysak sağlıklı olmayı, hapisteysek özgür olmayı arzulamayacağız, değerli taşlar kadar

dayanıklı bir maddeden yapılmış bedenlere, kuş gibi uçmak için kanatlara sahip olmak istemeyeceğiz. Ama, doğrusu, her şeye bu açıdan bakmaya alışmak için uzun bir çaba, hep kendi üstüne dönen bir düşünce gerekir. Sanırım, dünya malından kaçan, aç ve acılı da olsa mutluluğu tanrılarında arayan bu filozofların gizi en başta buna dayanıyordu. Hep doğanın kendileri için çizdiği sınırları belirlemeye çalışan bu kişiler, düşüncelerinden başka bir şeye egemen olmadıklarını, bunun da kendilerini başka şeyleri istemekten alıkoyacağını iyi biliyorlardı. Düşüncelerini öylesine mutlak bir biçimde kullanıyorlardı ki, doğanın ve yazgının bol bol desteklediği, ama bu felsefeye bağlı olmadıkları için her istediklerini kullanamayan insanlara göre kendilerini çok zengin, çok güçlü, çok özgür, çok mutlu saymakta bir bakıma haklıydılar»[87].

Görüldüğü gibi Descartes'ın **Yöntem üzerine konuşma**'da ortaya koyduğu, sağlam temellere ulaşana kadar **beklerken** ortaya koyduğu ahlak oldukça tutucu bir ahlaktır ve bilgi kuramıyla tam olarak belirlenmiş olmaktan uzaktır. Zaten de yalnızca ve yalnızca uygulamayla ilgili yararlar açısından tasarlanmıştır. Descartes her ne kadar bu ahlakı **kendisi için** ya da bir başka deyişle **tek kişilik** bir ahlak olarak düşünmüş olsa da, her ahlak anlayışı açıklanır açıklanmaz **başkaları**'na açılacağına, böylece toplumu etkileyeceğine göre, bu ahlak da ister istemez bir toplumsallık anlamı taşımaktadır.

Descartes'ın **Yöntem üzerine konuşma**'da ortaya koyduğu bizim de yukarıda kendi ağzından özetleyerek aktardığımız ahlak anlayışı aşırı bireyci, aşırı bireyciliğinden öte aşırı tutucu bir ahlak anlayışı olmasıyla dikkatimizi çeker: bu durum onun **kendisi için** ortaya konulmuş olmasıyla belirgindir her şeyden önce. Özellikle üçüncü kuralda tam olarak duyulur bu: filozof yazgıyı yenmekten çok kendini yen-

---

87 **Oeuvres philosophiques I**, s. 591-597, (**Discours de la mèthode**).

mek, dünyayı değiştirmekten çok isteklerini değiştirmek istemektedir. Toplumsallığı ya da daha doğrusu toplumcu bakış biçimini tam olarak mahkum etmek, toplumcu tutuma karşı dünyanın girdisine çıktısına karışmayan bir bireyci tutumu benimsemektir bu. Burada bireycilik edilginliğe kadar götürülür: tam tamına koşullanmış bir birey vardır ortada, dünyayla koşullanmış, gelenekle koşullanmış, dinle koşullanmış.

Bilgeler öngörüsüne dayanan bir ahlaki bağımlılığı özler Descartes. Toplumda, ahlak düzeyinde bir doğru gören insanlar topluluğu vardır, en iyisi bunların belirlemelerini yol gösterici kurallar olarak almaktır. Bilgeler topluluğu diye gösterilmek istenen şey elbette eskide olduğu gibi XVII. yüzyılda da ağırlığını tüm toplumda duyurmakta olan ve gerçekte Descartes'ın da iyi gözle baktığı stoa filazofları topluluğudur. Descartes'ın onları ahlakta öncü saymaya kalkması elbette bu filazofların hem bireysel hem toplumsal açılımlı güçlü bir ahlak anlayışı geliştirmiş olmalarıdır. Bu ahlak siyasetten uzak da dursa kişiyi toplumda yükümlü kılar.

Zaten kendisi de, yüzyılının ve toplumunun koşullarına göre, düşünceyi siyasetten alabildiğine uzak tutmaya çalışır. Amacı bir şeyleri değiştirmek değil, bilimsel düşünceyi getirmektir. Siyasete bulaşmadan, siyasetin dişlilerine takılmadan yaşamak istemekte birçok filozofu geride bırakır Descartes. Eylemlerinde ılımlı olacak, aşırılıklardan her zaman kaçmak isteyecektir. Eylem alanıyla düşünce alanı birbirinden ayrılır: Aristoteles'in diyalektik tasımın alanıyla göstermeci tasının alanını birbirinden ayırması gibi, Descartes da eylemin alanıyla felsefenin ve bilimin alanını ayırır. Düşüncenin alanında en küçük bir kuşku bile taşıyan bir bilgiyi işe yaramaz diye kaldırıp atan Descartes, eylemin alanında tutarlılık ve kararlılık adına ve en doğru'nun sözkonusu olmadığı durumlarda olasıya yönelmeyi benimsemekten geri kalmaz.

Descartes'a göre insan yalnızca kendi düşüncesine ya da yalnızca kendine egemen olabilir, bunun dışında herhangi bir şeye egemen olamaz: dış dünya bizim kolay kolay değiştiremeyeceğimiz bir alandır, bir karmaşıklar ortamıdır. Geçmiş benim yaptığım değildi, şimdinin içinde ben herhangi bir etkinlikten başka bir şey değilim, gelecek tam tamına «elimde olmayan bir şey»dir. Ben olsa olsa şimdiye kadar bulunmamış olan doğruları, şimdiye kadar ulaşılamamış doğru bakışları bulabilir, şimdiye kadar düşünülmemiş ahlaki zorunlulukları görüp gösterebilirim. Çünkü insan evrimlenen bir dünyada değil, yeni buluşlarla daha da aydınlanarak gelişen bir dünyada yaşamaktadır.

Evrim düşüncesinin olmadığı bir dünyada geleceği yaratan insan tasarası olsa olsa bir çelişki olurdu. Tüm değişimler mekanik değişimlerse, tüm devinimler daha iyi bir düzen tasarısına göre belirlenmiş devinimlerse, bilimsel tutum olasıklarından giderek hep yeni şeyler bularak bilgiyi zenginleştirmek demekse insanın bugünden yarma daha da yetkinleştirerek aktaracağı yetkin yapıların varlığı düşünülemez. Yani tüm değişimler mekanik değişimlerse, bugünün yarını mekanik bir biçimde etkilemesi ancak bir masal konusu olabilir.

İnsanın bilgisi, eski felsefeye göre, herhangi bir bilgi kaynağının yansısıdır. Bu kaynak ister duyulur bir dünya olsun ister düşünülür bir dünya, bir başka deyişle ister akıp geçen bir dünya olsun ister durup duran bir dünya, ancak ve ancak kalıcı bir şeylere sahip olduğu ölçüde yani durallığı ölçüsünde bilgiyi sözveren bir dünyadır. Bu durumda her kişi sanki bilgiden belli bir pay almaktadır. Eski felsefelere bağlı ahlak anlayışlarında kesin bir biçimde ortaya çıkan aşırı bireyciliğin kaynağını biraz da kurulası yarını olmayan bu bilgi anlayışında aramak gerekir.

İnsan, böylece Descartes için, elinde olmayan bir dış dünyayla ve elinde olmayan bir gelecekle ilgili herhangi bir şeyi istemekten kaçınabildiği ölçüde davranışlarını bir dü-

zene koymuş olacaktır. Daha ileride daha ayrıntılı bir biçimde değineceğimiz gibi, burada da usla gönül, anlıkla istem ayrımı kendini gösterir. İstem denilen ölçüsüz ussallıkla anlık denilen ölçülü ussallık çok yerde karşı karşıya kalır. Gücümüzü aşan şeyi istememeyi bilmek yetimiz yani anlığımız insan oluşumuzun güvencesini ortaya koyar. İstemek değildir önemli olan, önemli olan yapabilmektir. Bu ahlak anlayışı elbette, insanı kendi ussallığı içine sıkı sıkıya bağlarken, ona elinde olanla yetinmeyi de bir erdem olarak öğretecektir. Zorunlulukları erdem yapmaya dayanan bu ahlak, durumunu doğru olarak kavrayabilen ve bu durumun gereklerine seve seve katlanmayı isteyen insanı yüceltecektir.

Burada Stoa'cı bir bakış açısı çıkar ortaya. Descartes Stoa felsefesinin ahlaki gereklerine uymak istemektedir. Descartes'ın Stoa felsefesine bakışı bize azçok eksikli bir bakış gibi görünür. Sanırım, diyordu Descartes, dünya malından kaçan, aç ve acılı olsa da mutluluğu tanrılarda arayan bu filozofların gizi hep kendi üstüne dönen, hep kendi üstüne kapanan, kendi kendini araştıran, yani kendi kendisiyle yetinen bir düşünce ve ahlak anlayışına sahip olmalarındadır. Stoa'cıların dünya malından kaçan, doğanın öngördüğü yaşam biçimini seçen, yalnızca kendine yani düşüncelerine egemen olduğu zaman mutlu olacağına inanan insanlar oldukları doğrudur. Yunan çağından roma çağına geçiş dönemlerinin, siyaset düzeyinde de kültür düzeyinde de öylesine sallantılı dönemlerin filozofları olan Stoa filozofları bireyci filozoflardır ama, çok zaman yanlış anlaşıldığı gibi, bireyin kendi içine kapanıp kalmasını, onun edilgin bir varlık olup kalmasını önermezler ya da öngörmezler, onlarda tersine bir ödev ahlakı anlayışı gelişmiştir, böylece onlar bireysel yetkinliği birinci planda önemsemekle birlikte kendilerini yurttaşı saydıkları koca evrenin yükümlüleri olarak da görürler.

Kendilerine egemen olmakta o kadar yetkinleşmişlerdi ki bu onlara bin türlü güçlükle dolu bir dünyada dingin ve

esenlikli bir yaşam sürdürebilme olanağı sağlıyordu. Köle Epiktetos, bacağını işkence makinesine koyup burmaya başlayan efendisine yalnızca «dikkat et kıracaksın» diyor, bacağı kırılınca da «ben sana demedim mi?» diye ekliyordu. Öte yandan imparator Marcus Aurelius bir imparator gibi değil de herhangi biri gibi yaşıyor, ömrünü uç yerlerinde, savaş alanlarında tüketirken olan bitene acı çekmeden katlanma gücünü kendi içinde buluyordu.

Ne var ki onlar evrensel bir ahlakın önericileriydiler, bu onların eylemlerinde de açık açık görülüyordu. Descartes gibi yapmıyorlar, yaşamın içine giriyorlar, yaşamda insani ödevlerini yerine getirmeye çalışıyorlardı. Marcus Aurelius, düşmanları karşısında bile gönlü yüce kalmayı biliyor, düşmanlarına bile gönlü yüce olmayı kendinden giderek göstermeye, öğretmeye çalışıyordu. İnsan kendini en büyük bütünün bir parçası duyduğu zaman ister istemez evrensel bir ödev ahlakıyla yükümlenir.

Stoa ahlakı gerçekte bir ödev ahlakı olmakla bir eylem ahlakıdır, insanları eyleme çağırır, eyleme iter. Bu ahlak her kişiyi yurttaşlık görevini yapmakla yükümlü kılar en azından. Doğayı bilmek kendi içinin derinliklerine dalıp gitmek için değil, bir yurttaş olarak eyleme ustaca katılmak içindir. Hatta Epiktetos bu noktada yurttaşı varolan değerlerin dışına çıkmaya zorlayacaktır. Şöyle der o: «Ödevinin olduğunu bildiğin bir şeyi yaptığın zaman seni görürler diye çekinme; halkın bu şey karşısındaki yargısı ne kadar kötü olursa olsun. Eylem kötüyse sakın yapma, iyiyse, seni düşünmeden gelişigüzel mahkum edeceklerden ne diye korkuyorsun?» Stoa felsefesinin çıkış noktası bireycilik de olsa, varış yeri toplumsallıktır. «Dünyayı düzene koymak istiyoruz, diyordu Epiktetos. Dostum önce kendini düzene koy. Sonra göster insanlara felsefenin oluşturduğu insanı. Onlarla yemek yerken, onlarla gezinirken, onları kendi örneğine göre yetiştir.» Marcus Aurelius, «Kimseyi suçlama; düzelt, elindeyse günah işleyeni» derken bireyi toplum karşısında bir daha yü-

kümler. Toplumsallık Stoa felsefesinin herhangi bir yönü değil ama doğrudan doğruya amacıdır. Marcus Aurelius bu amacı şöyle ortaya koyar: «Akıllı varlıklar birbirleri için yaratılmıştır. İnsanlık durumunun birinci niteliği toplumsallıktır.» Öte yandan Epiktetos «Ne yoksulluktan, ne sürgünden, ne zindandan, ne ölümden korkmalı, ama korku denilen şeyden korkmalı» derken, Descartes'ın Stoa'cılara anıştırma yaparak ortaya koyduğu kendine kapalı birey imgesini bir Stoa'cı olarak kökten yıkar[88].

Bu geçici ahlakıyla Descartes gene de bir Stoa'cıdır, istemlerinde tutarlı, arzularında ölçülü olmak ister çünkü. Onda, bu geçici ahlak çerçevesinde, dünyayla takışmadan, çevresiyle kavgaya girmeden yaşama istemi vardır. Öte yandan onun yaşamı, dikkatli bir filozofun yaşamı olmakla ölçülü bir yaşamdır, ya da zaten ölçülü bir yaşam olmak gerekir. Descartes kendinden önceki büyük ahlak anlayışlarından yalnızca Stoa ahlakına yakın olmuştur, onda Epikuros'çu ahlakla büyük bir yakınlık bulmak güçtür, Rönesans'ın Epikuros'çu eğilimleri ona gelene kadar gücünü hemen tümüyle yitirmiş gibidir. O Stoa'cılar gibi hep usallığın yolunu izleyecek, edimlerinde tutarlı olmanın koşullarını ussallıktan getirmek isteyecektir.

Descartes'm ahlakla ilgili başlıca çalışması, daha önce de belirlediğimiz gibi, **Ruhun tutkuları**'dır. Bu yapıtında Descartes işi temelinden alır, ahlak görüşünü ortaya koyarken ahlaki edimleri psikolojiye, psikolojiyi de fizyolojiye dayandırmak ister. Descartes'ın ahlak araştırmasına temel olan bu psikofizyoloji çalışması kolay anlaşılır olmayan, bulanıklıkları, sallantıları olan bir çalışmadır. Temelde sakatlık elbette büyük ölçüde ruh ve beden ayrımından, bu ayrıma

---

88 Bk. Jean Brun, **Les Stoiciens**, P.U.F., Paris 1962; ve Mario Meunier, **Mare Aurèle, Pensées pour moi-même, Manuel d'Epictète**, Garnier-Flammarion, Paris 1964.

bağlı olarak kurgusal bir fizyoloji tanıtlaması yapılmış olmasından gelir.

Aristoteles ruhumuzu tamı tamına bedensel işlevlerimizin süreçlerinden oluşmuş saymakla bugünkü bilimsel psikolojiye doğru önemli bir kuramsal yaklaşımda bulunmuştur, oysa Descartes insanı ikiye bölen ruh ve beden ayrımıyla bu olumlu bakış açısından iyice uzaklaşmıştır. Bu temel sakatlık bu psikofizyoloji araştırmasında Descartes'ı içinden çıkılmaz yorumlar yapmaya itecektir. Öte yandan Descartes'm psikolojik olguları araştırırken dış duyum sorununa yönelmesi ve böylece psikolojik olguların temelinde bir bakıma duyum olgularının yattığını göstermesi bugünün psikolojisine, ruhsal süreçleri bedensel işlevlerin sonuçları olarak gören bugünkü anlayışa bir başka bakımdan yaklaşım demektir. Beden bir makine olunca -Descartes için kesinlikle böyledir bu- dış dünya izlenimlerini ruha taşıyan mekanizmanın da açıklanması gerekiyordu. Descartes'da düşünsel ve duygusal olguların tümü tutkular ve edimler ayrımına indirgenirken, elbette her şey ruh ve beden ayrımının gereklerine uydurulmak istenir.

Evet, Descartes'da düşünsel ve duygusal olguların tümü tutkular ve edimler ayrımına indirgenmektedir. Tutkular ruhun kendi edimi sözkonusu olmaksızın elde etmiş olduğu şeylerin tümünü kapsar; bunlar yalnızca duyumlar ve gerçek anlamda tutkular (sevinç, öfke) değil, aynı zamanda düşüncenin kendi edimi sözkonusu olmadan sahip olduğu şeylerin tümüdür, yani anlığın açık seçik kavramlarıdır, ilk ilkeler ya da aksiyomlardır. Edimlere gelince, onlar ancak özgür seçişle belirgindirler, onlarla biz yargılara ulaşırız, bu şudur ya da bu şu değildir deriz. Bilgilerimiz sınırlı olmakla birlikte, istemimiz sınırlı değil sonsuzdur, Tanrı'nın istemini andırır. İstemle biz imgelemden, anlıktan, duyumlardan gelen fikirleri karşılaştırırız.

Ruhun tutkularının neler olduğunu ortaya koyabilmek için Descartes önce «ruhun işlevleriyle bedenin işlevlerini

birbirinden ayırmak»[89] gerektiğini söyler. Beden düşünmeyen bir şeydir, her çeşit düşünce ruhla ilgilidir. Bu arada çeşitli biçimlerde devinen canlı bedenlerin yanında çeşitli biçimlerde devinen cansız cisimler vardır. Cansız cisimlerin bazılarında bizim bedenimizde olduğundan daha çok sıcaklık vardır, örneğin bir alevin sıcaklığı bedenimizin sıcaklığından daha çoktur. Bizim bedenimizin devinimli ve sıcak oluşu da, ruhumuzda kendini göstermekle birlikte, bedenimizle ilgili bir durumdur. «Bizdeki sıcaklık ve bizdeki devinimler, düşünceye hiç mi hiç bağımlı olmamakla, yalnızca bedenle ilgilidirler»[90].

Pekçok kişi, diye düşünür Descartes, ölü bedenlerde devinim ve sıcaklık olmamasını ruhun olmayışına bağlarlar. Oysa bedenin soğuyuşu ruhun gidişiyle olmuyor, sıcaklık bitince ruh ortadan çekiliyor. Demek ki «ruhun bedene devinim ve sıcaklık verdiğine inanmak yanılgıya düşmektir»[91]. Öyleyse ölüm ruhun bir yanlışından gelmez, bedenin başlıca parçalarından birinin bozulmasıyla olur. Gerçekte beden de bir makinedir ve beden denilen makine sustu mu ölüm gerçekleşir.

Evet ruhun da işlevleri vardır, bedenin işlevleri nasıl varsa. Ruhun işlevleriyle, yani ruhun tutkuları ve ruhun edimleriyle ilgili olarak Descartes'ın yazdıklarını dinleyelim: «Onun edimleri diye adlandırdığım şeyler tam tamına bizim istemlerimizdir, çünkü onların doğrudan doğruya ruhumuzdan geldiği deneyimine varıyoruz; bunlar yalnızca ruhumuzla ilgili görünürler. Tersine, bizde bulunan her çeşit algıyı ve bilgiyi onun tutkuları diye adlandırabiliriz genellikle, çünkü onları oldukları gibi oluşturan şey ruhumuz değildir, ru-

---

89 **Oeuvres philosophiques III,** s. 952, (**Les passions de l'âme**).

90 **Oeuvres philosophiques III,** s. 954, (Les passions de l'âme).

91 Aynı yer.

humuz onları her zaman şeylerden alır, bu şeyler onlarda sunulmuşlardır»[92].

Descartes'ın bu belirlemesi bize bizim ruhsallık deneyimlerimiz içinde iki tür etkinliğe sahip olduğumuzu, bir başka deyişle ruhsallık deneyimlerimizin iki ayrı kaynakla gerçekleştiğini gösterir. Biz bu iki kaynağın varlığını doğrudan doğruya ruhsallık deneyimlerimiz içinde sezeriz, başka bir kanıt da gerekmez. Böylece ruh kendi nedenselliğini belirlemiş olur: bir yanda ruhun kendinden gelen şeyler vardır, bir yanda dış dünya gerçekliğinden gelen şeyler vardır. Descartes'çı felsefenin temelinde de Descartes'çı ahlakın temelinde de bu iki güç yatar: biri daha etkin ve kesinlikle özgür olan, biri özgür oluşuyla tüm seçimlerimizi ya da yargılarımızı yükümlenen güç, öbürü daha edilgin olan, dışsal deneyimden kaynaklanan, seçme yükümlülüğü bulunmayan güç.

Bu ayrım bize ilk biçimi Aristoteles'de bulunan, sonra skolastik felsefede azçok geliştirilmiş bulunan, daha doğrusu daha belirgin bir biçimde açıklanmış bulunan etkin anlık ve edilgin anlık ayrımını duyurur. «Etkin anlık bizi evrensel bilgilere, bilime ulaştırır. O da maddedışıdır, bedenden ayrıdır; görevi duyulur dünya deneyleriyle elde edilen bilgileri evrenselleştirmektir. Duyulur dünya deneyleri imgelemde **görüntü**'ler halinde toplanırlar. Etkin anlık bu görüntüleri evrenselleştirir. Aristoteles bilgi edinme serüvenini burada, bu etkinlik evresinin sonunda noktalar. Hıristiyanlığı Aristoteles'çi bilgilere dayandırmaya çalışacak olan aziz Tommaso daha sonra bu iki evreye yeni bir evre ekleyecektir. Şöyle: evrenselleştirme deneyi içinde sahip olunan bilgiler yeni bir edilginlik evresinde zihne yerleşir; edilgin anlık elde edilen bilgileri kendine alır. Bu Tommaso'cu yorumun Aristoteles'çi anlayışa ters düşmeyeceği kesindir»[93].

---

92 **Oeuvres philosophiques III**, s. 966, (**Les passions de l'âme**).

93 Afşar Timuçin, **Aristoteles felsefesi**, s. 112-113.

Descartes bir tür etkin anlık olan ruhun edimlerini şöyle açıklar: «İstemlerimiz de iki çeşittir. Birinciler ruhun ruhta olup biten edimleridirler, Tanrı'yı sevmek istediğimizde olduğu gibi ya da düşüncemizi maddesel olmayan herhangi bir nesneye uyarlamak istediğimizde olduğu gibi. Öbürleri, bedensel uzanımlıdırlar, gezinmek istediğimizde olduğu gibi, yani bacaklarımızı kımıldattığımızda ve yürüdüğümüzde olduğu gibi»[94]. Demek ki ruhumuzun etkinlikleri yalnızca ruhsal kaynaklı şeylere yönelmekle kalmaz, aynı zamanda bedensel kaynaklı şeylere de yönelirler. Öyle olmasaydı, yalnızca düşünen varlıklar olacak, eylemde bulunan varlıklar olmayacaktık. Bizdeki bu seçme gücü aynı zamanda ahlak alanındaki seçimlerimizi de sağlayacaktır.

Daha önceleri de gördüğümüz gibi, Descartes'ın ılımlı ülkücü bakış açısı her düşünselliğe fizik dünyanın belirleyici gücünü katmaktan geri kalmaz. Fizik dünyanın gerçekliklerine bedenimiz aracılığıyla ulaşırız. Bedenimiz de bir makineden başka, mekaniğin yasalarına tam tamına uyan bir makineden başka bir şey değildir. Anımsanacağı üzere, bedenle ruh iki ayrı tözdür ve bunlar ancak kozalaksı bezde birbirlerine kavuşurlar. Görmüştük, dışsallığı içselliğe ulaştıran gücü can ruhları oluşturuyordu. Yürekten çıkan can ruhları beyne giderler, oradan sinirlere geçerler. Dış dünyayla iç dünya arasında tüm etkinlik bu can ruhlarının, maddeden daha ince bir madde olan bu nesnelerin yükümlülüğündedir, duyumu onlar taşır, devinimi onlar sağlarlar. Elbette Descartes insan fizyolojisiyle ilgili bugünkü doğru görüşlere ulaşamamış bir çağın kurgucu bilimcisi olarak sayısız yanılgıya düşer bu konuda, ama onun güçlü bakışı iç dünya ve dış dünya ilişkisinin maddesel bir ilişki olmasında kendini gösterir. Yoksa, ne nöron denilen sinir hücrelerinin işlevi, ne buna bağlı olarak duyumsama mekanizması, ne tepki, ne refleks, ne de sinirlerin yapısı ve işlevleri sözkonusudur Descartes'da.

---

94 **Oeuvres philosophiques III**, s. 967, (**Les passions de l'âme**).

İnsan böylece, bedensel duyumlar alan, bedenine bağlı tutkuları olan bir varlıktır. Elbette o bu duyumların, bu tutkuların etkisinde kalabilecektir. Çünkü istemi Tanrı'nınki gibi sınırsız da olsa bilgisi Tanrı'nınki gibi sınırsız olmadığından sürekli olarak yanılgılara düşebilecektir. Tanrı'nın bizi yanıltması diye bir sorun yok, biz kendimiz yanılıyoruz. Ne var ki insan gerçekte bedenselliğin gerekleri üstüne çıkabildiği zaman insan olacaktır.

Tutkuların başlıca özelliği nedir? Tutkuların başlıca özelliği bedensel şeyleri istemeye ruhu itmek ve yöneltmektir. Buna bağlı olarak, örneğin korku koşmayı, gözüpeklik savaşmayı getirir[95]. Ne var ki burada istemin özgür oluşu ve zorlamaya gelmeyişi sözkonusudur. Burada, ahlak sözkonusu olduğuna göre, edimlerden çok tutkuların yapısını ele almak gerekecektir, ne var ki algılama kaynağından beslenen tutkuların dengelenmesi sorunu da bizi edimlerin tartışmasına itecektir.

Descartes, algıları ele alırken, ruhun edimli yanıyla edilimli yanı arasında bir tür doğal bir bağlantı belirler. Onun algılarla ilgili belirlemeleri sonuçlara göre değil de nedenlere göre yapıldığı için oldukça bulanıktır, ama gene de insan ruhunun edimliliğiyle edilimliliği arasındaki ilişki bu belirlemelerde karşılıklı ilişkileri açısından açıklığa kavuşurlar. «Algılarımız da iki çeşittir: birincilerin nedeni ruhta, ikincilerin nedeni bedendedir. Nedeni ruhta olanlar istemlerimizin ve onlara bağlı olan tüm imgelemlerimizin ya da öbür düşüncelerimizin algılarıdırlar. Çünkü, elbette, istediğimiz hiçbir şey yoktur ki onu istemimizi sağlayan araçlarla algılamış olmayalım. Ruhumuzun gözünde bu herhangi bir şeyler istemek edimi olsa da, diyebiliriz ki o aynı zamanda ruhta ruhun istediği bir algılama tutkusudur»[96].

---

95 **Oeuvres philosophiques III**, s. 984, (**Les passions de l'âme**).
96 **Oeuvres philosophiques III**, s. 967-968, (**Les passions del'âme**).

Descartes edimlerle tutkular ilişkisine şöyle bir açıklık da getirir: «İstem yapısı gereği öylesine özgürdür ki hiçbir zaman zorlanamaz. Ruhta iki çeşit düşünce belirledim, birincisi edimlerdir yani istemlerdir, öbürü de en geniş anlamında tutkulardır, tutkular her tür algıyı içerirler. Birinciler kendi güçlerini kesinlikle kendi içinde taşırlar, beden onları azçok dolaylı bir biçimde değişikliğe uğratabilir, buna karşılık ikinciler kesinlikle edimlere bağlıdırlar, edimlerdir onları ortaya koyan; doğrudan doğruya onların nedeni olduğu durumların dışında ruh onları ancak dolaylı olarak değişikliğe uğratabilir»[97].

Edimlilik salt özgürlük olmakla, demek ki, tam anlamında belirleyici bir güce sahiptir edilimlilik üzerinde. Ne var ki Descartes bu iki güçten birini tam bir baskı gücü olarak görmek istemediğinden, birinin öbürü üzerinde şu ya da bu ölçüde belirleyici olabileceğini ortaya koyar. «Tutkularımız istemimizin edimiyle doğrudan doğruya uyarılacak ya da dışa atılacak şeyler değildir» der Descartes[98].

Kısacası Descartes insan ussallığını insan duygusallığından daha önemli görmekle birlikte, bu ussallığın bu duygusallığı denetlemesinden yanadır. «Öfke eli vurmak için havaya kaldırdığı zaman istem onu engelleyebilir, korku bacakları kaçmaya kışkırttığında istem onları durdurabilir»[99]. Zayıf ruhlar kendilerine söz geçiremezler. Zayıf ruhlar hiçbir zaman tutkuları üzerinde mutlak bir güce sahip olamazlar[100]. Ruhun güçlülüğü kesinlikle bilgililiğinden gelmektedir.

İstem demek ki, beden üzerinde etkindir, ne var ki bu etkinlik deyim yerindeyse doğrudan doğruya bir etkinlik değildir, dolaylı bir etkinliktir. Yani istem önce fikirler üze-

---

97 **Oeuvres philosophiques III**, s. 985, **(Les passions de l'âme)**.

98 **Oeuvres philosophiques III**, s. 988, **(Les passions de l'âme)**.

99 **Oeuvres philosophiques III**, s. 989, **(Les passions de l'âme)**.

100 **Oeuvres philosophiques III**, s. 994, **(Les passions de l'âme)**.

rinde etkindir, böylece bedensel düzeyde denetim fikirlerin denetimiyle sağlanmış olacaktır. Tutkular bedenimizle ilgili şeyler olduklarına göre, tutkularımıza çeki düzen vermemiz, fikirlerimiz üzerinde etkin olmamızla, buna bağlı olarak bedenimiz, daha doğrusu bedensel kaynaklı isteklerimiz üzerinde bir denetim kurmamızla gerçekleşecektir.

Bedensel olanla ruhsal olan böylece karşı karşıya konur Descartes'da: birbiriyle ilişkili ama birbirine indirgenemez olan, birbiriyle dengesi içinde insanı dengeli dolayısıyla ahlaklı kılan, insana bilgiyi sağladığı gibi ahlakı da sağlayan iki güçten biri etkin biri edilgindir ama birinin öbürünü önceledeği ya da birinin öbüründen önemli olduğu söylenemez. Gerçekte kişinin ahlak açısından güçlülüğü istemin gücüyle olduğu kadar tutkuların yetkinliğiyle sağlanmıştır. Bunu söylerken istemin ahlakta belirleyici bir güce sahip olmadığını söylemek istemiyoruz.

Evet, kişinin ahlak açısından güçlülüğü, böylece, kendine, tutkularına söz geçirme gücüyle belirgindir. «İstemin tutkuları kolayca yendiği ve tutkularla beraber ortaya çıkan bedensel devinimleri durdurduğu ruhlar güçlü ruhlardır»[101]. Böylece Descartes ahlaklı insanı kendine egemen insan olarak tanımlar. Bazı kişiler iyi'yi ve kötü'yü bilen, bu iyi kavramı üzerinde sağlam yargılara sahip olan insanlardır, bu yargıları izleyerek eylemlerini bir düzene koyarlar. Bazı kişiler de çok güçsüzdür, onların istemleri bazı yargıları izleyebilecek gibi değildir. İkinci türden insanlar kendilerini tutkuların eline bırakırlar, çoğu birbiriyle çelişen bu tutkuların itip çekmeleri arasında güç durumlarda kalırlar. Bu nasıl olur? «Korku ölümü aşırı bir kötülük, ancak kaçarak kurtulunabilecek bir kötülük diye belirlerken, gözüpeklik bu kaçışın çirkinliğini ölümden daha kötü bir şey olarak gösterir; bu iki tutku istemi ayrı biçimlerde etkiler, istem bazen birine ba-

---

101 **Oeuvres philosophiques III**, s. 992, **(Les passions de l'âme)**.

zen öbürüne başeğerken durmadan kendisiyle çelişir ve mutsuz olur»[102].

Ruh güçlülüğünü nasıl kazanır, kendisi karşısında egemen olma gücünü nasıl kazanır? Eski felsefelerde olduğu gibi Descartes'çı felsefede de sıradan insanın, hatta bilgice geri kalmış insanın ahlakça güçlü olabileceği görüşü elbette yoktur. Bu yüzden onun ahlakı, deyim yerindeyse, tüm öbür eski ahlaklar gibi bir bilgelik ahlakıdır, bir bilgililik ahlakıdır. Descartes burada Sokrates'ten, hatta Yedi Bilgeler'den beri sürmekte olan, Stoa'cılarla evrensel bir boyut ve büyük bir derinlik kazanmış olan **bilgi ahlakın temelidir** görüşünü dile getirmektedir. Yalnız bu ahlakların bilgiye verdiği önemi de abartmamak gerekir: elbette ahlaklılık bilgililikle doğru orantılı olamaz, ama ahlakı besleyen başlıca kaynak bilgi kaynağıdır[103].

Bu konuda Descartes şunları söyler:

«Gerçekte tutkuların buyurduğundan başka bir şey istemeyecek kadar zayıf ve kararsız çok az insan vardır. İnsanların çoğu belli yargılara sahiptirler ve bu yargılarını izleyerek eylemlerinin bir bölümünü düzene koyarlar. Bu yargılar çok zaman yanlış da olsa, hatta istemin daha önce yenildiği ve kapıldığı bazı tutkular üzerine temellenmiş de olsa, bu

---

102 **Oeuvres philosophiques III**, s. 993, (**Les passions de l'âme**).

103 Lukacs, ahlakta demokratlaşmanın ilk olarak Goethe'nin yapıtlarında yansıdığını bildirir. Ahlakın demokratlaşmasıyla birlikte yalnız bilge kişiler değil, sıradan kişiler de ahlaklı olabilme **hakkını** almışlardır. «Yalnız sanat ve bilim alanında değil, ahlak alanında da en yüksek ideolojik biçimler için bunlar küçük bir azınlığı ilgilendirir derlerdi eskiden. Bu anlamda eskinin ahlakları soyluluk ahlaklarıydılar, çünkü her kişi Stoa'cı olamazdı nasıl olsa. (...) Goethe'nin ahlak açısından önemi, bence, en sıradan insan en yetkin insan olabilir, demek ki insanın ahlaksal etkinliği zihinsel yeteneklere, üstünlüklere bağlı değildir demesinden geliyor» (**Felsefe dergisi**, s. 11, nisan-mayıs-haziran, çev: Afşar Timuçin, s. 71).

yargılara yol açan tutku ortadan kalksa bile istem bu yargıları izlemeyi sürdürdüğünden bu yargıları onun silahları olarak belirleyebiliriz, ve ruhlar bu yargıları az ya da çok izleyebilmelerine göre çok güçlü ya da çok güçsüz diye düşünülebilirler. Bununla birlikte bazı boş görüşleri izleyen tutumlarla yalnızca doğrunun bilgisi üzerine temellenmiş tutumlar arasında büyük bir ayrım vardır. Doğrunun bilgisini izlediğimiz ölçüde üzüntü ve pişmanlık duymayız, oysa öbürlerini izlediğimizde yanlışı sezer sezmez üzüntüye kapılır pişmanlığa düşeriz»[104].

Bundan sonra, gelişmiş bir ahlak anlayışına ulaşabilmek için ruhun tutkularının başlıcalarını özellikle ahlak alanıyla ilgili ya da ahlak alanıyla daha çok ilgili olanlarını görmek gerekecektir. Descartes da öyle yapar, aşk, arzu, umut, korku, kıskançlık, güvenlik, umutsuzluk, yüreklilik gibi kavramları inceler. Çünkü bu kavramların araştırılmasıyla ruhun tutkuları daha yakından tanınmış olacaktır, çünkü ahlak araştırması denetleyici istem kadar denetlenecek olan tutkuların iyi bilinmesini gerekli kılar.

Descartes'çı bilgi anlayışına azçok bağlı olan Descartes'çı ahlak anlayışı hiç de özgün bir ahlak anlayışı değildir, varolan ahlakların temelini psikofizyolojik yorumlarla aydınlatmaya çalışır, bu yol ahlak araştırması için çok sağlam bir yoldur ama buradaki psikoloji de fizyoloji de oldukça sallantılı ve büyük ölçüde kurgusal bilgilerle örülmüştür.

İnsan varlığını beden ve ruh diye ikiye ayırmak ne ölçüde sallantılı bir işse, ruhu da edimler alanı ve edilimler alanı diye ikiye ayırmak o kadar çıkarsızdır. Düşünce dünyasında bölmeler gerçek bölmeler olarak ortaya konulmamalı, düşünce dünyasını daha iyi tanıyabilmemiz için yapılmış yapay bölmeler olarak düşünülmelidir. Anlığı bellekten, düşü düşlemden ayırırken bazı durumları ve sorunları kavramakta

---

104 **Oeuvres philosophiques III**, s. 993-994, (**Les passions de l'âme**).

kolaylık olsun diye ayırırız, yoksa bunları gerçek olarak birbirlerinden ayırmak olanaksızdır.

Ruh hangi noktada edilgin ve hangi noktada etkindir, elbette bilemeyiz bunu. Ruhta etkin olanı edilgin olandan kesin olarak ayırdığımız zaman ruha artık yapay diye belirlenemeyecek yani tam tamına doğal bir bölünme oluşturmuşuz demektir, bu da bizi yanılgılara sürükler, böldüğümüz şeyi ve onun bölüntülerini anlaşılmaz kılar.

Ruhla bedeni öylesine kesin bir biçimde birbirinden ayırmış olan Descartes'm bu ayrı şeyleri bir noktada, kozalaksı bez'de birleştirebilmek için giriştiği çaba biraz da onun bu ayırmayı pek içine sindiremediği duygusunu vermez mi bize? Böyle bir tedirginlik doğal görünür bize. Ne olursa olsun, insan bedeni girdisiyle çıktısıyla iyi bilinene kadar, bu işlevlerin ışığında ruhbilimsel ya da bilinçsel olguların tam tamına bilimsel açıklamaları ortaya konulana kadar sözkonusu sorunlara doğru bir açıklama getirebilmek zordan da öte zor bir iştir. Sözünü ettiğimiz yetkinliğe bir ölçüde ulaşılabilmesi için XIX. yüzyılı, hatta XX. yüzyılı beklemek gerekmiştir.

Sonuç

Yeni felsefenin en önemli filozofu Descartes'dır dersek bir şeyleri abartmış olur muyuz? Yüzyıllarca süren durgunluğun yeni bir çağ yaratacak biçimde devinime dönüşmesi Bacon'la başlamış olsa da ilk bütünsel bilincine Descartes'da kavuşmuştur. Yeni felsefe ya da XVII. yüzyıl felsefesi ya da daha doğrusu XVII.yüzyılla başlayan felsefe ilk gerçekçi aşamalarını onunla kazanmıştır: bütün bir yüzyıl onun yapıtında açıklığa kavuşur. Bu yüzden XVII. yüzyılı ve onunla gelen düşünceyi Bacon'ı da unutmadan ilkin Descartes'la, sonra öbür filozoflarla, Leibniz'le, Spinoza'yla kavramak gerekir. XVII. yüzyıl düşüncesi köklü bir felsefe atılımını olduğu kadar köklü bir bilimsel yönelimi içeriyordu. Felsefenin bilimle içiçe olduğu, birbiriyle böylesine kesin biçimde bütünleştiği ya da daha doğrusu bilimlerin kendilerine felsefi bir bütünlükte açıklık getirmeye çalıştığı zamanlar azdır.

Yeni felsefenin kurucusu Descartes yeni bilimin de öncülerindendir. Onun bilimciliği filozofluğuyla bütünlüğe kavuşur, onun bilimciliğini filozofluğundan ille ayırmak istersek gerçeklikten uzaklaşmış,bir şeyleri sakatlamış oluruz. Bilim, o çağda, daha çok uygulamaya yönelikti ya da daha doğrusu ilk bilimsel atılımlar uygulama düzeyinde başlamıştı. O dönemin bilimcilerinde özele, uygulamanın ala-

nında tek tek görünene yönelmek ortak bir tutumdu. Filozofça bir tutum değildi elbet bu tutum. Filazofa uygun düşecek bir tutum değildi.Bilim adamları çok zaman kendi bilim alanlarının filozofu olmaktan kaçınırlar ya da en azından böyle bir şeye gerek duymazlardı. Buluşlarının evrenselde doğrulanması diye bir kaygıları yoktu, bilimde uygulama çalışmaları kuramcılık kaygısıyla desteklenmiyordu.

Evet, XVII. yüzyıl felsefe açısından olduğu kadar bilim açısından büyük bir atılım yüzyılıdır. Hiçbir siyasal sallantı, hiçbir toplumsal bunalım bilim adamlarının çalışmalarını durdurmaya yetmiyordu. Bilim adamları, bilimsel konulara büyük bir merakla yöneliyorlardı, ama yepyeni bir çağın kurulmakta olduğunu görmez gibiydiler. Yüzyıllarca sürmüş olan o durgunluktan sonra gelen bu devinim sanki olağandı. Bir çağla biten, bir çağla başlayan neydi, bunun kaygısında değillerdi pek. Yeni bir çağın başlamakta olduğunun bilinci apaydınlık bir biçimde ilkin Descartes'da belirir. Yüzyılının daha önceki yüzyılların hiçbirinden geri kalmayacak biçimde verimli ve kafaca zengin olduğunu düşünüyordu.[105]

Ondan daha ünlü bilim adamları vardı. Zaten bilim alanında gelişmeler nicedir başlamıştı. Önce yüzyıllardır sürüklenen eski evren tablosu yıkılmış, dünya evrenin orta noktası olmaktan çıkınca insan da her şeyin orta noktası olmaktan kurtulmuştu. Elbette hıristiyanların işine gelmeyecekti bu: Tanrı'nın en sevgili varlığı, Tanrı'nın yarattım diye övündüğü varlık evrenin herhangi bir varlığı olabilir miydi? Evrenin orta noktası olmaktan çıkmak sağlıklı düşünen insanları evrensel bir yurtsama duygusuna atmamış, tersine tam bir güven duygusuna ulaştımıştır. Belki de daha güçlü bir evrende, gerçekdışı ögelerinden arınmış bir evrende yaşamanın güveniydi duyulan bundan böyle.

---

105 **Oeuvres philosophiques I**, s. 572, **(Discours de la mèthode)**.

Evet, güçlü bir evren, bilinmezlikleri olsa da gerçekdışı tuzakları olmayan bir evren, soyluluk bilincine göre ikiye ayrılmış olmayan bir evren varlığını bütün ağırlığıyla duyurmaktaydı şimdi.Copernicus, Tycho-Brahe, Kepler yeni bilime giden yolu gökbilimde devrimler yaratarak açmışlardı. Yukarıda da değindiğimiz gibi, Descartes'ın bilime bakışı o dönem bilimcilerinin bilime bakışından değişik olmuştur. Descartes önce filozoftu, her şeye, bilime de bir filozof tutumuyla yöneliyordu: ilk nedenlere kadar inmeye çalışıyor, son açıklamaları yapmaya uğraşıyordu, özelin genelle bağıntılarını bulmak için çaba gösteriyordu.

Descartes'ın genellemeci tutumu her alanda olduğu gibi matematikte de görülür. Onun matematiğe yönelişi, **Geometri**'sinde de ortaya koyduğu gibi, örneğin bir Viète'in yönelişine hiç benzemez. Viète benim gibi yapmıyor, diyordu Descartes, Viète tüm dikkatini özel örnekler üzerine toplarken Descartes sürekli özelden genele gitme yollarını arıyordu. Durumlar değil ilkelerdi onu ilgilendiren. Yoksa bilimsellik tehlikeye girerdi: özel doğrular üzerine bilim kurulamaz. Özel dediğimiz şey geneli açıkladığı zaman önemlidir. Özelin alanında kalakalmak nice yanılmayı göze almak olurdu.

Bu evrensele yönelme isteği, daha önce de gördüğümüz gibi, Descartes'da her şeyin temelini aramak gibi bir tutkuya dönüşmüş, bu tutku bir yandan evrensel kuşkuyu getirirken bir yandan evrensel matematik inancını getirmişti. Öyle bir bilim olmalıydı ki, bu bilim tüm ilişkileri evrensel genişlikte bir açıklığa kavuşturmalıydı. Çağın bilimcileri özelde oyalanmak tutarsızlığını gösterirken Descartes hemen her şeyi matematiğe, evrensel matematiğe götürme eğilimi gösterir. Descartes özellikle doğa bilimlerine matematiği alabildiğine uygulamak istiyordu. Descartes'da matematik inancı sarsılmaz bir inançtır,yönteminde matematiğe çokça yer verir,ama zaman zaman yapılan bir yanlışı yapmamak, Descartes'in yöntemi matematik yöntemdir deyip çıkma-

mak gerekir. Bu tutum yeni bir tutumdur ama, deyim yerindeyse bir ilk tutum değildir, Galileo Galilei fizikle matematiği evlendirmişti, böyle olunca matematik fiziği ölçebilen bir şey olarak yeni bir güç, yeni bir anlam kazanmış oluyordu. Matematiğe olan bu inanç XVII.yüzyılm genel bir eğilimidir. Bu kavrayış, bu her şeyi evrensel bir düzende görmek ve matematikle ölçmek kaygısı yeni bilimin temel yönelişini açıklar.

O dönemin bilim adamları özelde oyalanırken eski düşüncenin çelici yanlışlarından, hiçbir temele dayanmayan, yer yer mitos değeri taşıyan önerilerinden kurtulamamışlardı daha. Onlar çoğu Aristoteles'den gelen ama elbette skolastik felsefede kökleştirilmiş ve yasallaştırılmış olan, yeni bilim anlayışıyla hiç mi hiç uyuşmayan birçok kavramı ve kavrayışı dirençle korumaktaydılar, hatta kendilerine karşın korumaktaydılar: bu kavramları ve kavrayışları yeni buluşlarıyla karıştırıyorlardı. Eski düşüncenin başlıca olumsuzluğu, açıklayamadığı bazı şeyleri gizli güçlerle ya da bilinmedik şeylerle açıklama kolaylığıdır. «Kepler yıldızların arkasına onları yörüngesinde götüren bir melek yerleştiriyor, gelgit olayını «nemli yıldızların erdemi»yle açıklıyordu. Galilei de «boşluğun gücü» kavrayışını koruyor, sonuçsal nedenlerin varlığını öneriyordu. Descartes bu metafizik kavramları bilimden kesinlikle uzaklaştırmıştı. O, büyük bir yüreklilikle, tüm doğa olgularını yalnızca mekaniğin ve geometrinin aydınlık yasalarıyla açıklamaya çalıştı. Elbette bilimi metafizikten kesinlikle ayırmıyordu, çünkü metafizikte tümdengelimin çıkış noktasını buluyordu. Ama başa metafiziği koyarken özellikle bilimin nesnel değerini korumaya çalışıyordu»[106].

---

106 L. Debricon, **Descartes**, s. 20-21.

Bunda şaşılacak bir şey yok elbette, yalnız XVII. yüzyıl için değil bugün için de yok. Descartes **cogito** deneyini her şeyin temeli yapmıştı. Bu, metafiziğin, yani en geneli sağlayan, hiç değilse en geneli öngören temelin en başa konulması demektir. Descartes'in çizdiği bilim ağacının temelinde metafizik vardır, metafizik tüm fizik çalışmalarını belirler. Bilimsel araştırmanın temelinde felsefenin, yöntemli düşünceyi sağlayan felsefenin bulunması demektir bu. Ağacın gövdesi fizikse dalları da matematiktir,hekimliktir, ahlaktır, yani uygulamalı bilimlerdir. Bu da her bilimsel tutumun bir somut dünya deneyine dayandırılması gibi çok önemli bir zorunluluğu açıklarken her düşünce çabasının, her bilimsel çabanın felsefeyle denetlenmesi gereğini ortaya koyar.

Çalışma alanımız bu alanlardan hangisi olursa olsun, ister bu alanlardan birinde, ister birkaçında, ister tümünde çaba gösteriyor olalım, sağlam sonuçlara varabilmek için yöntemli çalışmamız gerekir. Descartes bir yöntem filozofudur. Yöntem derken eskide eksikliği duyulmayan bir şeyi belirliyor, böylece felsefenin ve bilimin önemli bir eksikliğini gidermeye çalışıyordu. Descartes'ın seçişi hiç de gelişigüzel bir seçiş değildi: bilim ve felsefe yöntemi, yöntem de kuşkuyu gerektirir. Düşünce alanında arayıp bulacağımız her şeyi kuşkuyla arayıp bulmalıyız, yoksa ilk aklımıza geleni doğru saymak yanlışına düşeriz. Felsefenin başlangıç dönemleri yöntemsiz düşünme dönemleriydi. Başlangıçta sorular vardı ve bu sorulara bulunan yanıtlar bir yöntemli arayışın ürünü değildir.

Descartes'dan önceki felsefelerin yöntemli olma kaygısı açıklamada tutarlı olma kaygısını pek aşmaz. Yöntem birinci planda tartışma konusu yapılmamıştır hiçbir zaman. Bu yüzden önceki filozoflarda dizge anlayışı bir iç tutarlılıkla belirgindir: tartışması açık açık yapılmış bir dizge, yani yetkin bir dizge yoktur ortada. Kendi içlerinde tartışılmış dizgeler yetkin dizgelerdir ancak.

Descartes dizgeci bir filozof olmaktan ötede, kendi dizgesini karşılaştırmalı düşüncenin tutarlılığında kurmuş bir filozof olmaktan ötede, yöntemi hem bilim hem felsefe için kaçınılmaz bir koşul olarak öne süren bir filozoftur. Nerede ciddi bir bilgi çabası varsa orada yöntem olacaktır. Yöntem kavramı ya da fikri ilk olarak onun felsefesinde tam tamına belirleyici bir anlam kazanır. Düşünce bilimselleştikçe yani kurgusal olmaktan çıkıp ölçülebilir olana yöneldikçe yöntem bir gereklilik olmaktan zorunluluk olmaya doğru gider. Descartes'da yöntemli olma kaygısı buradan kaynaklanır. Descartes bir bakıma maddeci bir bakış açısı içinde dış dünyaya, ölçülebilir olan dış dünyaya yönelir, yalnızca etkin nedenin sözkonusu olduğu bu dünyada doğrularını matematiğin kesin belirleyici gücüne dayanarak saptamak ister.

Evet, Descartes yöntemli ve dizgeci bir filozof olmaktan ötede bir yöntem filozofudur, hem yöntemli olmaya çalışır, hem yöntemi araştırır. Yöntemin büyük önemini onunla kavrarız: yöntemin gücü bizi kurgusaldan nesnele ulaştıracaktır. Sorun her şeyden önce şu ya da bu yönteme sahip olmak değil yöntem bilincine sahip olmaktır. Descartes bize yöntemini değil yöntemi önerir. Yönteme inandıktan, yöntemli olmayı en başta önemsedikten sonra yöntemin hangi yöntem olduğu sorunu ortaya çıkacaktır.

Bilimlerde onun tek güveni, tek dayanağı olan matematik gerçekte yöntemin kendisi değil, yöntemli düşüncenin bir biçimiydi, belki de en uygun biçimiydi. Önce yöntem vardır, sonra matematiğe dayanan yöntem.Her sorunu matematiğe indirgeyebilir miyiz,her sorunu matematiğe götürebilir miyiz? Yöntemin dayanağı ya da kaynağı insan zihninin temel işleyiş biçimidir ya da insan zihninin belli bir düşünce yapısı ortaya koyan temel ilkeleridir. Yöntemin mantığa yaklaştığı, mantıkla özdeşleşir gibi olduğu yer burasıdır işte. Yöntem de bir çabanın kendi iç mantığını belirlemez mi? Ne var ki Descartes bize bir mantık anlayışından çok mantığa dayalı bir yöntem anlayışı bırakmıştır.

Matematiğin gücü nereden geliyor? Bu güç öbür terimleri kendiliğinden açıklayan, bir başka deyişle öbür ilişkileri kendiliğinden ortaya koyan ilksel terimin bulunmasıyla, sonra buradan giderek dizideki doğal düzenin kavranmasıyla ilgilidir. Düzen matematiksel olduğu zaman ilişkilerin çokluğu hatta karmaşıklığı hiçbir ciddi sorun ortaya koymaz: herhangi bir ilişkinin üç terim arasında varolmasıyla elli terim arasında varolması büyük bir ayrım yapmaz, güçlük bir defa yenildi mi geriye ilişkilerin teker teker görülmesi kalmıştır. Yöntem düzende, özellikle de en kesinlikli düzen olan matematiksel düzende açıklık kazanır kısacası. Yöntemin özü matematik, Descartes felsefesinin özü yöntemdir.

Descartes bir önceki felsefeyle hesaplaşırken ve geleceğin sağlam bildirisini ortaya koyarken her şeyden önce bir yöntemcidir. Skolastik felsefenin mantıksal yöntemi ya da daha doğrusu eski felsefelerin salt mantığa ya da ussallığa dayalı yöntem kavrayışı Descartes'ın çok yönlü yöntemi karşısında savunmasız kalır. Descartes yöntem anlayışıyla sarsar skolastiğin yineleyici ve dogmacı katılıklarını. Bu yanıyla Descartes getirdiği bilgilerle olmaktan çok bakış biçimiyle yenidir. Yenidir, çünkü yeniliğe açıktır, çünkü hep yeniye açık olmanın anahtarını, yöntemi savunmuştur. Yöntem bilgiyi aşan şeydir. Ortaya koyduğumuz bilgiler eskiyebilir, yöntemimiz de eskiyebilir, yöntemli olma istemimiz eskimemelidir. Böylece Descartes deyim yerindeyse bir yöntem filozofu olur. Onun bize verdiği bilgiler tümüyle anlamını yitirmiş olsa bile ondaki yöntem kavrayışı önemini korumaktadır. Yalnız bu yanıyla Descartes'a ilk büyük çağdışımız sıfatını verebiliriz.

Descartes'çı düşünce bütün bir skolastik felsefeyle tam olarak hesaplaşır ve bütün bir XVII. yüzyılın bütün bir bilim ve felsefe ruhunu açıklarken o dönemleri etkilemekle kalmaz, yöntemci bakışıyla, yalnızca yöntemli bakışıyla sonraki yüzyılları da etkiler. Bu etki dalga dalga yayılır, giderek bütün dünyayı sarar, giderek Descartes'çı bir bakış bi-

çimi oluşur.

Elbette Descartes'çılık ardıllarının canla başla geliştirmeye çalıştığı bir felsefe olmadı, bir felsefe okulu olmadı.Artık her şeyin hızla eskidiği zamanlara gelinmişti. Gücü ve etkisi yaratıcısının öngörüleri düzeyinde kaldı. Hızla gelişen zamanlar Descartes'ın yanılgılarla dolu bilgilerini ayıklar, bize yalnız araştırmalara açık, kuşkuyla izlenen ya da kuşkuyu izleyen Descartes'ı bırakır. Her felsefe ardında inançlılar bırakır, bu inançlılar önderlerinin felsefesini okullaştırmayı her zaman beceremezler.Ardıllarının bağlılığından korkmak ve korunmak gerekir. Aristoteles'in etkisi onca yaygın, onca sürekli olduysa bu biraz da sonraki yüzyılların durağanlığından, özgünü yakalayamayacak kadar yineleyici olmasındandır.

Gene de bizler yüzyıllardır Descartes'ın felsefe kalıtından yararlanıyoruz. Bugün bile Descartes bizi önyargılardan koruyor, bize kuşkunun yaratıcı değerini duyuruyor, bizde kendi kendimizi kandırmama inancını oluşturuyor.

A. Ambacher, **Méthode de la philosophie de la nature**, P.U.F., Paris 1961.

A. Lagarde, L. Michard, **Les grands auteurs français du programme, XVII. siècle**, Bordas, Paris 1970.

A.Cresson,**Bacon**,P.U.F.,Paris 1956

Aristote, **La métaphysique**, (par J. Tricot), Vrin, Paris 1964.

Descartes, **Oeuvres philosophiques I**, Ed de F. Alquié, Editions Garnier Frères, Paris 1963.

Descartes, **Oeuvres philosophiques II**, Paris 1967.

Descartes, **Oeuvres philosophiques III**, Paris 1973

E.Benes, M.Leroy, J.L.Prenant, P.Laberenne, N.Guterman, H.Lefebvre, G.Milhaud,

Descartes, Rieder(P.U.F.), Paris?

E. Boutroux, **Des vérités éternelles chez Descartes**, Lib. Felix Alcan, Paris 1927.

E. Bréhier, **Histoire de la philosophie, II/1**, P.U.F., Paris 1968.

F. J. Thonnard, **Précis d'histoire de la philosophie**, S. de St. Jean l'Evangeliste, Paris 1963.

G. Lanson, P. Tuffreau, **Manuel illustré d'histoire de la littérature française**, Librairie Hachette, Paris 1938.

Histoire des listteratures III (sous la direction de R. Qoeneau), Gallimard, Paris 1958.

J. Brun, **Les stoiciens**, P.U.F., Paris 1962.

J.Brun,**Epicure etepicuriens**,P.U.F.,Paris 1964

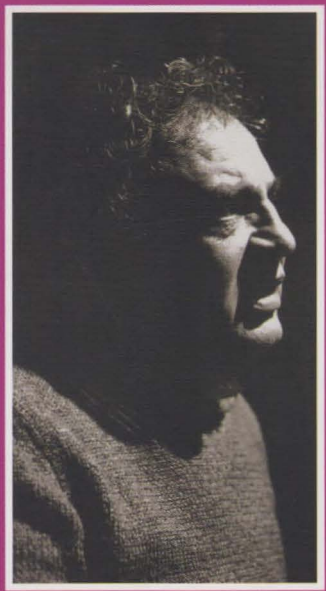
J. Madaule, **Histoire de la France I**, Gallimard, Paris 1943.

J. Wahl, **Tableau da la philosophie française**, Gallimard, Paris 1962

K. Walker, **Histoire de la mêdecine**, Merabout, Paris 1962

L. Brunschvieg, **Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne**, Ed. de Baconnière, Neuchatel 1945.

L. Debricon, **Descartes**, Ed. Louis Michaud, Paris?



Fransız edebiyatı tarihi kitaplarından biri Descartes'ı tanıtmaya şu sözlerle başlar: "Descartes insanlardan uzakta yaşadı, çağında hiçbir yapıt onun yapıtından etkilenmedi.
Ama çağının temel özellikleri onda bütün arılığıyla yansımıştır: çağının bilincidir sanki o".
Descartes'ın insanlardan uzak yaşadığı biraz tartışma götürür. O gerçek bir filozof için gerekli olan yalnızlığın koşullarını sağlamaya çalışırken, her zaman insanlarla iç içe oldu ve insanlığın sorunlarını derinden derine yaşadı. Bunun için dünyadan kaçmayı değil de dünyada olmayı, dünyayı yakından gözlemlemeyi yeğledi.

ISBN 975-8295-35-7



