Kitaş

Afşar Timuçin Descartes

1

Kitaş

Doğunun ve Batının Büyük Ustaları

Descartes



Descartes, felsefenin başlıca temel taşlarındandır. Yeniçağ'ın başlattığı aydınlığa geçişle belki de en büyük katkı onundur. Birçok batılı düşünürün öne sürdüğü gibi, biz Yeniçağda yaşıyanlar, bu üç yüz yıllık kalıtımdan büyük ölçüde yararlandık, bugün de yararlanıyoruz.

Bu bakımdan, Descartes'i çağdaşınız saymak hiç de yanlış olmaz. Bilimci Descartes aşılmış da olsa, flozof Descartes yenidir.

Bu kitabı doktora tezi olarak hazırlayan Afşar Timuçin, Montreal Üniversitesi felsefe fakültesi mezunudur ve «Descartes'cı bilgi teorisinin "temellendirilişi» adlı bu çalışmasıyla pekiyi dereceyle felsefe doktoru unvanını kazanmıştır.

Şiirleriyle, deneme ve eleştiri yazılarıyla da tanınan Afşar Timuçin'in bu eseri, fikir dünyanıza daha bir aydınlık getireceği inancıyla, yayınlıyoruz.

AFŞAR TİMUÇİN

DESCARTES

(Descartes'cı bilgi teorisinin temellendirilişi)

Kitaş YAYINLARI

Ankara Caddesi No. 107, Kat: 2
Sirkeci — İstanbul — Tel: 27 01 53
P. K. 975 Sirkeci — İstanbul

Kapak resmi : **Etem Çalışkan**
Dizgi - baskı : **Caner Matbaası**
Basılış : **1972 İstanbul**

«Descartes'cı bilgi teorisinin temellendirilişi» adlı bu doktora çalışması, Prof. Macit Gökberk yönetiminde hazırlanmış, 15 mayıs 1970 günü İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde yapılan sözlü sınavda Prof. Macit Gökberk, Prof. Vehbi Eralp, Prof. Süheyla Bayrav'dan kurulu jüri önünde konuşulmuş, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Profesörler Kurulu'nun 22 mayıs 1970 günkü oturumunda pekiyi dereceyle onaylanmıştır.

Doktora çalışmamı yöneten sayın hocam Prof. Macit Gökberk'e, ayrıca bu çalışmamda bana yardımcı olan sayın Prof. Vehbi Eralp, Prof Nermi Uygur, Prof. Süheyla Bayrav, Doç. Adnan Benk'e teşekkür ederim.

Afşar Timuçin

Çağı İçinde Descartes

KARL JASPERS, «Felsefe alanında hemen herkes kendini yetkili sayar.» der. Bu yetkililik, felsefenin kişisel deneylere dayanmasından geliyor. «Felsefe yapmak yolda olmaktır. Sorular, felsefede, cevaplardan daha esaslıdır ve her cevap yeni bir soru durumuna geçer.»

Descartes felsefede çok kişinin kendini rahatça yetkili saydığı, filozofların sorulardan çok cevapları önemsediği bir çağın mirasına konmuştur. Ünlü filozof 1596'da La Haye'de (Indre-et-Loire) doğdu. Ortaçağ'ı oluşturan toplumsal ve kültürel değerler Descartes doğmadan çok önce sarsılmış, yeni bir çağın ilk ışıkları çoktan kendini göstermişti. Çağlar birdenbire bitmez, birdenbire başlamaz. Descartes'ın imzasını taşıyan Yeniçağ da birdenbire başlamadı. Rönesans dönemi, Yeniçağ'a geçit veren bir köprü oldu. Rönesans denince aklımıza XV. ve XVI.yy. geliyor, bu yüzyıllarda ortaya çıkan yenilikler geliyor. Bu yenilikler çok önceden toprağa atılmıştı, büyüyüp serpilmeleri XV.yy.'ı buldu.

Birinci Rönesans, Karolenjler dönemi rönesansıdır (VIII.-IX.yy.); İkinci Rönesans, Ortaçağ rönesansıdır (XII.-XIII.yy.). İkinci Rönesans, ah-

lâk kurallarını önemsemeyen eserlerin yaygınlaşmasıyla (Virgilius, Ovidius), Aristoteles'in yeniden bulunmasıyla, bilim alanında yunan ve arap eserlerine yönelinmesiyle; Üçüncü Rönesans (XV.-XVI.yy.), siyaset alanında milliyetçiliğin doğuşuyla, felsefe alanında Platon ve Aristoteles taraftarlarının çekişmesiyle, sanat alanında eşsiz eserlerin yaratılmasıyla belirgindir.

Demek ki, Descartes doğduğu zaman, Ortaçağ'dan kopup gelen Avrupa'nın çehresi iyiden iyiye değişmiş bulunuyordu. Descartes'ın doğumu, Rönesans'ın bitimiyle aynı sıralara raslar. Descartes doğduğu zaman, feodal kurumlar temelden sarsılmış bulunuyordu. Ticaret gelişmiş, para hareketlenmiş, teknik buluşlar önemli olmaya başlamış, şehirleşme **başdöndürücü bir hız kazanmış, toprak köleliği koşullarının dışına çıkan insanlar yeni bir üretici gücün yaratıcıları olarak şehirlerde** toplanmışlar... **Rönesans, şu** iki önemli özelliğiyle tanınır: eski yazarları taklit etme ve bu yazarların eserlerinden giderek özgün eserler ortaya koyma. Birinci Rönesans bu iki özellikten sadece birincisine, öbürleri her ikisine sahiptiler.

Geçiş dönemleri, özellikle felsefede, hazırlayıcı dönemlerdir; ancak oluşma dönemlerinde büyük sistemler, köklü görüşler, temelli anlayışlar ortaya çıkar. Tam bir geçiş özelliği taşıyan ilk iki Rönesans, felsefeye büyük şeyler getirmeden geçip giden dönemler oldu. İkinci Rönesans, Aristoteles'i yeniden etkin kılmaya çalışan ve hiç de özgün bir filozof olmayan Aquino'lu Thomas'yı getirdi. En büyük Rönesans dediğimiz XV.-XVI.yy. Rönesansı, hem bir geçiş hem bir oluşma dönemidir ve sonlarında Francis Bacon gibi oldukça köklü bir filozofun adını taşır.

Genellikle kilisenin dar ve karanlık ortamına bağımlı olan felsefe, bundan böyle hayata, ışıklı topraklara, bilimsel verilere, yararlılık anlayışına yönelecektir. Gerçi kilisenin baskısı birdenbire silinmedi, bugün de bu baskı bir ölçüde vardır; ama dinin felsefeden elini çekmeye başlaması Descartes çağıyla olmuştur. Descartes'tan otuz iki yıl önce doğan Galileo Galilei'ye göz göre göre yalan söyleten kilise, elbet Descartes'ı da etkileyecekti.

«Renaissance, bütününde olduğu gibi felsefe bakımından da bir kaynaşma çağı idi. 17. yüzyıl ise bir **durulma** dönemidir; Renaissance Ortaçağdan Yeniçağa ulaştıran bir geçit idi, 17. yüzyıl ise Renaissance'ın elde ettiği kazançları derleyip düzenleyen, bunlara dayanarak birliği olan bir dünya görüşüne varmağı deneyen bir yüzyıldır. Renaissance'ın **baş özelliği, «yeni»yi bulmaktır. Kendisinden sıyrılmak** istenen «eski», Ortaçağ kültürünün oluşturduğu değerler sistemidir. Bunun için Renaissance «eski»yi ayakta tutan otorite ve geleneğe karşı ayaklanma ile başlamış, kültürün her alanında kendinin olan yeni görüşleri ortaya koymağa çalışmıştır. Bu büyük işi başarırken Renaissance, Antik Çağa dayanmıştı. İlkin Antik Çağ'ın değerleri orijinal formlar ile ortaya konulmağa çalışılmış, yani bunları Ortaçağın eklentilerinden temizlemeğe uğraşılmıştır. Başlangıçta bu formlara sıkı sıkıya bağlı kalınmıştı. Ancak özgürlüğü arayan Renaissance Antik Çağ düşüncesine hep kölece bağlanıp kalmamış, bu düşünceyi yeni bir dünya-anlayışına varmak için bir dayanak olarak değerlendirmiştir. Nitekim Antik Çağın büyük okulunda yetişen Renaissance düşüncesi yavaş yavaş olgunlaşarak, sonunda kendine özgü, bağımsız bir dünya-görüşünün çizgilerini belirtmeğe başlamıştır. Yalnız bu çizgiler tam bir kesinlikle çi-

zilememiştir; çünkü Renaissance bu bakımdan henüz ilk denemeleri, ilk aramaları yapmakta idi. Bu yüzden de Renaissance düşüncesinin birçok formülleri henüz bulanık ve sallantılıdır; çeşitli yönlerden «yeni»ye ulaşmağa çalışan bu düşüncenin parçalı, dağınık bir görünüşü vardır. Renaissance'ın meydana koyduğu malzemeyi işleyen 17. yüzyıl felsefesi ise, tersine, formüllerinde tam bir ışığa, tam bir sağlamlığa ulaştığına inanır. Bu felsefe, bütün bilgilerini **birliği** olan **tutarlı** bir yapı içine yerleştirir: Renaissance'ın getirmiş olduğu yeni görüşleri, buluşları ve ilkeleri **bağlantılı** bir dünyagörüşü olarak geliştirir.» (Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**).

René Descartes (lâtince söylenişi: Renatus Cartesius), 31 mart 1596'da Tourain eyaletinin La Haye şehrinde doğdu. Varlıklı bir aristokrat ailesinin çocuğuydu, yeteneklerini geliştirebilmesi için gereken şartları elinin altında buldu. Vücutça zayıf, kafaca güçlü bir çocuktu. Cizvitlerin La Flèche okulunda öğrenim gördü, pek de sevmediği bu okulda mantık, fizik, matematik v.b. öğrendi.

La Flèche okulunun Descartes'ın yetişmesinde etkisi büyük olmuştur. Descartes, sekiz yıl süren öğrenimi boyunca, skolastik düşüncenin sakatlıklarını, açmazlarını yakından gördü. 1617'de Moritz von Nasseau'nun, 1619'da Bavyera seçicisinin, 1621'de Bocquoy kontunun ordusuna girdi; böylece Almanya'yı, İsviçre'yi, İtalya'yı, Hollanda'yı, Macaristan'ı, Polonya'yı dolaştı. 1627'de La Rochelle kuşatmasına katıldı. Bir yıl sonra Hollanda'ya gitti, amacı bundan böyle dinginlik içinde çalışmalarını sürdürmekti. Sırasıyla Francher, Amsterdam, Deventer, Utrecht, Leyde, Endegeest, Egmond şehirlerinde kaldı. Danimarka'ya bir,

Fransa'ya üç yolculuk yaptı. Descartes'ın, tek kişilik dünyanın dar çemberine kapanıp kalmaktan hoşlanmayan, gezmeyi, dolaşmayı, insan tanımayı, ilişkiler kurmayı seven bir kişi olduğunu, bu bakımdan bildik filozof tipinden iyiden iyiye ayrıldığını görüyoruz. 1649'da İsveç kraliçesi Christine onu yanına çağırdı. Descartes'ın sarayda büyük ilgi gördüğü, bu arada bir bale yazdığı biliniyor. En önemli işi her sabah saat beşte saraya gitmek ve kraliçeye felsefe dersleri vermekti. Filozof, 11 şubat 1650'de Stockholm'de zatürrieden öldü.

Hegel'in «modern felsefenin kurucusu» dediği Descartes'ın eser verdiği yıllarda fikir ve sanat alanında lâtince geçerliydi, ama fransızca yavaş yavaş lâtince karşısında bir üstünlük kurmaya doğru gidiyordu. Descartes'ın bazı eserleri lâtince, bazı eserleri fransızca yayımlanmıştır. Eserleri: **Compendium musicae** (Müzik Özeti) [1618], **Regulae ad directionem ingenii** (Zihnin yönetimi için kurallar) [1631], **Traité du monde ou de la lumière** (Dünya ya da ışık incelemesi) [1633], **Discours de la méthode, plus la dioptrique, les météores et la géométrie qui sont les essais de cette méthode** (Yöntem üzerine konuşmalar ve bu yöntemin denemeleri olan dioptrik, meteorlar ve geometri) [1637], **Méditations de prima philosophia** (İlk felsefeyle ilgili düşünceler) [1641], **Principia philosophiae** (Felsefenin ilkeleri) [1644], **Les passions de l'âme** (Ruhun tutkuları) [1649], **L'homme et traité de la formation du foetus** (İnsan, ve ceninin oluşumu üzerine inceleme) [1664].

O çağda Descartes felsefede neyse, kardinal Richelieu de siyasette odur. Descartes felsefeyi, Richelieu monarşiyi temellendirmeye çalışmaktadır. Descartes'ın yaşadığı yarım yüzyılın ikinci ya-

rısında Fransa'da Louis XIII'ün (1601-1643) saltanatı (1610-1643), başbakan Richelieu'nün (1585-1642) yönetimiyle renklendi. Armand du Plessis de Richelieu, 9 eylül 1585'te Paris'te doğdu. Askerlik mesleğine girdi, ata binmeyi, kılıç kullanmayı öğrendi. Sonra askerlikten ayrıldı, piskopos oldu. 1614 Etats généraux'sunda Bas-Poitou papazlarını temsil etti. Böylece siyasete atılan Richelieu, 1624'te başbakan oldu. Richelieu bu görevinde zor tutundu, özellikle eski naibe Marie de Médicis'nin (1573-1642) entrikaları Richelieu'yü zor durumlara soktu. Oğlu Louis XIII ile savaşan (1617-1620) Marie de Médicis, saraya dönünce Louis XIII'e Richelieu'yü tavsiye etti, ancak bu girişiminden sonraları çok pişman oldu. Louis XIII, başlangıçta Richelieu'yü hiç sevmedi. Kardinal yavaş yavaş, **gerek kralın karşısında, gerek ileri gelenlerin karşısında** yerini **sağlamladı.**

Amacı mutlakiyet yönetimini yerine oturtmaktı. Kralın otoritesini güçlendirmeye çalışıyor, huguenot (protestan) partisini yıkmak, asillerin burnunu kırmak istiyordu. Huguenot'larla çetin bir mücadeleye girişti (1627 La Rochelle kuşatması), düelloyu yasakladı (Richelieu'ye meydan okumak için Place Royale'de gündüz gözüyle düello yapmaya kalkan Bouteville kontuyla Chapelles kontunun boynunu vurdurdu). Krallığın savunulması için gerekli olmayan şatoların yıkılmasını buyurdu. Askerî yöneticilerle mücadeleye girişti. Yüz kırk bin piyade ve otuz bin süvarilik bir ordu kurdu.

Descartes işte böylesine karışık bir dönemin filozofudur. O dönemde, karışıklığın yanında, bir bütünlenme, bir durulma atılımı kendini göstermeye başlamıştır. Descartes'ın yaşadığı yıllar ka-

rışıklık yılları olmakla birlikte, eski değerlerin silinmekte olduğu, yeni değerlerin oluşmaya başladığı yıllardır. Bir kurulma döneminin başlangıcında düşünmeye başlayan bir kişi, elbette bütünleyici, temellendirici, ayıklayıcı bir anlayışa sahip olacaktı. Fedoalite birdenbire yıkılmadı, feodal düzenin başlıca özelliği sayılan asalet ruhu da birdenbire yıkılmadı. Descartes'ın çağdaşı ve kafadaşı olan Corneille'in (1606-1684) eserlerinde bu eski değerler yansır. Richelieu, asillik dönemi kalıntılarını hızla kazımaya girişti ama, asalet, insanların yüreğinde, kafasında ve davranışlarında uzun zaman yaşadı. «Feodal yaşayışla birlikte görülen fikirler, duygular ve davranışlar, feodalitenin düşüşünden sonra da uzun zaman canlılığını sürdürdü. Hiçbir şiddetli devrim, gittikçe çoğalmış olan eski kurumları yıkamadı, asil bireycilik, serüven ruhu, aşırılık isteği, yücelik arzusu hiçbir zaman tam olarak ortadan silinmedi.» (Paul Bénichou, **Morales du grand siècle**).

Bir çağın aksamalarını yakından gören Descartes, pek de uğraşmadığı ahlâk konularını **Traité des passions**'unda işlerken, tutkuları dizginlenmesi gerekli olan itkiler olarak gösterdi; ona göre, akıl ve irade duygularımızı kontrol etmeliydi; Descartes'cı anlayışta, akıl nesneye, irade de tutkuları dizginlemeye yönelir. Asalet ruhunu sahneye getiren Corneille de, Descartes gibi düşünmektedir. «Descartes ve Corneille aynı kuşaktandır, korkunç bir geçmişin anılarıyla, henüz karmakarışık durumda bulunan bir şimdi'nin sallantıları arasında büyümüş olan bir kuşaktandır.» (G. Lanson, P. Tuffrau, **Manuel illustré d'histoire de la littérature française**). Corneille ve Descartes: biri çağının prensler düzeyinde geçirdiği bunalımı tarihsel canlılığı içinde sahneye getirmeye, öbürü

çağının fikir düzeyindeki bunalımına kökten bir çözüm bulmaya çalıştı.

Descartes her şeyden önce bir matematikçiydi. Niyeti, doğanın gizlerini apaçık olarak ortaya koymaya yarayacak bir **evrensel matematik** kurmaktı. Bütün doğruların temeli olarak **ben'i** ortaya koydu ve bilgi için gereken temelleri **ben'in** dışında aramayı düşünmedi. Bu **ben** ona en doğru, en kesin, en aydınlık en şüphe götürmez doğruları verebilen bir kaynaktı.

Büyük yüzyıl denen XVII.yy.'ın hemen bütün düşünürlerini etkiledi; görüşleri giderek moda haline geldi. Her filozof onda bir şey bulmaya, onun yeni bir yanını ortaya koymaya, onu yeniden yorumlamaya ya da çürütmeye kalktı; bu yüzden Descartes, o çağda, hem çok tutulan, hem çok yerilen bir filozof olarak tanındı. Kısacası, alabildiğine etkiledi. Bazıları Descartes'ı bazı yanlarıyla ya da tümüyle eleştirdiler. Bu kişilerin başlıcalarına kısaca göz atalım.

Avranches piskoposu D. Huet, Descartes'a karşı bir tutum aldı; Descartes'cı düşünceye karşı fideizmi öne sürdü. Fideizm, insan aklını, şeylerin gerçek doğası üzerinde bilgi sahibi olabilecek bir güç olarak görmüyor, aklımızın ancak görünüşleri sınıflandırabileceğini söylüyordu. Akıl zayıftı, kesinliklere varamazdı, tanrısal şeylerin alanında da, insan bilgisi alanında da kesinlikler ortaya koyamazdı.

Descartes'a karşı çıkanlardan biri de Digne piskoposu P. Gassendi idi. Galilei'nin hayranı olan bu din adamı, Epikuros'un atom anlayışını diriltmeye kalktı. Descartes'ın sezgi anlayışına hayranlıkla bağlanan Gassendi, filozofun öbür görüşleriyle çatıştı.

Descartes'cılıkla hesaplaşan kişilerin en önemlisi Blaise Pascal'dır. Kimi büyük filozof görür onu, kimi sıradan bir düşünür sayar. Pascal, büyük bir bilgindir, ayrıca hristiyanlığın savunucusudur. Bilgin olarak Pascal, deneysel yöntemi önerdi. Mantıkcı olarak, tasım'a karşı çıktı ve bütün mantığı sekiz kurala indirgedi, bu kurallardan üçü tanımlarla, ikisi aksiyomlarla, üçü göstermelerle ilgiliydi. Descartes'ın öne sürdüğü görüşlerden, Pascal, en çok sonsuzluk kavramıyla ilgilendi. Dünya küçüklük ve büyüklükte sonsuzdu; sonsuzluk, insanın bilgi dünyasını aşıyordu, çünkü insan zihni sınırlıydı ve sınırlı bir şey sınırsız bir şeyi bütünüyle kavrayamazdı.

Pascal, Descartes'ın az çok bir yetkinlik olarak koyduğu insanı cılızlaştırdı. İnsan bir kamıştan başka bir şey değildi ona göre, o kadar zayıf. Ama düşünen bir kamış. Pascal, Descartes'ın güvenli akılcılığına karşı, insanın aşılmaz güçsüzlüklerini belirtti. İnsan zihni, Descartes'ın yapmaya kalktığı gibi, Tanrı fikriyle temellendirilemezdi. Pascal'e göre, doğa gösteriyordu Tanrı'yı, ama aynı zamanda doğa gizliyordu onu. Biz Tanrı'nın olup olmadığını, ne olup ne olmadığını aklımıza dayanarak çıkaramazdık, bu sonsuz ve çıkarsız bir serüven olurdu. Descartes'ta insan dünyası için akıl en yüce kavramdı. Pascal, gönül kavramını akıl kavramının üstüne koydu. Gönül, doğruları sezgi yoluyla ediniyordu.

Pascal, Sokrates'ci ve Descartes'cı anlayışların «kendini tanı» ilkesini benimsedi. («Kendini tanımak: bu, doğruyu bulmamıza yaramasa da, hiç değilse yaşamamızı düzene koymamıza yarar, bundan daha doğru bir şey de yok.») İnsan, ona göre, Descartes'ta olduğu gibi epeyce yetkin bir

varlık değildi. «İnsan yanılmalarla dolu bir özneden başka bir şey değil» derdi o. İnsanın «ne melek ne hayvan» belirlemesine uyan bir orta yerin sahibi olduğuna inanmıştır. Ama gene de, insana düşen, yüceye doğru yönelmek, çamurdan kurtulmaya çalışmaktı. («Düşünce insanın büyüklüğünü meydana getirir.»). Ona göre biz yarı karanlık bir yerde, aydınlıkla karanlığın iç içe olduğu bir yerde kutsal kaderimizi yaşamaktayız.

Descartes çağı hâlâ sürüyor: Yeniçağ, bizim çağımız. Biz bu çağın büyük yüzyılındaki bazı çizgileri burada belirlemeye çalıştık. Descartes etkisi Pascal'le son bulmadı, bu etki bugün de sürüyor. Her büyük filozofta bir çağın kültürü yansır. Bütün bir Yeniçağ felsefesinin temelinde Descartes var. Evet, üç yüz yıldır biz hepimiz, Descartes'cı bir kalıtımdan yararlanıyoruz. Descartes'ı tanımadan, içinde yaşadığımız çağı tanımaya kalkmak sonsuz bir çabadır. Descartes'ı kavramak, Ortaçağ'a son veren koşulları, bilimsel gelişmeleri yaratan ortamı, asalet toplumundan burjuva toplumuna geçişi kavramak demektir. Leibinz şöyle der: «Hep söylerim, Descartes'cı felsefe doğru bilgiye geçiş yeridir, bu yerden geçmeden doğruya varmak zordur.»

Afşar Timuçin
2 Ocak 1972

ÖNSÖZ

HER bilgi teorisi, kavrayan özneyle kavranan nesnenin yapılarını, özelliklerini, birbirleri karşısındaki durumlarını ortaya koymaya çalışır. Elbette, her felsefe anlayışında, özneye ve nesneye, bunların karşılıklı ilişkilerine verilen anlam değişiktir. Bir bilgi edinme söz konusu olduğu yerde, öznenin ve nesnenin birbirlerine karşı etkinlikleri, edilginlikleri söz konusu olacaktır. Hiçbir felsefe anlayışı, bu iki kavramdan birine etkinliği, öbürüne edilginliği mutlak olarak yüklemeyi düşünmemiştir. Ancak, felsefe anlayışlarında, bu kavramlardan birinin öbürüne göre daha etkin ya da daha edilgin olarak konduğunu görürüz. Demek ki, salt idealizm ya da salt realizm yoktur felsefede. Her felsefe anlayışını, daha idealist ya da daha realist diye düşünmek doğru olur.

Felsefe nasıl bütün insan düşüncesinin, eylemlerinin, değerlerinin, yaratılarının temelini doğru, iyi ve güzel açılarından araştırıyorsa, bilgi teorisi de, felsefenin bir bölümü olarak, onun temelini doğru ağısından araştırır. Bilgi söz konusu olduğu yerde, doğruyla yanlışın birbirinden ayırılması söz konusudur. Bir felsefe anlayışında,

doğrunun ve yanlışın ne olup ne olmadıklarının, özne ve nesne ilişkisi içinde belirlenmesi gerekir.

Bundan öte, her bilgi teorisi, özneyle nesnenin ilişkisini, somut olarak, bir yöntem anlayışı içinde incelemek zorundadır. Bilgi edinme yolunda öznenin nesneyi hangi tutumla ve hangi yolları izleyerek kavramaya çalışması gerektiği, öznenin ve nesnenin işleyişini ortaya koymak bakımından pek önemlidir.

Biz bu çalışmamızda, Descartes'ın sorunları işleyişindeki sırayı da göz önünde tutarak, önce öznenin nesneye yönelişini belirleyen yöntem anlayışını, sonra da özne ile nesnenin yapılarını ve karşılıklı konumlarını inceledik.

Afşar Timuçin

Yöntem ve Araçlar

BİBLİYOGRAFYA'da gösterdiğimiz kitaplardan dolaylı olarak yararlandık. Çalışmamıza kaynak olarak sadece Descartes'ın yapıtlarını aldık. Bu yapıtlar yanında, onun filozoflara ve bilginlere yazdığı mektuplardan da yararlandığımız oldu. Kendimizi Descartes'cılığın temelini araştırmakla sınırladık. Konumuz gereği, bilgin Descartes'tan çok filozof Descartes'a yöneldik. Ayrıca, Descartes'ın ahlâkcı yanını araştırmamızın dışında tuttuk.

Aşırı bir yöntem tutkusu Descartes'cı düşüncenin başlıca özelliklerindendir. Descartes'ta yöntem, her bilimsel ya da felsefî çalışmada her kapıyı açabilecek bir anahtar gibidir. Buna karşılık Descartes'ın belli başlı özelliklerinden biri de, hemen her kitabında, ayrı ayrı bilgi alanları üstüne içiçe görüşler öne sürebilmesidir. Konuların birbiriyle karıştığı, ilgi alanlarının birbirine girdiği yerler vardır. Biz bütün bu örgülenmenin içinden onun felsefesinin temelini yani onun bilgi kuramını ortaya çıkarmaya çalıştık.

Üstünde çalıştığımız ilk kitabı, **Règles pour la direction de l'esprit**'dir (Zihnin yönetimi için kurallar). Kitap, on ikişer kurallık üç bölüme ayrıl-

mıştır. Bu durumda elimizde otuz altı kural olmak gerekirdi. Oysa Descartes, on sekiz kuralı işlemiş, on dokuzuncu, yirminci, yirmi birinci kuralları söylemekle yetinmiş, kalanına dokunmamıştır. Descartes'cı yöntemin temel biçimsel özelliklerini ortaya koyan bu kitap yarım kalmıştır. **Les règles pour la direction de l'esprit,** Descartes'ın ilk büyük çalışmasıdır.

Üstünde çalıştığımız ikinci kitabı **Traité du monde ou de la lumière** (Dünya ya da ışık incelemesi) ya da kısaca **Le monde** (Dünya), üçüncü kitabı **L'homme et traité de la formation du foetus** (İnsan, ve ceninin oluşumu üzerine inceleme) ya da kısaca **L'homme**'dur (İnsan). Bu iki kitap birbirini bütünleyen iki çalışmadır, bir kitabın iki ayrı bölümü gibidir. **Le monde**'dan Descartes'cı fiziği ve astronomiyi öğreniriz. Bizim çalışmamızı doğrudan doğruya ilgilendirmemekle birlikte, nesne kavrayışına temel olan fizik görüşü ortaya koymakla ilgi alanlarımıza girer. **L'homme**'da Descartes'cı metafiziğin ilk kıvılcımlarına raslarız. İnsan bedenini, işleyen bir makine olarak ele alan bu kitapta, maddeyle ruhun birleşmesini arayış ve duyu organlarının ve sinirlerin ortak çalışmasıyla dış dünyanın beyinde kendini nasıl çizdiğini inceleyiş Descartes'ın metafiziğe açılışının ilk sönük belirtileridir.

Dördüncü kitabımız **Discours de la méthode, plus la dioptrique, les météores et la geometrie qui sont les essais de cette méthode**'dur (Yöntem üzerine konuşmalar ve bu yöntemin denemeleri olan dioptrik, meteorlar ve geometri). Bizi kitabın ilk bölümü **Discours de la méthode** (Yöntem üzerine konuşmalar) ilgilendirir. Descartes, hemen her kitabında, özellikle **Règles pour la direc-**

tion de l'esprit'de ve **Discours de la méthode**'da skolastik düşünceye karşı çıkarak kendi yöntemini ortaya koymaya çalışır. **Règles pour la direction de l'esprit**'de zihnin nesneye yönelişini belirleyen kurallar ortaya konurken, **Discours de la méthode**da bilgi için sağlam temeller arayan bir şüphecilik geliştirilir. Descartes, **Règles pour la direction de l'esprit**'de kesin ve şaşmaz olarak belirlediği ve yöntemin temeli olarak gördüğü metamatiğe bile, **Discours de la méthode**'da ve daha sonraki kitaplarında şüpheyle yönelir. Descartes'cı metafizik bu kitapta kurulmaya başlar. Ama, özne ve nesne kavramları belirgin olarak konmamıştır daha; yalnızca özneye giden yol çizilmektedir. Descartes, **Règles pour la direction de l'esprit**'de, bilginin bir özne-nesne ilişkisi içinde söz konusu olduğunu söyler ama, böyle bir ilişkiyi ortaya koymak için, kısaca **Méditations** diye anılan **Méditations touchant la première philosophie**'yi (İlk felsefeyle ilgili düşünceler) yazacaktır.

Méditations touchant la première philosophie, altı bölümdür. Birinci bölümde bütün bilgilere şüpheyle yönelişi, ikinci bölümde insan zihninin doğasının incelenişini, üçüncü bölümde öznenin ve nesnenin temeli olarak Tanrı kavrayışının ele alınışını, dördüncü bölümde doğru ve yanlış kavramlarının açıklanışını, beşinci bölümde maddesel şeylerin özünün Tanrı kavrayışına bağlı olarak araştırılışını, altıncı bölümde maddesel şeylerin varoluşunun ve ruh ile cisim ayırımının belirlenişini buluyoruz. Bu kitap, konumuzu, birinci derecede ilgilendiriyor.

Les principes de la philosophie (Felsefenin ilkeleri), Descartes'ın daha önceki çalışmalarını açıklayan dört bölümlük bir kitaptır; bu, Descar-

tes'ın yararlandığımız altıncı kitabıdır. Kitapta birçok ilke ortaya konur ve açıklanır. Açıklamalar özellikle **Méditations** üstünedir.

Dipnotlarında, **Règles pour la direction de l'esprit**'yi RDE, **Le monde'u** LM, **L'homme**'u TH, **Discours de la méthode**'u DM, **Méditations touchant la première philosophie**'yi MPH, **Les principes de la philosophie'yi** PH işaretleriyle gösterdik. RDE, LM, TH, DM, MPH şu kitaba göre notlandırılmıştır: Descartes, **Oeuvres philosophiques** (tome, I, II), Ed. Garnier Frères, Paris 1963-1967; PH şu kitaba göre notlandırılmıştır: Descartes, **Oeuvres philosophique et morales,** Bib. des lettres, Vienne 1948.

GİRİŞ

I.

P. Mersenne, F. Jean François'ya şarabın niçin sarhoş ettiğini soruyor. F. Jean François'nın P. Mersenne'e 1626 şubatında yazdığı mektup bu sorunun karşılığını içermektedir: **«Şarap sarhoş eder, çünkü sarhoş edici bir özelliği vardır.»** (1). Sonraları Molière, **Malade imaginaire**'de afyonun uyutuşunu onun uyutucu özelliğine bağlayarak bu düşünceyle alay edecektir .F. Jean François'nın ortaya koyduğu bu bilgi, sonraları filozofların bilgi sapıklığı diye belirleyecekleri birçok skolastik bilgiden biridir. Bu gibi bilgiler bütün bir Ortaçağ'ın düşünce dünyasını kaplamıştı. Örneğin Aquino'lu Thomas, bilgi yöntemini Aristoteles'ten alan bu hristiyan filozofu, az önce verdiğimiz örneği andıran bilgilerle, düşünce alanında önemli bir yer tutmuştu. **«Her şey doğal olarak kendi yetkinliğini arzular.»**, **«Yetkin olmayanda yetkinlik açlığı vardır.»**, **«Her şey kendi ilkesine bağlanmış olmayı arzular.»**, **«Başlangıçla bitişi birleştiren daire hareketi en yetkin harekettir.»** (2) gibi

(1) **Daval, S.; G. Bernard: Philosophie des sciences, 57-58.**
(2) **Breton, S.: St. Thomas d'Aquin, 101.**

bilgiler Ortaçağ'ın hristiyan temelli felsefe dünyasını kaplamış bilgilerdir.

Platon'da diyalektik bütün bir bilgi yöntemine karşılıktı ve ruhun duyulur dünyadan kalkarak düşünülür dünyada bir sürekli yükselişle bilgi toplayışını belirliyordu. Anımsamaya dayanan bu mistik ve dinsel yönelişli bilgi yönteminde nesneler dünyası, bir başka deyişle duyulur dünya, her şeyin Heraklitos'cu bir kavrayışla akıp geçtiği bu dünya, bilgi edinme yolunda ancak bir çıkış noktası olabilirdi. Aristoteles, Platon'cu bilgi yönteminin temel taşları olan İdea'ları kavramlara doğru değiştirdi. Öte yandan, diyalektik'e yeni bir anlam verdi. Platon'da bütün bir bilgi yöntemini belirleyen diyalektik, Aristoteles'de bilgi yönteminin bir yüzü oldu, önem sırasında ikinci yeri aldı. Aristoteles, bir bilgi yöntemi olarak geliştirdiği mantığını içerik bakımından «bilim ya da gösterme» ve «görüş ya da diyalektik» olarak ikiye ayırdı; birinciye kesinliğin, ikinciye olasının alanını ayırdı; diyalektik, olasının alanına atandı. Bu, bütün bir Ortaçağ'a temelsiz bilgi üretimlerinin yolunu açacaktır. Diyalektiğin alanı, doğruluğu kesin olan bilginin alanı olmasa da, doğru olabilecek bilginin alanıydı. Bu alan, bilim alanına doğru bilgiler hazırlayan araştırıcı çabaların alanı olarak belirleniyordu. Bu durumda, kesinliklerin yani bilimin alanından, olasılıkların yani diyalektiğin alanına yumuşak bir geçiş düşünmek zorundayız. Aristoteles'de bilgi, böylece, doğruyla yanlış arasında uzanan çizgi boyunca çeşitli değerler alabiliyordu.

Skolastik düşünce, kesinliğin alanında da, olasının alanında da tasım **(syllogisme)** yöntemlerini kullanıyordu. Tasım sözü, biçimsel bakımdan ol-

dukça sağlam kurulmuş belli düşünce kalıplarını anlatır. Bütün Ortaçağ, bilinenin tekrarından başka işe yaramayan bu kalıplarla düşündü. Tasım, genelden özele, tümelden tekile doğru yürüyerek daha tümel bir bilgiden daha tekil bir bilgiyi çıkarmayı öngörmekle, bir bilinenin daha alt bir düzeyde tekrarını öngörmüş oluyordu. Ortaçağ hristiyan düşünürleri bu yöntemi benimsediler. Tasım yöntemleri, yaşadığımız dünyada yaptığımız gözlemlerden giderek kurduğumuz bileşimleri (**synthèse**) yeniden dağıtmaktan, yeniden ayrıştırmaktan başka bir işe yaramıyordu. Ayrıştırma arayıştır, bulup ortaya koyuştur; bileştirme de bulunanın bütünleştirilmesi. Bütün insanların ölümlü oluşundan Sokrates'in ölümlülüğü nasıl çıkıyor? Görüyoruz ki insanlar ölmekte. Yüz kişinin ölümünü görmüşsek (her kişinin ölümünü ayrı ayrı göremeyiz, çünkü Aquino'lu Thomas'nın da dediği gibi tekil sonsuzdur ve sonsuz olan kaçar kavrayışımızdan), bundan bütün insanın ölümlülüğünü çıkarırız; ondan da Sokrates'in ölümlü olduğunu çıkarmak hiç zor değil. Bilgide doğruluk dereceleri gören bu anlayış, bir bilinenden bir başka bilineni türetip getiren anlayış, çok yerde de bir bilinmeyeni, bir saptanmamışı, doğrulanamaz olanı doğru diye benimseyip ondan yeni doğrular türetmeye kalkan anlayış, Descartes'ın reddettiği bir anlayıştır. Descartes, bilgide bir doğruluk derecesi düşünmeye kesin olarak karşı çıkacak, ondan öte bütün tasım yöntemlerini, tasım yöntemlerinden çok onu çalakalem kullanarak yanlışı doğru diye sunanları sonuna kadar eleştirecektir. Descartes'cı görüş, **«her bilim kesin ve apaçık bir bilgidir.»** (3) diyerek, skolastik bil-

(3) **RDE, 80.**

giyle kesin ve açık bir mücadeleye giriyordu ve **«olası (probable) olmaktan öteye geçemeyen bütün bilgileri attık ve ancak tam olarak bilinen ve şüphe uyandırmayan bilgileri benimsemek gerektiğini ortaya koyduk.»** (4) diyerek de skolastik bilgi yöntemine karşı kendi bilgi yönteminin temel özelliğini belirliyordu.

Skolastik düşünce, hristiyan olma adına, doğruluğu bilinmeyen, doğruluğu pek de önemsenmeyen bilgileri doğru bilgi diye öne sürmekten kaçınmayan bir anlayıştı. Ortaçağ, doğruların, daha doğrusu doğru diye öne sürülen bilgilerin, tartışılır gibi yapılsa da tartışılmadan benimsendiği bir çağdır. Bu çağ, her şeyden önce, kökü Sokrates'e kadar dayanan şüphe'ye yer vermeyişiyle belirgindi. Tartışma da, şüphe de inancı perçinlemek için kullanılırdı. Descartes bu düşüncenin kişilerini şöyle anlatır: **«Ve onlar, okumuş bir adamın bazı şeyleri bilmediğini söylemesinin yakışıksız olduğuna inandılar, hayalî öğretilerini allayıp pullama alışkanlığına uğradılar, öğretilerine giderek kendileri de inandılar ve öğretilerini doğru diye pazara sürmekle işlerini tamamladılar.»** (5). Descartes'cı düşünce, yalnızca doğruluğu apaçık görünen bilgiyi bilgi diye alacak, içinde en küçük şüpheye yer veren bilgiyi bilgi alanının dışına atacaktır. Bu kesin davranış, Descartes'cı anlayışın bilgi edinme yolunda benimsediği titizliği açıklamaya yeter. Nitekim, Descartes'ın bütün yapıtlarını, bir bilgiyi bilgi diye önermeden önce onu her yanıyla araştırma çabasına örnek gösterebiliriz. Descartes'ta hem bir yanılma korkusu olarak hem de araştırmanın temel yöntemi olarak

(4) RDE, 80-81.
(5) RDE, 81.

beliren şüphe, skolastik düşüncenin şüphe duymazlığına tepkidir. Şöyle der Descartes: **«Daha öteye giderek, şeylerin doğruluğu üstüne yargılarımıza hiçbir zaman bir tek sanı bile karıştırmamak gerektiğini biliyoruz. Bu konuda dikkatli olmanın önemi hiç de az değil. Bunun en büyük nedeni, geleneksel felsefede, bir tartışma konusu yapılamayacak kadar apaçık ve kesin hiçbir şeyin bulunmamasıdır; her şeyden önce kendilerini bu işe adayanlar aydınlık ve kesin şeyler tanıma isteği göstermeyerek karanlık ve bilinmez şeyleri benimsemekten çekinmediler ve yalnızca sanılara vardılar.»** (6). Görüldüğü gibi Descartes, skolastik düşünceye ayıklayıcı bir tutumla yönelmez, onu tümüyle yok sayar, onun hem yöntemine, hem de koyduğu bütün bilgilere kesinlikle karşıdır. Ancak, hemen söyleyelim ki, Descartes, içinde yetiştiği skolastik düşüncenin etkisinden kendini tam olarak kurtaramamıştır.

II.

Biraz önce de dediğimiz gibi, Ortaçağ kendine özgü bir bilgi yöntemi koymak istemedi. Hristiyanlığı temellendirme yolunda, Aristoteles'in bilgi yöntemilye yetindi. Bir bilgiden bir başka bilgiyi türeten bu kapalı yöntem, hristiyanlığın bu dünyada kendini sağlamlayabilmesi için gereken dayanaksız bilgileri ortaya koymaya yetiyordu. Yöntemden çok yöntemi kullananlara dikkat etmek gerekir; Descartes da öyle yaptı. Ortaçağ'ın hristiyan dünyası, yöntemi bir inandırmanın aracı gibi almıştır. İnsan bulmadan bulduğuna inanınca, yöntem de bir kanma ya da kandırma,

(6) **RDE, 86-87.**

inanma ya da inandırma, benimseme ya da benimsetme yolu olmaktan öteye geçemiyor.

Dinler büyük ölçüde mistik yapılıdır. Platon'un diyalektiğinden kısaca sözederken gördüğümüz gibi, her mistik bakış inananla inanç nesnesi arasında doğrudan doğruya ve doğal bir ilişkinin varlığını öngörür. Platon'da ruh, bizi bilgiye yükselten tek araçtı. Hristiyanlık da, her din gibi bu bağı benimsemiş, benimsemekten öteye bu bağı akılla temellendirmek istemişti. Ortaçağ filozoflarının her alanda, bu arada bilim alanında giriştikleri çabaların tümü, yalnızca Tanrı'nın varlığını, insanın ve evrenin Tanrı'yla doğal ilişkisini gösterme çabasıdır.

Bu arada skolastik düşünce, adından da anlaşılacağı gibi, zamanın okulları çevresinde oluşturulmuş bir düşüncedir. O, Ortaçağ'da hristiyan inancını her şeye temel alan ve felsefeyi bu inanca göre yorumlayıp işlemeye çalışan kişilerin yönettiği, öğretmenlik yaptığı okullarda oluşmuş düşüncedir. Bu zamanlarda kesinlikle kilise yönetimine başeğen felsefe, Rönesans'la ortaya çıkan düşünür-bilimcilerin etkisiyle kilise baskısından sıyrılmaya başlamıştır.

Ortaçağ öncesi düşünürleri tekrarcı değil yaratıcı, ezberci değil ortaya koyucu, benimseyici değil araştırıcıydılar. Örneğin Sokrates'in sofistlere, Platon'un Sokrates'e, Aristoteles'in Platon'a karşı durumu, bir aşma durumudur. Ortaçağ filozofları araştırıcı olmaktan çok öğretici olmaya yöneldiler. Ortaçağ'daki öğrenme ve öğretme alışverişi, bir ezberleme, tartışırken bile bir önceden benimseme çabasından başka bir şey değildi. Bu okulların öğretim yöntemine göz atarsak, durum açıkça belirecektir. Okuma **(lectio)** yüksek öğrenimin teme-

li, aynı zamanda ilk basamağıydı ve üç yönlü bir çalışmayı gerektirirdi. Birinci yönde cümlelerin ve sözcüklerin basit açıklamaları yapılır (**littera**), ikinci yönde yazıdaki ögelerin teker teker belirlenimleri verilir ve yazı anlaşılır dile çevrilir (**sensus**), üçüncü yönde yazıdaki temel anlamın ortaya konmasına çalışılırdı (**sententia**). Okuma'yı, soru sorma (**quaestio**) izlerdi. Soru sormada, okunan parçadaki temel sorun ortaya konurdu, bu arada karanlık bir sözcük ya da zor bir düşünce karşısında açıklayıcı bir tutum alınır, sorunun çözümü üstüne otoritelerin karşıt görüşleri yardıma çağırılırdı. En belirgin ve benimsenmiş bilgiden en tartışmalı bilgiye kadar birçok bilgi gözden geçirilirdi. Daha sonra öğretmen, çeşitli görüşler arasında kendi görüşünü bildirerek soruyu bağlardı. Soru sormanın ardından tartışma (**disputatio**) gelirdi. Tartışmalar iki çeşitti: olağan tartışma ve **quodlibetique** tartışma. Olağan tartışmada tartışmayı üstüne alan öğretmen tartışılacak soruyu önceden belirlerdi. Tartışmayı yöneten bu öğretmen doğrudan doğruya tartışmaya girmezdi. Cevaplama görevini onun yerine «bachelier» si yüklenirdi. Karşı görüşler önce orada bulunan öbür öğretmenlerce, sonra öbür «bachelier»lerce, daha sonra da tartışmada yer verilmişse öğrencilerce ortaya konurdu. Öne sürülen kanıtlara yönetici öğretmenin «bachelier»si karşılık verir, yönetici öğretmen ancak zaman zaman «bachelier»sine yardımcı olurdu. Daha sonra yönetici öğretmen, ortaya konan dağınık bilgileri toplar, bu bilgileri tartışılmış soru olarak kâğıda geçirirdi ve tartışma böylece bitmiş olurdu. Quodlibetique tartışma halka açık tartışmaydı. Yılda bir kere, Noel ya da Paskalya zamanlarında, sanat, hukuk, hekimlik ve özellikle dinbi-

lim öğretmenleri halk önünde tartışma toplantısı düzenlerlerdi. Bu toplantılarda tartışma konusu belirtilmez, soru sorma işi genellikle dinleyicilere bırakılırdı. Gene üniversite eğitiminde en önemli çalışmalardan biri, makale incelemesi çalışmasıydı. Bunda ilkin konu soruya çevrilir **(utrum)**, sonra soruya verilecek olumlu ve olumsuz karşılıklar ortaya konur **(pro et contra)**, daha sonra öğretmenin görüşü alınır **(respondeo dicendum)**, en sonra da olumlu ve olumsuz kanıtlara karşılık aranırdı. Buraya kadar saydığımız bütün çalışma biçimlerinde amaç, bir bilgiyi, doğru diye ortaya konmuş bir bilgiyi çürütmek değil, onun doğruluğunu kanıtlamaya çalışmaktı. Karşıtlar bile bir bütünde eritilmek istenirdi (7).

Ortaçağ'ın karşıtları bir bütünde eritmeye çalışması, Descartes'ın karşı durduğu önemli noktalardan biridir. **«Aynı konuda iki ayrı kişinin öne sürdüğü yargılar karşıt görüşler ortaya koyduğu zaman, bu iki kişiden hiç değilse birinin yanılmakta olduğu kesindir; ayrıca, ikisi de görünüşte bilime sahip kişiler değillerdir; çünkü eğer birinin usavurması kesin ve apaçık olsaydı, usavurmasını öbürüne öylesine sunacaktı ki, sonunda onu inandırabilecekti.»** (8). Descartes, böylece skolastik düşüncenin karşıtlarda rahatça oyalanışını kesinlikle bilim dışı bir tutum sayarken, onların kullandığı tasım yöntemine olduğu kadar, onların bilgi edinme yolundaki tutarsız davranışlarına yüklenecektir: **«Ama, sonunda, insanların düşeceği yanılmalar (insanlardan söz ediyorum, hayvanlardan değil), bir kötü çıkarımdan değil,**

(7) Chenu, M.-D.: İntroduction à l'étude de St. Thomas d'Aquin. Vrin, Paris 1964, çeşitli sayfalar.

(8) RDE. 81.

ama yalnızca bazı kötü anlaşılmış deneylerin benimsenmesinde ve hafif ve temelsiz yargılar verilmesinden ileri gelmektedir.» (9) Descartes, skolastik düşünceyi, kolayca yakıştırmalarından, derinine araştırmadan yargılar verişinden ötürü ağır yargılar: «İki şey arasında bazı benzerlikler bulunca, bu iki şeyden birinde doğru diye tanınan bir şeyi öbürüne de yakıştırmak sık görülen bir alışkanlıktır.» (10). «İnsanlar öylesine kör bir merakın pençesindedirler ki, çok zaman zihinlerini hiçbir umut nedeni olmaksızın ve yalnızca aradıklarını raslantıyla bulabilme şansını deneyerek bilinmedik yollara yöneltirler: bir hazine bulabilme arzusuyla yanan, belki bir yolcunun yitirdiği bir hazineyi bulabilirim diye aranarak şurada burada yolları arşınlayan biri gibi. Aşağı yukarı bütün kimyacılar, geometricilerin çoğu ve birden fazla filozof böyle çalışıyor.» (11). «Böyle yapıyor bütün astrologlar, göklerin doğasını tanımadan, onların hareketlerini tam olarak incelemeden etkilerini görebilmeyi umuyorlar. Mekaniği fizikten bağımsız olarak inceleyenlerin çoğu böyle yapıyor, hareket üretmek için yeni gereçler yapıyorlar kolayından. Filozoflar da böyle yapıyor, deneyleri bir yana bırakarak doğrunun kafalarından doğmasını bekliyorlar, Minerva nasıl doğduysa Jupiter'in kafasından.» (12). «... eğer daha önceden içeriğine sahip değillerse, bir başka deyişle, çıkardıkları doğruyu daha önceden tanımıyorlarsa, diyalektikciler sonucu doğru olan bir tek tasım bile kuramazlar ellerindeki kurallarla. Bu çok esaslı biçimden onların hiçbir yeni bilgi

(9) RDE, 84.
(10) RDE, 77.
(11) RDE, 90-91.
(12) RDE, 100-101.

çıkaramamış olması buradan gelir; sonuç olarak, onların tümünün anladığı biçimde diyalektik, şeylerin doğrusunu ortaya çıkarmayı arzulayanlar için baştanbaşa yararsızdır; daha önceden bilinen usavarmaları başkalarına anlatmaktan başka işe yaramaz, bu yüzden onu felsefeden alıp retorik'e vermek gerekir.» (13).

III.

Bütün bu sorunlar bize bir fizik-metafizik ilişkisini düşündürür. Platon'da metafizik, fizik'den önce geliyordu. Her ne kadar fizik dünya, anımsatıcı niteliğiyle metafizik dünyaya geçiş yolu açsa da, insan bedeni bilgiye varmada bir engelleyiciydi, cisimlerin dünyası olan duyulur dünya geçip giden oluşumların dünyasıydı. Aristoteles'de de metafizik fizikten önce gelir, yani metafizik fiziğe yol gösterir; beden bir engelleyici olarak değil, duyularla tek tek nesneleri kavrayan ve bizi deneye açan bir yapı olarak konsa da. Ortaçağ hristiyan realizmi de, deneyler dünyasını tek tek bilgilerin derlendiği bir alan olarak ortaya koymakla birlikte, metafiziği bu duyulur dünyanın üstünde tutmuştu. Bütün bu Descartes öncesi görüşler, metafiziğin fizik dünyanın üstüne konduğu, kendini fizik dünyada doğrulamaya çalışan bir metafiziğin fizik dünyanın yasalarını yazdırma yetkisini kendinde bulduğu görüşlerdir.

Aristoteles'ci düşünce, bilgiye yöneliş bakımından iki yönlü bir davranış biçimine sahiptir: bir yandan «varlık olarak varlık»ı inceleme konusu yaparken, bir yandan duyulur dünya deneylerine yönelir. Aristoteles, fizik dünya ile ilgili bilim-

(13) RDE, 130.

leri «özel bilimler» diye belirledi ve onların her birini ayrı bir çalışma alanı olarak gösterdi. Ama asıl bilgi alanı, bu «özel bilimler»e de ışık tutacak bilgi alanı, metafiziğin alanıydı. Onun özel bilimler diye ayırdığı ve birbirinden kopardığı astronomi, fizik, meteoroloji, kimya, biyoloji, botanik, anatomi, embriyoloji, doğal tarih ve deneysel psikoloji, deneyler düzeyinde olmakla, «varlık olarak varlık»ın incelendiği metafizik alana göre aşağı bir değere sahipti. **«...bilme de, anlama yetisi de deneyden çok sanata aittir; ve yüksek sanat kişilerini deney kişilerine (...) üstün tutuyoruz. Sonunda, deney kişileri, bir şeyin olduğunu bilseler de, o şeyin niçin olduğunu bilmezler, oysa sanat kişileri niçini ve nedeni tanırlar.»** (14). **«Böylece, pratik bilgilerimiz değildir üstün kişileri gözümüzde daha bilge kılan; onlar teoriye sahip oldukları ve nedenleri tanıdıkları için bilgedirler. —Ve genellikle bilgin kişinin ayırıcı tanısı ders verme yeteneğidir ve gene bu yüzden inanıyoruz ki sanat deneyden daha gerçek bilimdir, madem ki başkaları değil de sanat adamları ders verme yeteneğindedirler. Bunun dışında, duygularımızdan hiçbirini bir bilgelik olarak görmüyoruz, onlar bize tekil şeyler üstüne en sağlam bilgileri hazırlasalar da; onlar bize hiçbir zaman niçin'i söylemiyorlar, örneğin ateşin niçin sıcak olduğunu söylemiyorlar: ateş sıcaktır demekle sınırlıyorlar kendilerini.»** (15).

Yeniçağ, deneysel bilimler alanında çaba gösterenlerden, bu arada Descartes'tan giderek duyulur dünya deneylerini önemseyecektir. Aristoteles'in metafiziği, varlık'ı varlık olarak kavramayı,

(14) Aristote: La métaphysique (A. 1), 7; 15. (A. 1), 7-8.

felsefenin, bir başka deyişle bilimin, bir başka deyişle sanatın temel yönelişi olarak belirlerken, Descartes'a göre değişik bir soru sorma biçimine sahiptir. Aristoteles «niçin» sorusuna karşılık olabilecek bilginin peşindedir; oysa Descartes, bütün Yeniçağ bilim adamlarıyla birlikte «nasıl» sorusunu soracaktır. Elbette bu soru sorma biçimi Galilei'ye kadar dayanır. «Niçin» diye soruşta mutlak bilgiye yöneliş var. «Nasıl» sorusunu sorduğumuz zaman ister istemez görecenin (relatif) alanına düşeriz. İşte Ortaçağ'la Yeniçağ'ı bilgiye yöneliş bakımından kesinlikle ayıran nokta budur: birinin mutlak bilgiye, öbürünün görece bilgiye yönelişi.

Varlık'ı varlık olarak kavramaya yönelmek, sınırsız bir arayış serüvenini, yeteneklerimizi tartışma konusu yapmadan göze almak demekti. Bu varlık, **«zorunlu ve apaçık olarak basit ve tek gerçekliğin yetkin birlik'iyle; doğru'yla ya da dolgun düşünürlükle (intelligibilité), iyilik'le ya da mutlak yetkinlikle özdeşleşmedir.»** (16). Aristoteles'ci anlamda bilgiye yöneliş, bütün bir varlık'ı kucaklayabilecek genişlikte, sonsuz genişlikte bir yöneliştir. **«Bilge kişiyi, olabildiği kadar, her şeyin bilgisine, yani tek tek şeylerin özel bilgisine sahip olmaksızın bütün şeylerin bilgisine sahip olan kişi olarak belirliyoruz. Sonra, zor ve insan aklınca kolay kavranamaz olan şeyleri tanıyabilen kişi, kabul edilir ki bir bilge kişidir (çünkü duyulur dünyanın bilgisi, bütün insanlarda ortak olmakla, kolay bilgidir ve onun Bilgelik'le ilgisi yoktur.»**

(16) **Thonnard, F. J.: Précis d'histoire de la philosophie, 89.**

(17). **«sonunda, bilge kişi değildir yasaları benimseyecek olan, yasaları sunacak olan odur; başkalarına başeğecek olan değildir o, tersine, daha az bilge olan kişi ona başeğecektir.»** (18). **«... her şeyin bilgisi, zorunlu olarak, en yüksek derecede evrensel bilime sahip olanındır.»** (19). Aristoteles, diyalektiğini açıklarken, olası'nın alanını şöyle tanımlar: **«Bütün insanlar tarafından ya da insanların çoğu tarafından ya da bilgeler tarafından, bilgelerin de ya tümü ya çoğunluğu ya da en seçkinleri veya en ünlüleri tarafından benimsenen görüşler olasıdır.»** (20).

Descartes öncesi felsefe anlayışlarında insan öğrenme gücü sınırsız bir yapı olarak düşünülür. Aristoteles için ilkin bir **tabula rasa in qua nihil est scriptum** (üstünde hiçbir şey yazılı olmayan düz bir yüzey) olan zihin arı edilgenliktir, bilgiyi duyu organların aracılığıyla duyulur dünyadan imge **(phantasma)** olarak derler, sonra da etkin anlıkla **(intellect agent)** imgeyi düşünülür kılar. Böylece, bilgi, Tanrı'nın yaratmadığı ama yürüttüğü öncesiz ve sonrasız ama sınırları belli bir evrende, insan tarafından, ancak ve ancak duyulur dünyadan derleniyordu. Aristoteles zihne bir yetkinlik sınırı koymadığı için, insan onda sonsuz bir öğrenme olanağı olarak durmadan bilgi derleyen bir güç olur. Ortaçağ hristiyan felsefesi, bu ılımlı realizme Aquino'lu Thomas aracılığıyla sırtını dayamadan önce, kendini Platon'un idealizminden yararlanarak temellendirmek istedi. Platon'un mistik bilgi yöntemine dayanan Plotinos'ta da, hristiyanlığı temellendirmeye çalışırken Plotinos'

(17) **Aristote: La métaphysique (A. 2), 12; 18, 19. (A. 2), 13.**

(20) **Aristote: Topique (I, 1), Vrin, Paris 1939, 20.**

ün Platon kaynaklı bilgi yönteminden büyük ölçüde yararlanan Agustinus'ta da, ruh, Platon'da olduğu gibi, en yüce varlık'ın en yüce bilgisine kadar uzanabilen bir bilgi edinici olarak ortaya konur. Bu, bilgiye varmada, en yüce bilgiye kadar yükselmede insanı çok büyük bir olanak diye benimsemek oluyordu. Augustinus bu konuda öbürlerine göre daha da ileri gitmiş, doğrunun zihinde duyulardan bağımsız olarak doğrudan doğruya kendini gösterdiğini söylemişti. Böylece yanılmayı da ortadan kaldırıyor, en üst bilgiye sahip yaratan'la bilgi peşinde olan yaratılmış arasında doğrudan doğruya kurulmuş, pürüzsüz işleyen bir yol koyuyordu. Düşünülür dünya, kendini doğrudan doğruya duyulur dünyada gösteriyordu; bu bakımdan duyulur dünya verileri, bizim için şaşmaz bilginin kaynağıydılar. Augustinus'cu bilgi kuramı şöylece özetlenebilir: **«Her felsefe, duyulardan bağımsız olan ve böylece her yanılmaya karşı korunmuş olan zihne kendisini doğrudan doğruya ve tam açıklıkla gösteren düşünülür dünyanın yani doğru'nun ya da bir bilgi nesnesinin tam olarak kesin sezgisiyle başlar.»** (21). Augustinus'a göre şüphe imkânsızdır. Tanrı, bütün yetkinliklerin birbiriyle birleştiği varolan doğru'dur. Tanrı, basitlik, birlik, değişmezlik, ölümsüzlük ve sonsuzluk niteliklerine sahiptir. Buradan giderek hristiyanlık, Tanrı'yı, zenginlikleri sonsuz olan, yaratışını özgürce gerçekleştiren bir Varlık, bir Öz olarak düşünür. Tanrı, yaratmak için gereken her şeye zorunlu olarak sahiptir. Maddeden ve biçimden bileşik gerçeklikler yaratır. Tanrı, yarattığını, yer ve zamana yaratmıştır. İlk bakışta bu varlıklar, aralarında hiçbir bağlantı ol-

(21) Thonnard, F.-J.: Précis..., 206.

madan saçılmış gibidirler. Ancak, Tanrı, yaratılarının herbirinde model olarak vardır, onun yapıtları tanrısal fikirlerin birer kopyasıdır. Madde dünyasının etkin ve edilgin bütün yaratıkları, yaratılmış biçimlerin en yücesi olan insana doğru eğilimlidirler. Nesneler kendilerini böylece insana sunarlar. Yaratılanın bilgisinden biz yaratanın bilgisine doğru yükseliriz. Bu genel görüş, daha sonra Aquino'lu Thomas tarafından, yalnızca Aristoteles'ci bilgi teorisine göre temellendirilmeye çalışıldı. Augustinus ve Aquino'lu Thomas, Tanrı'yı ve İnsan'ı bir bilgi teorisinde temellendirmeye girişirken her ne kadar değişik yollar izleseler de, birer din adamı olarak, Tanrı'daki en yüce bilgiye varmaya çalışan insanı eksiksiz bir öğrenme gücü olarak ortaya koyarlar.

Descartes, kendinden önceki anlayışları, özellikle skolastik düşünceyi, bilgiye sonsuz ve biraz da sorumsuz bir tutumla yöneldiğinden ötürü kınayacaktır. Bu kınama, her şeyden önce, insan her bilginin peşine düşmemeli anlamında değil, ama insan bilgiye yönelmeden kendini yetenekleri, sınırları içinde kavramaya, eleştirmeye, belirlemeye çalışmalı anlamındadır. **«... insan, şeyleri ayrı ayrı tanımaya hazırlanmadan önce, insan aklının hangi bilgilere yetenekli olduğunu yaşamında bir kere dikkatle sormalı kendine.»** (22). **«Şimdi, insan aklının ne olduğunu ve nerelere kadar açılabildiğini araştırmaktan daha yararlı hiçbir şey yapılamaz bana kalırsa.»** (23). Descartes, insanın bilgi edinebilme yeteneklerini söz konusu etmekle, Sokrates'in başlattığı olumlu şüpheciliği, felsefenin başlangıç noktası olarak benimsemiş olu-

(22) RDE, 119.
(23) RDE, 120.

yordu. Ancak, Descartes'ın şüpheciliğini olumsuz şüphecilikle, yani insanın hiçbir kesin bilgiye sahip olamıyacağını söyleyen şüphecilikle karıştırmaktan dikkatle kaçınmak gerekir. Elbette ileridekı sayfalarda Descartes'ı incelerken daha yakından görmeye çalışacağımız bu olumlu şüphecilik, gerçekte insanın bilgi edinme yeteneklerini ortaya koymaktan ve buna göre de bilgimizin değerini araştırıp eleştirmekten başka amaç taşımaz.

IV.

Kilisenin elinde bir sanılar önericisi olup kalan felsefe, kilise dışından başlatılan yeni düşüncelerin etkisiyle yeniden olumlu bir yola girmiştir. Burada, Descartes'ı bilim ve felsefe alanında Yeniçağ'ın tek ve mutlak başlatıcısı olarak düşünmek yanlış olacağı gibi, Descartes öncesi felsefeyi tümüyle çaresiz bir felsefe olarak düşünmek de yanlış olur. Eğer Ortaçağ bilgi diye birçok bilgi sapıklığı ileri sürmüşse, bunun kaynağını örneğin bir Aristoteles'te değil, ama yalnızca Ortaçağ kilisesinin kendinde aramak gerekir. Yeniçağ bir yandan Ortaçağ'ın çöküşüyle, öte yandan bir geçiş dönemi olan Rönesans dönemindeki buluşlarla hazırlandı. Astronomi alanındaki yeni buluşlar dünyayı Aristoteles'in ileri sürdüğü ve Ortaçağ'ın benimsediği tablonun dışına çıkarıyordu. Bu buluşlar, kilisenin sırtını dayadığı evren tablosunu yıktı. Bu arada deneysel bilimler, metafiziğin yanlışlarını metafiziğin yüzüne vurmaya başladı. Artık metafizik yazdırmıyordu fiziğin yasalarını, ama fizik metafiziğin yasalarını yazdırmaya başlıyordu. Descartes, Aristoteles'in metafiziğin altına koyduğu deneysel bilimleri öncelikle benimsedi,

onları bir bütün olarak ele aldı, onları bir «insan bilgisi» (**humaine sagesse**) kavramında birleştirmeye yöneldi: «**... konularının ayrılığı nedeniyle onları (bilimleri) birbirinden ayırdıkları için, onların (bilimlerin) herbirini öbüründen ayrı olarak ve öbürlerini bir yana atarak incelemek gerektiğini düşündüler.**» (24). «**Tersine, bütün bilimlerin aralarında çok sıkı bir bağla bağlı olduklarına, birini öbüründen ayırmaktansa onları bir arada öğrenmenin daha kolay olduğuna inanmak gerekir.**» (25). «**Bütün bilimler, sonunda, her zaman tek ve kendine özdeş kalan insan bilgisinden başka bir şey değildir, bu bilginin dayandığı konular ne kadar birbirinden ayrı olursa olsun.**» (26). Öte yandan, Descartes, kendinden öncekilerin bilimlerini kendilerine bırakacak ve onlardan yalnızca aritmetik ve geometriyi alacaktır: «**... daha önce konmuş olan bilimlerden yalnızca aritmetik ve geometri kalıyor.**» (27). «**... aritmetik ve geometri öbür disiplinlerden çok daha kesindir.**» (28). «**... öbürlerinin öne sürdüğü disiplinler içinde aritmetik ve geometri yanlışlığa ve kesinsizliğe bağlı bütün kötülüklerden uzak olmakla öbür disiplinlerden ayrılır.**» (29).

Ortaçağ'ın Yeniçağ'dan başlıca ayrılığı şudur: Ortaçağ, deneyi önemser görünse de önemsemeyen bir kapalılık; Yeniçağ, deneye yönelen bir dışadönüklük içindedir. Bu yüzden, birinde kurguların, hayallerin oluşturduğu doğrulanamaz bilgi-

(24) RDE, 77.
(25) RDE, 79.
(26) RDE, 78.
(27) RDE, 81.
(28) RDE, 84.
(29) RDE, 82.

ler üretme tutkusu, öbüründe kendi yetilerimizin özelliklerini ve sınırlarını göz önüne alarak dış dünyaya yönelen bir araştırıcılık isteği baskındır. Birinde metafizik, dinsel bir yorum içinde ortaya konmuş ve saptanmamış bilgileri doğru diye öğretir; öbüründe metafizik, fizik dünyaya ve kendi dünyasına egemen olmak isteyen insanı bir bilgi edinici olarak sıkı bir eleştiriden ve incelemeden geçirir. Birinde hem tekil hem tümel şeylerin «niçin» sorusuna karşılık olarak konan kendi bilgisi, öbüründe şeylerin ve şeyler arası ilişkinin «nasıl» sorusuna karşılık olarak konan ölçülebilir bilgisi söz konusudur.

Nasıl Ortaçağ birdenbire bitip Yeniçağ birdenbire başlamadıysa, bu büyük değişim kendini yavaş yavaş hazırladıysa, Descartes da kendini birdenbire bir Yeniçağ düşünürü olarak bulmadı. Bir stoacının görüşüne uygun olarak söylersek, hiçbir büyük kendini birdenbire yapamaz. Descartes, ileride daha belirgin olarak görmeye çalışacağımız gibi, kendini köklü araştırmalardan giderek kurmuştur. Bununla birlikte, o, skolastik düşüncenin etkisinden tam olarak kurtulamaz. Bir yerde her şeyi uzun aramalardan sonra doğru diye sunarken, bir yerde skolastiklerin yaptığı gibi, bir acele çözüm yolu göstermekten çekinmez. Yöntemli olmayı sağlam bilgiye yönelmenin zorunluluğu olarak ortaya koyan ve çok yerde yöntemli olan Descartes, çok yerde verdiği sözü tutmayan ve bir çalışmayı yarım bırakabilen kişidir. Ünlü filozof, «... **yalnızca kendinde düzenin ve ölçünün incelendiği şeyler, bütün şeyler matematikle ilgilidir.**» (30) diyerek bilimsel incelemenin konusunu ve yöntemini özetlemiş olu-

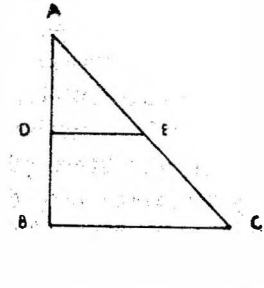
(30) RDE, 98.

yordu. Filozof Descartes, bütün insanı yetenekleri içinde ele alırken, bilgin Descartes, şeylerin ölçülebilir durumlarını konu ediniyordu. Bir «nasıl» sorusu içinde belirlenerek, bilgin Descartes, duyuların beynimize sinirler yoluyla nasıl haber taşıdığını, dünyadaki cisimlerin nasıl hareket edebildiğini, kanın yürekten çıkıp dolaşışını, v.b. anlatırken yer yer zorlamalara düşmüştür. Bu konuda sayısız örnek verilebilir. Örneğin, havada dolaşan tozları hava atomları sanışı pek ilgi çekicidir. Cisimlerin düşmesi sorusuna bulduğu karşılık da ilginçtir:

«Birkaç gün önce, bana şu soruyu soran çok akıllı bir adamla dost oldum. Bir taş, diyordu, A'dan B'ye bir saatta iniyor. Aynı kuvvetle sürekli olarak yere doğru çekiliyor ve kendisine ilk çekimle verilen hızdan hiç bir şey yitirmiyor. O, boşlukta hareket eden şeyin her zaman hareket edeceğini umuyordu. Soru şu: belli bir yeri ne kadar zamanda geçecek?— Soruyu çözdüm. Bir eşkenar dik üçgende ABC yer'i (hareketi), A tepesinden BC tabanına kadar yerin eşitsizliği hareketin eşitsizliğini gösteriyor (31). Öyleyse, AD, ADE'nin gösterdiği zamanda geçilecek: burada küçük yerin en yavaş hareketi gösterdiğini görmeli. ADE, DEBC'nin üçte biridir AD uzunluğu DB'den üç kat daha yavaş geçilecek. — Ama bu soru bir başka biçimde de sorulabilir: denilebilir ki, Yer'in çekim kuvveti her zaman ilk andakinin aynı olduğundan ilk kuvvet olduğu gibi kalmış, yeni bir kuvvet ortaya çıkmıştır. Bu durumda soru piramitle çözülecek.» (32).

(31) Descartes «hareketin eşitsizliği» sözüyle «hızın değişkenliği» demek istiyor.

(32) Descartes: De la chute des corps (Oeuvres philosophiques, (T. 1), 33-34.



Felsefe, bilimden ayrılmayan, üstelik bilime yöntemini veren bir temeldir Descartes'ta. Descartes'cı düşüncede metafizik bir ağacın köküyse, fizik gövdesidir, mekanik, hekimlik ve ahlâk da dallarıdır. Aristoteles'ci metafizik, demiştik ki, fizik alana yasalarını sunan bir metafiziktir. Descartesçı metafizik, dünyadan giderek doğrular kendini. Fizik ve metafizik onda birbirini sürekli olarak denetleyen iki ayrı alandır. Ve, unutmayalım ki, Descartes'ın bu yeni çabasında Ortaçağ anlayışını yıkmaya yönelmiş bütün yeni bilimcilerin özellikle Galilei'nin dünya görüşü büyük ölçüde rol oynamıştır. Diyordu ki Galilei: **«Felsefe, sürekli olarak gözlerimizin önünde açık duran bu kocaman kitapta (yani evrende) yazılıdır (...). O, matematik dilinde yazılmıştır, karakterleri de üçgenler, daireler ve öbür geometrik biçimlerdir, onlarsız hiçbir sözü anlamaya imkân yok.»** (33)

(33) Galilei'den (Ambacher, M.: Méthode de la philosophie de la nature, 22).

BİRİNCİ BÖLÜM

Descartes'cı Yöntem

Zor şeylerin daha güzel olduğuna inanmak ölümlülerin ortak yanlışıdır.

Descartes

A. Genel Yöntem Kavrayışı

Her bilgi teorisi, bilgi edinme yolunda kullanılmasını öngördüğü bir yönteme sahiptir. Yöntem, genel anlamda, bir tasarının gerçekleştirilebilmesi ya da bir bilginin edinilebilmesi için düşünülen yolların tümünü belirler. Bilgi söz konusu olunca, bu tanımlamayı daraltarak, yöntem, bilgi edinebilme işinde izlenilmesi tasarlanan yolların tümüdür, demek doğru olur. Ya da daha kısaca şöyle diyebiliriz: yöntem, tasarlanan amaca vardıracağını sandığımız yoldur. Yöntem için çeşitli tanımlamalar yapılabilir. Bu tanımlamalar, yöntemi, bir amaca varabilme niyetiyle ortaya konan yolların —elbette en kısa yolların— tümü diye belirleyecektir. Örneğin: **«Soyut anlamda: düşünülmüş ve önceden belirlenmiş bir tasarıyı izleyerek kendini ortaya koyan bir eylemin özyapısı. Somut anlamda: belirlenmiş bir sonucu tutumlulukla sağlamaya adanmış yolların tümü.»** (34). **«Belirlenmiş bir sonuca varma yolunda yerine getirilecek bir dizzi işlemi önceden düzenleyen ve kaçınılması gereken bazı yanılmaları haber veren çalışma tasarısı.»** (35).

(34) **Foulquié, P.; R. Saint-Jean: Dictionnaire de la langue philosophique, 441.**

(35) **Lalande, A.: Vocabnlaire techniqne et critique de la philosophie, 623.**

Descartes'cı yöntem anlayışı da yukarıda belirtmeye çalıştığımız genel yöntem anlayışından ayrılmaz. Descartes, yöntemi uzun uzun tanımlamak yerine, ondan ne anladığını açık açık anlatma yolunu tutmuştu. Descartes'cı bilgi yönteminin özü, basit ve kolay yollarla kesin ve apaçık bilgiler sağlama olarak belirlenebilir. Descartes'cı bilgi yöntemi, bütün bilgi alanlarında karmaşığın basite indirgenmesini, anlaşılması zor görünenin anlaşılır kılınmasını, bunun olabilmesi için de bir bütünün teker teker ögelerine (élément) ayrılarak, önce en basit ögenin belirlenmesini, sonra da ondan teker teker öbürlerine doğru yürünmesini öngörür.

«Bütün yöntemin gizi şurada: her şeyde özenle en mutlak olanı belirlemek.» (36). Descartes için bilgi, çeşitli parçalardan yapılı bir bütündür, Onu, Ortaçağ düşünürlerinin genellikle yaptığı gibi ayrıştırmadan kavramaya kalkmak, yanılmayı en baştan göze almaktır. Bu bütünü kuran ögelerin ya da parçaların tümü aynı basitlikte değildir. Parçaların birinden kalkarak bütünü kavramaya çalışmak ya da basit olmayan yani bileşik olan bir parçadan kalkıp bütünü kavramaya çalışmak yanlışa yönelmektir. Bir bütün içindeki en basit bilgiyi kavrayacağız ilkin; ya da basit bilgileri kavrayacağız. En basit bilgi mutlak olan bilgidir, yani kendisinden başka bir şeye indirgenemeyen, kendisinden başka bir şeyle ölçülemeyen, ancak kendisiyle ölçülebilen bilgidir. Matematiksel bir kavrayış içinde, birim de diyebiliriz ona. Bir bütünün parçaları doğal bir ölçülebilir ilişki içindedirler; bir bütün, parçaların gelişigüzel seçilmesiyle ya da birleşmesiyle kurulmamıştır. Öyleyse, önem-

(36) RDE, 103.

li olan, bu belli doğal ilişkiyi yakalamaktır, varolan düzeni görmektir. Parçalar arası doğal ilişki bütünün ruhudur, anlamıdır. Bu anlamı yakalayabilmek de, doğrudan doğruya, en mutlak olan terimi çıkış noktası olarak belirlemek ve sırasıyla ona bağlanan, bir dizide ona bağlanan terimlerle bu mutlak terim arasında ve genel olarak bütün terimler arasında bulunan ilişkiyi ortaya çıkarmak demektir.

Descartes, kendinden önceki düşünürleri, bilgi yöntemi bakımından, basit şeyleri hor görerek doğrudan doğruya zor şeylerin peşine düşmekle, böylece de yanılmalardan kurtulamamakla suçlayacaktır. Descartes'a göre, insanların pek çoğu kendilerine basit şeyler verilmesinden tiksiniyorlar. Nitekim Descartes öncesinin, tekilin alanından en tümelin alanına kadar açılan genişlikte ortaya konan piramidal görünüşlü ve sıradüzenli **(hiérarchique)** bilgi anlayışları, bir bütünü bütün olarak kavramaya çıkarken, onun bütün parçalarının zorunlu olarak gözden geçirilmesini öngörmüyordu. Üstelik, en üstün yani en tümel bilgiye varma yolunda tekleri —bütün tekleri teker teker incelemenin olanaksızlığını söyleyerek— görmezden geliyor, deneyin alanı olan teklerin alanını hor görüyordu. Aristoteles de, Aquino'lu Thomas da, daha birçok düşünür de bu görüşteydi. Tümevarım **(induction)**, tümdengelim **(déduction)** kadar önemli değildi o zaman. Onların davranışı ayrıştırmaya büyük ölçüde yan çizen, bileştirmeyi birinci plânda önemseyen bir davranıştı. En tümel bilgiyi, onun dayanaklarına ilgisiz kalarak amaçlayan bilgi anlayışı, Descartes'cı bilgi anlayışına ters düşmüştür. Çünkü, Descartes'cı bilgi yöntemi, az önce de belirtmeye çalıştığımız gibi, teklerin bütün içinde ele alınmasını, bilgi için onlar arasında-

ki doğal ilişkinin ortaya konmasını zorunlu sayarken, çıkış noktası olarak da en basit olanı seçmekteydi. Bunun, tekler arası ilişkinin gözden geçirilmesi demek olduğu, ama bir bütün içindeki bütün teklerin zorunlu olarak birer birer gözden geçirilmesi anlamına gelmediği konu açıklandıkca ortaya çıkacaktır. Kısaca şöyle diyelim: bilgide, en yücedeki, en tepedeki bilgiyi amaçlayan piramidal düzenli kavrayış Descartes'la yıkıldı, yerini temel sezgisel (intuitif) doğrulara dayanan bilgi düzeni aldı, zor olanın yerine basit olan, kolay olan kondu.

«Zor şeylerin daha güzel olduğuna inanmak ölümlülerin ortak yanlışıdır.» (37) der Descartes. Yöntemden ne anladığını şöyle anlatır: **«Burada, yöntemden, kesin ve kolay kuralları anlıyorum, bu kuralların tam gözlemilye insan hiçbir zaman yanlışı doğru yerine alınama ve zihnin gücünü boşa harcamadan ama öğrenmeyi sürekli bir ilerleyişle artırarak erişilebilir olan her şeyin doğru bilgisine varma sağlamlığına erer. Ama burada şu iki deyimin altını çizmek gerekiyor: hiçbir zaman bir yanlışı bir doğru yerine alnıama ve her şeyin doğru bilgisine varma. Sonunda, bilebileceğimiz bütün şeylerden birinin bilgisinden olsun uzaksak, bunun iki nedeni olabilir: ya bizi böyle bir bilgiye götürecek hiçbir yol belirlememişizdir ya da karşıt bir yanılgıya düşmüşüzdür. Ama eğer yöntem, zihinsel sezginin doğruya karşıt yanılgı içine düşmeme yolunda nasıl kullanılabileceğini ve her şeyin bilgisine varabilmek için tümdengelim yollarının nasıl bulunması gerektiğini tam tamına açıklıyorsa, yöntemin tam olması için bundan öte istenecek bir şey kalmıyor bana kalırsa, değil mi ki hiçbir bilim (...),**

(37) **RDE, 124.**

zihinsel sezginin ya da tümdengelimin dışında kuramıyor kendini. Yöntem, bu işlemlerin nasıl yapılması gerektiğini öğretecek kadar genişletmez alanını, madem bu işlemlerin tümü çok basit ve ilktir; öyle ki, eğer anlığımız daha önceleri bunları kullanmamışsa, yöntemin kurallarından, bu kurallar ne kadar basit olursa olsun, bir şey anlamayacaktır.» (38).

Descartes'ın bu sözlerinde gözümüzden kaçmaması gereken iki deyim var: «erişilebilir olan her şeyin bilgisine varma» ve «bilebileceğimiz bütün şeyler». Bu iki deyim, Descartes'ın, bilgi edinme serüveninde her zaman gösterdiği ve gerekli gördüğü bir titizliği ortaya koyuyor: yalnızca bilebileceğimiz, erişebileceğimiz şeylerin bilgisine varmaya çalışmalıyız. Descartes'ta insan bilgi edinmede sürekli olarak gelişebilen bir yaratıktır. Bilgi, kör bir merakın zihinde bulabileceği karşılık demek değildir. Öyleyse neyi bilebileceğimizi iyi hesaplamak zorundayız. İnsan, bilgide ne ölçüde gelişirse gelişsin, yani ne çok bilgi sahibi olursa olsun, sonlu bir varlıktır, onun bilemeyeceği birçok şey kalacaktır. Her şeyin bilgisine hesapsızca varmak istemek boş çabadır.

Descartes'ın bilgi yönteminin ilk ve temel amacı, az önce de belirttiğimiz gibi, bir bilgide mutlak olanı kavramaktır. Genel anlamda mutlak'ın mutlak anlamını yumuşatır: onda mutlak, bir görece ilişki içinde mutlaktır ancak. Bütün bilgilerden bağımsız bir mutlak bilgi düşünmeyecektir Descartes. Şöyle tanımlar mutlak'ı: **«Sorunun yöneldiği doğayı arı ve basit bir biçimde kendisinde barındıran her şeye mutlak diyorum.»** (39).

(38) RDE, 91-93.
(39) RDE, 102.

Görece için de şu tanımı verir: **«Göreceye gelince, bu aynı doğaya katılandır o, ya da hiç değilse onun yüzlerinden birine katılandır; bu durumda onu mutlak'a bağlayabilir ve de bir diziyi yürüyerek onu mutlak'tan çıkarabiliriz; ama bunun dışında, kavramında o, ilişki dediğim başka şeyleri de barındırır: bağımlı, sonuç, bileşik, özel, çokluk, eşitsiz, benzemez, eğri diye adlandırılan şeyler bu doğadandır. Bu görece terimler, birbirlerine bağımlı olarak, bu çeşitten ilişki barındırdıkları ölçüde mutlak'tan uzaklaşırlar.»** (40). Ancak, bu mutlak ve görece kavrayışına bağlıdır. Descartes'ta mutlaklık ve görecelik terimler arası bağlantı içinde ortaya çıkar ve değerlenir: **«Belli bir bağlantıda bazı şeyler bazılarından daha mutlaktırlar, başka türlü ele alınınca daha görecedirler (...). Öte yandan, bazı şeyler bazen öbür şeylerden daha mutlak olabilirler, her şeyin en mutlak'ı olmasalar da.»** (41). Bu tanımlamalar bize Descartes'cı bilgi yönteminin özünü duyurur. Bilgiye yönelmek, şeylerin kendisine yönelmek değildir. Bilgiye yöneliş, nesneler arası ölçülebilir ilişkiye yönelmektir. Bu da nesnelerin karşılıklı konumunu **(disposition)** gerektirir. **«... biz burada şeylerin zihinsel bağlantılarını belirliyoruz, herbirinin kendi doğasını değil.»** (42). **«... birilerini öbürlerinden kalkarak tanımak için biz onları birbirleriyle karşılaştırıyoruz.»** (43).

Descartes için şeyler, skolastik düşüncenin kategorik bağlamlarına uymayan doğal bir bağlanma içindedir, önemli olan bu doğal bağlantıyı hiç bozmadan kavrayabilmektir. Şeyler, bir dizi

(40) RDE, 102-103.
(41) RDE, 103.
(42) RDE, 104.
(43) RDE, 102.

biçiminde koyarlar kendilerini, bize düşen bu dizinin ya da bu düzenin bağlantılarını okuyabilmektir. Eğer bu dizinin bağlantılarını ve konumunu iyi göremezsek, bilgi edinmede yanlışlara düşeriz. Descartes da, Galilei gibi, doğa adlı kitabı, yazıldığı matematiksel dille okumak ister gibidir; ama, bu kitap her şeyden önce doğru okunmalıdır. Bu nesneler arası ilişkide bir nesne bir başka nesneyi anlatır bize, bir şeyden kalkarak bir başka şeyi tanırız. Bütünden soyulmuş tek şey, kendisini kendisi olarak hiçbir biçimde anlatamaz. Bilgi edinmek karşılaştırmaktır. **«Onların karşılıklı ilişkilerine doğal düzenleri olarak saygı duymak gerekir, öyle ki son terimden kalkarak en mutlak olana, bütün öbürlerini geçerek varabilelim.»** (44). «... **şeyler dizi biçiminde koyarlar kendilerini; onları kategorilerine ayıran filozofların yaptığı gibi bazı varlık türlerine bağlandıklarından değil, ama birbirlerinden kalkarak kendilerini tanıttıklarından.»** (45).

Bu ilişkilerin aranışı matematiksel bir yöntemle olacaktır. Descartes bilgi edinmenin tek yöntemi olarak düşünür matematiği. Bu yöntem şaşmaz bir yöntemdir, şüphe edilemez bir yöntemdir. Kesinlik yalnız ondadır, kesin doğrulara onunla varılacaktır. Özet olarak, bütün çaba, örneğin bir $a+1=2$ temel mutlak doğrusunun bulunmasına ve bu doğrunun zincirleme olarak $a+2=3$, $a+3=4$, $a+50=51$ doğrularına bağlanmasına yönelecektir, ya da $a+49=50$, $a+21=22$, $a+7=8$ doğrularından temel $a+1=2$ doğrusunun bulunup onun zincirleme olarak ona bağlı doğrulara uygulanmasına. **«Aritmetik ve geometrinin akıl**

(44) RDE, 103.
(45) RDE, 101-102.

için öbür disiplinlerden çok daha kesin oluşu buradan çıkıyor: onlardır çok arı ve çok basit bir nesneyi inceleyen, onlardır deneyin kesinliksiz olarak verdiği şeyi benimsemekten kesinlikle kaçan, ve onlardır yalnızca akılcı tümdengelim yoluyla sonuçlar elde etmekten başka bir şey olmayan.» (46). Descartes, matematiği, bütün bilimlere yöntemini veren bir genel bilim olarak önermektedir. Matematiğin, bilimsel bir yöntem olmakla, kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duyacağı düşünülemez. «... sonuç olarak herhangi bir özel şeye başvurmaksızın, düzen ve ölçüyle ilgili araştırmanın mümkün olduğu her şeyi açıklayan bir genel bilim olmalı; bu bilim, (...) evrensel matematik diye adlandırılır, madem ki öbür bilimler matematiğin bir parçasıdır dedirten şeyi kendinde barındırıyor.» (47).

Descartes, yöntem anlayışını **Règles pour la direction de l'esprit**'nin beşinci ve altıncı kurallarında özetler. Beşinci kural: **«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.»** (48). Altıncı kural: **«En basit şeyleri en karmaşık şeylerden ayırmak ve bu incelemeyi yöntemli olarak sürdürebilmek için, doğrudan doğruya birbirinden kalkarak çıkardığımız belli doğruların bu-**

(46) RDE, 84.
(47) RDE, 98-99.
(48) RDE, 100.

lunduğu her terim dizisinde (série de termes) **hangi terimin en basit olduğunu özdeşlemek ve öbürlerinin az, çok ya da eşit olarak ondan ne kadar uzakta olduğunu görmek gerekir.»** (49).

Özet olarak söylersek, Descartes'cı bilgi yöntemi, bir bütünde en basit özden kalkarak, onun bütün öbür ögelerle ilişkisini ortaya çıkarmak ve ancak matematiksel yolla ortaya konan bu ilişkiyi matematik dille adlandırmaktır. Öyleyse yöntem, ilişkili durumları ölçerek karşılaştırma yoludur. Buna, çok genel anlamda, doğal yasaların matematiksel okunuşu da diyebiliriz.

(49) RDE, 101.

B. Zihnin Yöntemli İşleyişi

Bundan önceki bölümde Descartes'ın yöntemden ne anladığını görmeye çalıştık. Bu bölümde de yöntemi sağlayan zihin işlevlerini göreceğiz. Descartes'ta, bilgi edinme yolunda zihnin iki temel işleyişi vardır: sezgi **(intuition)** ve tümdengelim **(déduction)**. Bu iki temel işlevi bilgi edinmeye yeter iki işlev olarak belirledikten sonra, Descartes, bir çeşit tümevarım **(induction)** olarak koyduğu sayma'yı **(énumération)** yardımcı yol olarak benimser. Sezgi ve tümdengelim, bilgi edinme işini doğrudan doğruya yüklenirken, sayma, onlarla edinilen bilgilerin bütünsellik içinde saklanmasını sağlayıcı bir belirleyen, bir toparlayan olma görevini yüklenir. Böylece bu üçüncü, ödevi unutmamak da olsa, belli başlı özelliği unutmak olan belleğin **(mémoire)** boş bırakacağı yeri doldurur. Descartes'a göre biz, yalnızca sezgi ve tümdengelimle, hiçbir yanılma korkusuna düşmeksizin sağlam bilgiye varabiliriz. **«Bilime varmak için en kesin iki yol bunlardır; zihin yönünden daha başka bir yol düşünmemeli, bütün öbür yollar şüpheye açık ve yanıltmaya yatkın yollar olarak bir yana atılmalıdır.»** (50).

(50) RDE, 90.

Önce, zihnin bu iki işlevinden birincisini, sezgiyi kavramaya çalışalım. Sezgi, zihnin bir anda olup biten bir sunumunu **(représentation) sağlayan** işlevi belirler. Bu öyle bir sunumdur ki, her şeyden önce şüphe dışıdır ve zihne kendisini doğrudan doğruya verir. Sezgiyle elde edilen temel doğru, kendisini saptayacak, açıklayacak hiçbir bilgiye ihtiyaç duymayan açık bir bilgidir. O, ilk bilgidir; saptanamaz, doğrulanamaz, yanlışlığı gösterilemez. Doğruluğu apaçık görünmekle birlikte, yanlışlığını gösterecek hiçbir belirti yoktur. O zaten yanlışla bir i'gisi olmayan bir temel doğru olarak birdenbire doğar ve doğruluğu apaçık görünür. Bir başka deyişle, o, zihinde, ama elbette ki dikkatli bir zihinde kendisini birdenbire gösteren çok basit, kesin, apaçık, mutlak bir ilkedir, ya da bir ilk doğrudur. İlk ilke ya da ilk doğru diye belirlenebilen bu ilk bilgi, kendisinden yeni bilgiler yeşertebileceğimiz bir tohuma benzer; o, kendisinden **türetilebilecek** olan ve kendisine doğal olarak bağlı bulunan bilgilerin özüdür. Descartes sezgiyi şöyle anlatır: **«Sezgi'den, duyuların** (sens) **sallantılı tanıklığını değil, değersiz bileşimleri işleyen imgelemin** (imagination) **aldatıcı yargısını da değil, ama arı ve dikkatli bir zekânın işi olan bir sunumu, anlaşılmasında hiçbir kuşku bulunmayacak kadar kolay ve seçik bir sunumu anlıyorum; ya da bir başka deyişle, şüpheyle bağdaşmaz bir sunumu, arı ve dikkatli bir zekânın işi olan, aklın tek ışığından doğan, çok basit olduğu için tümdengelimden daha kesin olan bir sunumu anlıyorum.»** (51). **«... düşünsel sezgiden sözederken iki ögeyi öne sürüyoruz: ilkin, önerme açık ve seçik olarak anlaşılmalıdır;**

(51) RDE, 87.

ikincisi, bütünüyle bir anda anlaşılmalıdır, birbirini izleyen birçok anda değil.» (52).

Sezgi, zihnin en basit, en yalın doğruları ortaya koyan işlevidir, bize ilk bilgilerimizi sağlar, ayrıca gerektiğinde doğrular arası ilişkileri teker teker kavrama işini görür. Bu yüzden onu hem sarsıntısız ilk bilgileri, hem de basit bir ilişkiyi, örneğin bir tümdengelimde iki terim arasındaki ilişkiyi verebilen bir zihin işlevi olarak görmek gerekir. Ona, genel anlamda, basit ve apaçık şeyleri bir çırpıda kavrayabilen bir zihinsel etkinlik de diyebiliriz. O, çok dar bir açıdan bakan, ama çok iyi gören bir göze benzer. Descartes, **«bir şeyin bir şeyden basit tümdengelim yoluyla çıkarımının sezgiyle olduğunu»** (53) söyler. **«Sezginin bu apaçıklığı ve bu kesinliği, yalnızca basit açıklamalara değil, ama zihnin her çeşitten çıkarımsal işlemine de uyar. Örneğin şu sonucu düşünelim: 2 artı 2 eşittir 3 artı 1'e. Sezgisel olarak görmek gerekir ki, yalnızca 2 artı 2'nin toplamı 4 etmez, ama aynı zamanda 3 artı 1'in toplamı da 4 eder. Ama bundan öte, o iki önermeden bu üçüncüyü zorunlu olarak çıkarabilmek gerekir.»** (54).

Her ne olursa olsun, ister ilk ilke niteliğindeki temel bilginin bir çırpıda doğuşuna, ister bir bağlantının birdenbire görülmesine karşılık olsun, sezgi, basit bir durumun bir anda görülmesi demektir. Bunu, zihnin kavramgücünü bütünden sıyırarak bir noktada yoğunlaştırması diye anlamak yanlış olmaz. Descartes, sezgiyi, zihnin dağınıklıktan kurtulup tümüyle bir noktaya yönelmesi diye de anlar: **«Gerçekte, düşünsel sezginin edin-**

(52-53) RDE, 131.
(54) RDE, 88.

mek zorunda olduğu tutum, görmeyle karşılaştırdığımız zaman kolayca anlaşılır. Elbette bir bakışta birçok nesneye aynı zamanda bakmak isteyen kişi bu nesnelerden hiçbirini seçik olarak göremez; bunun gibi, bir seferde bir düşünce eylemiyle birçok şeye dikkatini vermeye alışık kişi karışık bir kafadan başka bir şey değildir. (...).. bunun gibi, düşüncesini aynı zamanda birçok ayrı nesneye dağıtmayan ve onu her zaman bütünüyle en basit ve en kolay şeyler üzerinde toplayan kişi sezgi gücü kazanır.» (55).

Sezgi, kesin ve apaçık bilgileri edinme yolu olarak kondu. Her bilim, bir bilgiler bütünü olarak Descartes'ta kesin ve apaçık olma zorunluluğuna bağlandığına göre, sezgi dışında bir başka yola iş kalmıyor demektir. Ya da şöyle bir soru sorabiliriz: bilimlerde kesin ve apaçık olmayan bilgilere yer var mı? Descartes'a göre var. Bu durumu incelemeden önce, konuya daha yakın olabilmek için, Descartes'ın tümdengelimi nasıl anladığını inceleyelim. Tümdengelim, bir temel bilgiden yani kesin ve apaçık olan bir bilgiden yeni bilgilere doğru çıkarımla yürüme yoludur. Bir bilginin ilk temel bilgilerden, sezgiyle elde edilen bilgilerden çıkarılması olmasa, bilgi alanımız oldukça dar kalacaktır. Descartes'ın dediği gibi, **«... Sezgiyle her kişi, varolduğunu, düşünmekte olduğunu, bir üçgenin yalnızca üç kenarı, bir kürenin bir tek yüzü olduğunu ve çok sayıda olan, ama pek çok kişinin zihnini kolay şeylere yöneltmeyi kendine yediremediğinden göremediği buna benzer şeyleri görebilir.»** (56), **«... bununla birlikte, tümdengelim (...) insan zihni tarafından boş yere konmamıştır.»** (57).

(55) RDE, 123-124.

(56-57) RDE, 87.

Tümdengelim nedir? Descartes tümdengelimi şöyle anlatacak: **«Bu durumda sorabilirler, sezgiden ayrı olarak ne diye bir başka bilme yolunu, tümdengelim yolunu koyduğumuzu. Tümdengelimden, kesinlikle bilinen bazı şeylerden zorunlu olarak çıkan her şeyi anlıyoruz. Bunu kullanmak gerekti, çünkü pek çok şey, kendileri apaçık olmasalar da, kesin bir bilginin nesnesidirler; yeter ki onlar her terimden aydınlık sezgi alan düşüncenin sürekli ve kesiksiz bir hareketiyle doğru ve önceden bilinen ilkelerden giderek çıkarılabilsinler; bu, bağlantıyı sağlayan ara halkaları bir bakışta göremesek de, uzun bir zincirde son halkanın birinci halkaya bağlı olduğunu bilmemizden başka bir şey değildir; yeter ki, biz onları birinden öbürüne geçerek inceleyelim, birinciden sonuncuya kadar her halkanın hemen yanındaki halkaya bağlı olduğunu bilelim. Burada böylece, düşünsel sezgiyle kesin tümdengelimi birinde bir süreklilik hareketinin olmasıyla, öbüründe olmamasıyla anlıyoruz; bundan başka, tümdengelim için sezgideki gibi bir şimdiki zaman apaçıklığına ihtiyaç yoktur, tümdengelim kesinliğini belli bir anlamda bellekten alır.»** (58).

Biraz önce belirttiğimiz soru, bu sözler içinde kendini açıklamaya çalışıyor. İlk bakışta, Descartes'ın «çünkü pek çok şey, kendileri apaçık olmasalar da, kesin bir bilginin nesnesidirler» deyişi onun daha önce belirttiğimiz «her bilim kesin ve apaçık bir bilgidir» (3) ilkesine uymaz gibidir. Durumu açıklamak için kesin **(certain)** ve apaçık **(evident)** kavramına eğilmemiz doğru olur. Kesin olan şüphe götürmez olandır, doğruluğu üstüne şüpheye düşülemez olandır, yanılma korkusunu

(58) RDE, 88-89.

aşmışlıkta belirlenmiş olandır. Her şeyden önce, Descartes'cı anlayışta —bu anlayışın olasıyı (probable) bilgi alanının dışına attığını gördük— bir bilgi yoktur ki kesin olmasın. Bir başka deyişle, Descartes'cı anlayışta, kesin olmayan şeye bilgi denmez. Apaçık olan, kendini doğrudan doğruya zihinde gösterendir, yani sezgisel doğrudur. Apaçık olan, sezgi kavrayışından giderek söyleyelim, aynı zamanda kesin olandır, yani apaçıklık kesinlikle birliktedir, kesinliksiz apaçıklık olmaz. Oysa, kesinlik, apaçıklık olmadan da olabilir. Bir bilgiyi kesin ama apaçık değil diye doğruluktan uzaklaşmış saymak yanlış olur. Sezgi ürünleri, hem şüphe götürmez, hem de kendini bir anda doğrudan doğruya sunan doğrular, yani kesin ve apaçık doğrular olarak biliniyor. Bu bilgi, bir bütün olarak kendisini birdenbire ve doğrudan doğruya zihinde gösterir, dikkatin alanına sığdığı için. Oysa, böyle bir basitlikte olmayan bir bilgi için durum değişiktir. Bileşik bilgi, kendini birdenbire ve doğrudan doğruya zihinde gösteremez. Çünkü dikkatin alanlarına sığmaz. Geniştir, parçalıdır. Kocaman bir tabloyu nasıl bir çırpıda göremez de parçalarından parçalarına geçerek, seyredersek —tablo karşısında bir süre bekleyişimiz de bunu gösterir—, birçok ögesi olan bir bilgiyi de bir çırpıda göremeyiz. Üstelik, bize ilk bakışta karmaşık görünen bir bütünün bilgisini, ona temel olan ilk sezgisel mutlak doğrudan giderek tanırız. Bu durumda, Descartes'a göre, matematik yöntemin bize sağlayacağı kesinliğe güvenmeliyizdir. Matematik şaşmaz ve şüphe götürmez bir bilgi alanı olarak konduğuna göre (demiştik ki, sonraları Descartes her şeyle birlikte matematikten de şüphelenecektir), sezgi de yalnızca temel doğruyu ortaya çıkaran değil, ama aynı zamanda çeşitli bağlantıları

da görebilen bir zihin işlevi olduğuna göre, bir bilginin tümünü değil ama parçaları arasındaki ilişkiyi de sezgiyle kavramak, yani kesin bir bilgiyi parçaları arasında dolaşarak apaçık kılmak mümkündür. Bir başka deyişle, bir bilgi edinme işinde temelden uzaklaşıp öbür bilgilere doğru giderken kullandığımız matematiksel çıkarım yönteminde istediğimiz yerde durup çeşitli bağlantıları sezmek, bu tutumla, kesinliği bilinen ama apaçık olarak kendini göstermeyen bağlantıları sezgiyle apaçık kılmak mümkündür. Ancak, ikidebir, her bağlantı araştırmasında sezgiyi kullanmak, matematik yöntem şaşmaz bir yöntem olduğuna göre, gereksiz bir çabadır. Bir bütün içinde matematiksel çıkarımla ele geçirilen bilgiler, doğal konumlarıyla mekanik bir diziliş gösterirler. Bu durumda zihin, her terimle oyalanarak ondan apaçık bir bilgi edinmeye kalkmakla gereksiz bir girişime yönelmiş ve böylece yöntemliliğin tutumluluk ilkesine uymamış olacaktır. Üstelik, örneğin üçüncü terimle sekizinci terim arasındaki ilişkiyi sezgi nasıl görsün?

Tümdengelimi kavrayabilmek için Descartes'ın şu sözlerine dikkat etmemiz gerekiyor: **«Oluşan bir tümdengelime bakarsak, o kendini bir anda yapıp bitirir gibi değildir, bir şeyin bir şeyden çıkarımını sağlamak yolunda zihnimizin belli bir hareketini içerir (...). Ama, yapılıp bitirilmişse, (...) artık bir hareketi değil, bir hareketin sonucunu belirler, bu yüzden basit ve saydam olduğu zaman sezgi yoluyla göründüğünü, çok sayıda ve bulanıksa sezgi yoluyla görünmediğini ilke olarak koyduk.»** (59). Bu açıklama bize gösterir ki, sezgi ancak zihnimizi çok dar bir yere topladığımız

(59) RDE, 131.

zaman olabiliyor, ama bir çokluk, bir bileşik bütünlük içine girdiğimiz zaman dağılıyor.

Descartes'ın **perspicacité** diye adlandırdığı sezgigücü ile **sagacité** diye adlandırdığı çıkarımgücü bilgi edinmede insan zihninin bütün eylemini anlatır (60). Descartes, tümdengelimi belirleyen çıkarımgücünün, kesinliğini belli bir anlamda bellekten aldığını söylüyordu (58). Çıkarımgücünün bu durumu düşündürücüdür. Bilginin sağlam olabilmesi için, hiç değilse çıkarım sırasında mutlak bir bellekle korunması, sağlanması gerekirdi. Oysa Descartes gibi ve her kişi gibi biz de biliyoruz ki belleğimiz unutmalarla çevrilidir; unutmalar bir ufuk boyunca belleği çevreler ve onu daraltmaya, yoketmeye çalışır. Basit doğrulara ya da bir başka deyişle basit doğalara **(nature simple)** ve onlar arasındaki ilişkilere yönelen sezgi ne kadar sağlam sonuç da verse, tümdengelimin bellek yüzünden aksamasıyla bizim bilgi edinme serüvenimiz aksayacaktır. Bellek, kaypaklığıyla, kayganlığıyla, yüklendiği saklama ödevini iyi yapamamasıyla, istediğimiz mutlak ve geniş alanlı bir dikkati ayakta tutmakta bize yardımcı olmamasılya, tümdengelimle elde ettiğimiz doğruları ve onlar arasındaki ilişkileri bütünsel olarak kendinde barındırabilecek bir yeti olmaktan çok uzaktır. Buna karşılık Descartes bir çeşit tümevarım olarak belirlediği sayma'yı **(énumeration)** yardımcı işlev olarak koyar. Burada tümevarımın anlamı Aristoteles'te ve skolastik düşüncede olduğundan daha değişik olduğu gibi, tek tek olguların bilgisinden genel yasalar çıkarmaya yönelen bilimlerin öngördüğü tümevarımın anlamından da çok uzaktır.

(60) RDE, 123.

Aristoteles'te ve skolastik düşüncede tek tek nesnelerin bilgisinden kalkarak tümel bir bilgiye yönelişi (örneğin insanların öldüğünü görerek «bütün insanlar ölümlüdür» tümel bilgisine varış) belirleyen tümevarım, Descartes'ta tek tek ortaya konmuş olan ve bir temel doğruya bağlı bulunan doğruların bir bütün içinde saptanması demek olacak, böylece belleğin yapamadığını yapan bir yardımcı işlev olarak düşünülecektir. Aristoteles'teki ve skolastik düşüncedeki tümevarımla Descartes'cı tümevarımın benzerliği, ikisinin de tekleri toparlayıcı bir yöntem oluşunda ve önem bakımından tümdengelimin altına konuşundadır. Sayma adını verdiği tümevarım için Descartes, **«... bilimi eksiksiz kılmak için sayma zorunludur.»** (61) der. **«Bu sayma ya da tümevarım, önerilen bir soruya bağlı olan her şeyin yeniden gözden geçirilmesidir.»** (62). **«... önce, büyük bir kesinlikle bir sonucu tanımaya doğru gidilir; sonra, zihin, o sonuçtan başka sonuçlar çıkarmaya uygulanır. Bir tek sezgide kavrayamayacağımız kadar çok sonucun kesinliği en sonunda belleğe bağlıdır; bellek sallantılı ve nazik bir şeydir; onu düşüncenin bu sürekli ve tekrarlı hareketiyle yenilemek ve sağlamlamak gerekir; örneğin, eğer birçok işlem aracılığıyla ilkin bir birinci büyüklükle bir ikinci büyüklük arasındaki ilişkinin, daha sonra da bu ikinciyle bir üçüncü arasındaki ilişkinin, daha sonra bu üçüncüyle bir dördüncü arasındaki ilişkinin, en sonra da bu dördüncüyle bir beşinci arasındaki ilişkinin bilgisine vardıysam, bu durumda birinciyle beşinci arasındaki ilişkiyi göremem ve onu ancak tümünü hatırlamak şartıyla daha önce bildiklerimden**

(61-62) RDE, 110.

tümdemgelimle çıkarabilirim; bunda, tümünü düşüncenin tekrarlı bir hareketiyle çabukça birinciden sonuncuya geçene kadar yürümem zorunludur, öyle ki hemen hemen belleğe hiçbir iş bırakmayayım ve tümü bana bir anlık sezgide görünsün. (...) bu araçla zihnin yavaşlığı düzeltilir ve aynı zamanda verimi artırılır.» (63).

Descartes'ın bu tanımlamalarından anlaşılacağı üzere, sayma, belleğin kayganlığını ve unuturluğunu aşmak için zihnin bir bütünü oluşturan ve aralarında zincirleme bir doğal bağlantı bulunan bütün ögelerin birbirlerine karşı durumunu gözden geçirmesini ve belirlemesini, böylece de bütünü açıklar ve boşluklar bırakmadan görebilmesini sağlayan bir yardımcı yöntemdir ki, onunla tümdengelim sağlıklı bir işleyiş kazanır. Demek ki, sayma, düzenleyici, bağlayıcı, birleştirici bir bellek yardımcısı olarak, bir bileşimci olarak zihnin bilgi edinme yolundaki iki eylemine yardımcı eylem olarak katılır ve bu katılmada ikinci eylemi, tümdengelimi, sağlamaya, korumaya, sağlıklı kılmaya çalışır.

Söylediklerimizi şöylece toparlayalım: Descartes'ta bilgi yöntemini belirleyen üç zihin işlevi ya da eylemi vardır: bunlar, sırasıyla, sezgi, tümdengelim ve tümevarım (sayma). Sezgi, bir anlık bir kavrayış içinde, basit, mutlak, kesin, apaçık, ilk, temel nitelikli doğayı ya da bilgiyi kavrar. Bu bilgiden, matematik çıkarım yoluyla yeni bilgilere götüren tümdengelimdir. Tümdengelimin ortaya koyduğu ya da araştırmakta olduğu bir bütünsel bilgi içinde ögeleri (terimleri) ayrı ayrı ve yeniden görerek ilgiyi ayakta tutan ve böylece

(63) RDE, 132

belleğin yapmakta eksik kaldığı işi yapan saymadır. Bu eylemlerin dışında hiçbir bilgi edinme yolu yoktur ve bunu aramak yanlışa gitmek olur. Bilgi edinmede tek yöntem, basit doğruları bulup onları temel olarak almak ve onlarla onların bağlı olduğu bilgiler arasındaki ilişkileri kavramakta belirlenir.

C. Zihnin Sorulara Yönelişi

Bundan önce, Descartes'cı anlayışa göre yöntemin temelini belirleyen zihin işlevlerini inceledik. İki işlev, sezgi ve tümdengelim, basit bir önermenin incelenişi için gereken ve yeten işlevlerdi. Descartes, yöntem adına zaten bunlardan başka zihin işlevi düşünmüyor, saymayı ancak yardımcı yöntem olarak öne sürüyordu. Bu konuyla ilgili düşüncelere girmeden önce şu hatırlatmayı yapalım: **«... yalnızca, kendinde düzenin ve ölçünün incelendiği şeyler, bütün şeyler matematikle ilgilidir.»** (30). Daha önce de söylediğimiz gibi, **şeyler olarak şeyler** araştırmanın konusu değildir Descartes'cı anlayışta; araştırma, şeyler arası ölçülebilir ilişkiyi konu eder. **Gerçekten, uzam** (étendue), **biçim** (forme), **hareket** (mouvement) **gibi önceden tanıdığımız varlıkların** (être) **herbiri (...) başka başka öznelerde kendini bir tek ve aynı fikirle tanıtıyor (...); bu ortak fikir bir özneden öbürüne ancak basit bir karşılaştırmayla götürülüyor; bu basit karşılaştırmayla biz, aranan şey verilmiş şeylerden birine şu ya da bu ilişki altında benzerdir, özdeştir** (identique) **ya da eşittir diyoruz (...); biz doğruyu, apaçık olarak, karşılaştırma yoluyla tanıyoruz.»**

(64). Descartes'cı arayış, şeylerin doğrusunu, onlar arasındaki ilişkilerden çıkarıyor. Descartes'ın biraz önce aldığımız sözlerinden anlaşılacağı gibi, örneğin bir A'nın bir B'ye eşitliğinden ve bir D'nin bir C'ye eşitliğinden A ile C arasındaki eşitliği doğru olarak çıkarıyoruz. Descartes şöyle der: **«Ama madem ki tasım biçimleri (...) şeylerin doğrusunu kavramakta hiç yardımcı değillerdir (...), ayrı bir şeyin basit ve arı sezgisiyle elde edilemeyen bilgi iki ya da birçok şeyin aralarında karşılaştırılmalarıyla elde edilecektir.»** (65).

«Birçok şeyin aralarında karşılaştırılmaları» sözü bizi bundan önce konu ettiğimiz alandan daha öteye götürüyor. Biz her zaman basit bir bütün, bir başka deyişle basit bir önerme karşısında olmayız. Descartes'ın «basit önerme» diye adlandırdığı basit bütünlük (**Règles pour la direction de l'esprit'nin ilk on iki kuralında incelenmiş**, bizim bundan önceki bölümümüzde ele alınmıştır) bir mutlak terime dayanan bir matematiksel dizide olduğu gibi, bir çıkış noktasıyla o çıkış noktası üstüne temellenen zincirleme halkaları belirler. Şöyle diyelim: bir problem söz konusu olduğu zaman, biz onu denkleme indirgeriz; zorluk ya denkleme indirgemede, ya da denklemin çözümündedir. Basit önermeler için düşünülebilecek bütün çaba bu kadar. Problemi denkleme indirgeyemiyorsak, zorunlu verileri bir araya toplamakta güçlük çekiyoruz demektir; problemi çözemiyorsak, yapılacak tümdengelimin karmaşıklığı söz konusudur (66). Ancak, her zaman böyle basit bir konumda belirmez güçlükler. Her zaman problem bir basit önerme biçiminde olmaz. Ge-

(64-65) RDE, 168.
(66) Brunschwig, J.: RDE, 161 (dipnotu)

nellikle biz, bilim alanında, birçok güçlük bulunduran karmaşık sorularla karşılaşırız. Soru nedir? **«Sorudan, içinde doğrunun ve yanlışın bulunduğu her şeyi anlıyoruz.»** (67) der Descartes. **«Daha önce demiştik ki, basit ya da bileşik şeylerin tek sezgisinde yanılma bulunmaz; hem de bu şeyler bu anlamda soru diye adlandırılmazlar; bununla birlikte, onlar üstüne bazı belirlenmiş yargılar vermekten kurtulduğumuz anda soru adını alırlar.»** (68). Descartes'ın tanımlarından anlaşılıyor ki, basit önerme belli bir dizide kendini gösteren, denkleme indirgenebilen bir yapı olduğu halde, soru, içinde çeşitli doğrular ya da yanlışlar bulundurabilen karmaşık bir bütün olmaktadır. Gene Descartes'ın sözlerine başvuralım: **«Basit önermeler için, nesne ne olursa olsun, bütün nesnelerden en seçik bilgiyi almak ve bu önermeler kendilerini sundukları ve bir araştırmanın konusu olmadıkları için onları zihnin en çok etkinliğiyle incelemek yolunda düşünsel gücü hazırlayan kurallardan başka kural vermiyoruz.»** (69). Demek ki, basit önermenin alanı bir araştırma alanı değildir, orada bir durumun görülebilmesi söz konusudur. Soruların alanı araştırmanın alanıdır, bu alanda birçok şeyin karşılaştırılması söz konusudur. Bu alanda, bilinmeyenler bilinenlerden gidilerek bulunacaktır. Doğrunun yanlışla, bilinenin bilinmeyenle iç içe bulunduğu bir alandır bu alan.

Descartes iki çeşit soru belirler. Birincisi «tam anlaşılır sorular» dır, matematikle ilgilidirler, yani matematik yöntemle araştırılır ya da incelenirler, bilinenlerden giderek bilinmeyenlerin ortaya konmasını gerektirirler, böylece tam bir

(67-68) RDE, 161.
(69-70) RDE, 157.

araştırmanın konusudurlar; ikincisi «tam anlaşılmayan sorular» dır, deneysel bilimlerle ilgilidirler, birçok deneyi gerektirirler, tam bir araştırmanın konusu olmakla birlikte tam anlaşılır sorulara indirgenmek zorundadırlar. Descartes, tam anlaşılmayan soruların tam anlaşılır sorulara nasıl indirgeneceğini anlatmaz bize (söz vermiş olmakla birlikte). Descartes'ın sorularını incelemekte eksik kalıyoruz; çünkü bu alandaki çalışmasını eksik bırakmıştır. **Règles pour la direction de l'esprit**'nin ikinci bölümü sayılan ve tam anlaşılır soruları inceleyen ikinci on iki kuraldan altısı tam olarak incelenmiş; XX XX, XXI. kurallar açıklanmadan verilmiş, böylece bu bölüm yarım bırakılmış, üçüncü bölümü kuracak üçüncü on iki kurala el sürülmemiş, yani tam anlaşılmayan sorular bölümü hiç incelenmemiştir.

«... soruların bazıları tam anlaşılır sorulardır, çözümü bilinmese de; bundan sonraki on iki kuralda bunları ele alacağız; öbürleri tam anlaşılmayan sorulardır, onları da son on iki kural için saklıyoruz.» (70). **«... soruyu bütünü içinde şu durumda ele alıyoruz: önce, her soruda bir bilinmeyenin zorunlu olarak bulunması gerekir, bilinmeyensiz araştırmanın anlamı yoktur; ikincisi, bu bilinmeyen şu ya da bu biçimde belirlenmelidir, bu olmadan biz o bilinmeyene başka bir bilinmeyenden daha çok uyarlanmış olmayız; üçüncüsü, bilinmeyen, bilinen bir başka terim aracılığıyla belirlenmiş olmalıdır. Bütün bu ögeler tam olmayan sorularda da bulunurlar (...). Bunun dışında sorunun tam olması için onun problemin verilerinden tümdengelimle çıkarılandan daha ötede hiçbir şey aranmayacak biçimde bütünüyle belirlenmiş olmasını isteriz (...). Bununla, sırası ge-**

lince daha uzun olarak anlatacağımız gibi, bütün tam olmayan soruların tam olan sorulara nasıl kolayca indirgenebileceği görülüyor.» (71).

Descartes tam anlaşılır soruyu şöyle açıklar: «Belirlemek gerekir ki, tam anlaşılır sorular içine, kendilerinde şu üç ögeyi seçik olarak bulduğumuz soruları koyuyoruz: aranan terim, kendisini gösterdiği zaman hangi belirtiden tanınabilecek; bu terimi tümdengelimle kendisinden çıkardığımız terim hangisidir; bu iki terim arasında, biri değişmez kaldığı zaman öbürü de hiçbir biçimde değişmez olacak gibi bir karşılıklı bağımlılığın varolduğunu nasıl kanıtlamalıdır? Burada biz bütün öncülleri elde bulunduruyoruz, yalnızca tümdengelimle bir sonuç çıkarmak için bir basit şeyden kalkarak değil (...), ama bize bir araya toplanmış birçok önermeye bağlı tek bir sonucu elde tutarak, sonucu ortaya çıkarma biçimini göstermek kalıyor (...). Bu çeşit sorular çoklukla soyuttur (abstrait), ancak aritmetik ve geometride kendini gösterir.» (72).

Bu açıklamalardan anlaşılacağı gibi, biz sorunun alanına girmekle, tek önermenin alanından çıkarak, birçok önermenin bulunduğu bir bütünlük içine girmiş oluyoruz. Yapılacak iş, ilkin bütünü parça parça bölmek, bir başka deyişle bütünün parçalarını ayrı ayrı görmek, yani onu ögelerine ayırmak, ondan sonra da bilinenler yardımıyla bilinmeyenleri ortaya koyarak tek sonuçta belirlenen bütünlüğü yapısı içinde apaçık kılmaktır. Bu çaba, tek sonuca bağlanan önermelerin aralarındaki ilişkiyi ve onların sonuçla olan iliş-

(71) RDF, 159-160.
(72) RED, 157-158.

kilerini görmeye adanmıştır. Sonuç da, bilinen olmaya hazırlanan bilinmeyenin bilinir kılınmasılya elde edilir. Yoksa, sonuç, bütünden ayrı, bütünden ayrıcalı bir anlam taşımaz. Burada, örneğin, birçok önermeyle ortaya konan iki bilinmeyenli bir problemin çözümünü hatırlayabiliriz. Demek ki, sorulara yönelişimizdeki eylememiz, bir basit önermenin incelenmesinde öngörülen eylemden ayrıdır. Bir basit önermede sezgiyle ve bir basit tünmdegelim işiyle yetinebilen biz, burada çok sayıda önermeleri birbiriyle karşılaştırmakta tümdengelimi ayrı ayrı birçok defa uyguluyoruz. Soruda, tümdengelim ögelerin aralıksız karşılaştırılması anlamına geliyor. Bu yüzden, bir karşılaştırma işlemine girmeden önce, bütünü oluşturan ögeleri teker teker görmek zorunluluğu vardır. Bir soru karşısında bizim durumumuz, **önce, bir anlamaya çalışma** durumudur. **Bir soruyu anlamak** onu **ögeleriyle kavramaktır.** Descartes, bir sorunun **çözülebilmesi için** önce bu ayrıştırıcı davranışa girmenin zorunlu olduğunu görüyor. Bir soru bilinenlerin ve bilinmeyenlerin bir arada bulunduğu bir bütünlük olduğuna, biz de bu soruyu bilinenleri ve bilinmeyenleri belirledikten sonra çözebileceğimize göre, çözüme geçmeden önce bu belirleme işini yapmalıyız. Ondan sonra çözüme yarayacak ögeleri, yani sonucu gösetrecek ve sonuç çıkarılan yolun sağlamlığını göstermeye yarayacak ögeleri birer veri olarak değerlendirmemiz gerekiyor. Verileri seçme işi, çözüm için çok önemli olan bir ayıklama işidir. Bu ayıklama işine kalkarken, Descartes'ın deyişiyle, **«verileri gerçekte olduğundan çok ve apaçık saymaktan sakınmak gerekir.»** (73). Demek ki, çözüme geçmeden önce, yani karşılaş-

(73) RDE, 164.

tırmaya girip sonucu saptamaya kalkmadan önce, kullanacağımız verileni sağlam olup olmadığını dikkatle araştırmamız zorunludur. Bunun yanında, sağlam olsa da olmasa da, çözümü doğrudan doğruya ilgilendirmeyen verileri kullanmamak gerekiyor. Verilerin araştırılmasında tutulacak yol, hangi verinin doğrudan doğruya konuyla ilgili olduğu, konuyla ilgili olanlardan hangilerinin sağlam hangilerinin şüphe götürür olduğu üstünde dikkatle durmak, konuyla ilgisiz olanları atmak ve şüphe götürür olanları iyice incelemektir. **«... ortaya konan problemde görülen verileri** (donnée), **konuyu doğrudan doğruya ilgilendirmediğini apaçık gördüklerimizi atarak, zorunlu olanları saklayarak ve şüphe götürür olanları çok dikkatli bir incelemeye tutarak düzenle yürümek.»** (74).

Veriler kesinlikle belirlendikten sonra **çözü**me geçilecek. Çözümde, bilinen ögelerle bilinmeyen ögelerin ilişkileri ortaya konarak sonuç saptanacak, sonuçla ögeler uyarlığından da gidiş yolu diyebileceğimiz araştırma yöntemi saptanacak. Görülüyor ki bu işlemler soyut planda bir çabayı gerektiriyor. Bu soyut plandaki çabayla biz, Descartes'ın deyişiyle, yeni bir varlık türü ortaya çıkarmış olmuyoruz, zaten olan bir durumu görmüş, bir ilişkiyi kavramış oluyoruz: **«... daha önce tanınan bir şeyden giderek bir tanınmayan şeyi tümdengelimle çıkardığımız her sefer yeni bir varlık türü ortaya çıkarılmış olmuyor; bu bilgi yolu, tümüyle, aranan şeyin ortaya konan problemin içinde verilmiş olan şeylerin doğasına şu ya da bu biçimde katıldığını bize algılattığı noktada**

(74) RDE, 166.

kendini gösterir.» (75). Bunu Descartes şu örnekle açıklar: biz doğuştan kör olan birine renklerin gerçek fikrini veremeyiz, bir insanın renklerin gerçek fikrine sahip olabilmesi için o renklerle karşılaşmış, yani daha önce o renkleri algılamış olması gerekir; ama diyelim ki bir insan ara renkleri görmeyip de temel renkleri görmüşse biz ona bu temel renklerden giderek, görmediği ara renklerin imgesini (**image**) verebiliriz (76). Demek ki, bir soru karşısındaki çabamız, bir bilinenden giderek bir bilinmeyeni ortaya koyma çabasıdır. Bu çaba içinde, biz şeylerin benzerlik, özdeşlik ya da eşitlik gibi ilişkilerini ortaya koyarız. Terimlerin tek bir ortak doğaya nasıl katıldığını görebilmek için yaptığımız terim karşılaştırması bizim soru karşısındaki ya da içindeki tümdengelim çabamızı belirler.

Bu bölümü Descartes'ın şu sözleriyle özetleyebiliriz: **«Ve aşağı yukarı insan aklının bütün çalışması kesinlikle şu mümkün işlemi yapmaktan başka bir şey değildir: eğer o (şey) kolay ve basitse, hiçbir yardıma ihtiyaç yoktur, onun (şeyin) elde edilmeye bıraktığı doğruyu sezgiyle görmek için tek doğal ışık yeter. —Gene belirlemek gerekir ki, aranan terim ve verilen terim eşit olarak belli bir doğaya katıldığı zamanki karşılaştırmalara kolay ve basit denir; bütün öbür karşılaştırmalar bu ortak doğanın iki terimden her birinde eşit olarak bulunması nedeniyle değil ama onun sarıldığı öbür ilişki ve ölçülere göre bulunması nedeniyle bir hazırlığa ihtiyaç gösterir; insan çalışmasının en büyük parçası bu ilişkilerin indirgenmesinden, aranan terimle bilinen terim arasında bir eşitliği aydınlık olarak gös-**

(75-76) RDE, 167.

termeye adanmış indirgemeden başka bir şey değildir.» (77). Bu sözlerde Descartes'cı bilgi yönteminin temel ilkesi yansıyor: biz basiti doğrudan doğruya, bileşiği ya da karmaşığı da basite indirgeyerek kavrayabiliriz.

(77) RDE, 168-169.

D. Soruların Somut Biçimlere İndirgenişi

Şeylerin dünyasından kalkıp şeylerin ölçülebilir ilişkilerine yöneldiğimiz zaman, somutun **(concret)** alanından çıkıp soyutun **(abstrait)** alanına girmiş oluruz. Somut olan, duyulara açık olandır; soyut olan, anlıkla **(entedement)** kavranabilir ya da anlaşılabilir ancak, imgelemden **(imagination)** yardım alan anlıkla. Soyut olanın, duyulara açık olana yani somuta götürülmesi, onun kolay kavranabilmesini, anlaşılabilmesini sağlar. Şimdilik biz kavramakla anlamak arasında bir ayırım yapmıyoruz, ileride zorunlu olarak yapacağız. Soyutu somuta götürmek, onu görmek içindir. Descartes XII. kuralında şöyle der: **«Sonunda anlığın, imgelemin, duyuların ve belleğin yapabileceği yardımların tümünden yararlanmak gerekir.»** (78).

Descartes'ta görme ve dokunma duyusu, ama özellikle görme duyusu, bilgi edinmede öbür duyulardan çok daha önemlidir, ayrıcalı bir yere sahiptir: **«... onlar arasında en evrensel ve en asil**

(78) **RDE, 134.**

olan görme duyusudur.» (79). Ve **«... hiçbir şey biçim kadar kolay düşmez duyulara: biçime dokunuruz, hem de biçimi görürüz.»** (80). Soyut şeylerin somut biçimlere götürülmesi, imgeleme ve imgelemin başka bir yorumu sayabileceğimiz belleğe yardımcı olacaktır. Descartes XIV. kuralda şunları söylüyor: **«Soru aynı zamanda cisimlerin** (corps) **gerçek uzamına götürülmeli ve şematik biçimler yardımıyla imgeleme sunulmalıdır: böylece anlık tarafından daha seçik olarak kavranacaktır.»** (81). Sorunun somuta indirgenmesi, uzama götürülmesidir. Uzam nedir? **«Uzamdan, uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip olan her şeyi anlıyoruz.»** (82), **«... uzam yeri işgal eder, cismin uzamı vardır, uzam cisim değildir.»** (83). Ve **«... haksız olarak düşünüyorlar ki uzam uzamlı olandan ayrı bir şeyleri içerir.»** (84). Öyleyse, soruların uzamlı biçimlere indirgenmesi, onların uzunluğu, genişliği, derinliği olan, yani boyutları **(dimension)** olan biçimlerle gösterilmesidir. Bu indirgeme, soruların anlaşılmasında ve çözümlenmesinde yardımcı rol oynayacaktır.

Burada karşımıza boyut kavramı çıkıyor. Descartes, boyutu, uzunluk, genişlik ve derinlik kavramlarından daha öteye götürerek şöyle anlatır: **«Boyuttan, kendisiyle herhangi bir öznenin ölçülebilir olarak belirlendiği biçimi ve ilişkiyi anlıyoruz: öyle ki, yalnızca uzunluk, genişlik ve derinlik değildir cismin boyutları, ama aynı zaman-**

(79) Descartes: La dioptrique, (Oeuvres philosophique, T. 1), 651.
(80) RDE, 137.
(81) RDE, 167.
(82) RDE, 171.
(83) RDE, 172.
(84) RDE, 174.

da ağırlık da cismin kendisine göre ölçüldüğü boyuttur, hız hareketin boyutudur, ve bunun gibi sayısız şeyler. Birçok eşit parçaya bölme, gerçek olsun, düşünsel olsun, gerçekte şeyleri kendisine göre saydığımız boyuttur; sayıyı belirleyen ölçme tam tamına bir çeşit boyut adını taşır, bu sözcüğün çeşitli anlamları olsa da. Eğer biz parçaları bir düzende belirliyorsak bütüne giderek, o zaman sayıyoruz deriz; ama tersine bütün parçaları bölünmüş olarak belirliyorsak, ölçüyoruz deriz (...). Bundan apaçık olarak, tek öznede çeşitli boyutlar sonsuzluğu bulunabileceği sonucu çıkar; bu boyutlar, boyutluk ettikleri şeye hiçbir şey eklemezler; ve ister öznede gerçek temelleri olsun, ister zihnimizce oluşturulmuş olsun, aynı biçimde anlaşılırlar. Bir cismin ağırlığı, bir hareketin hızı ya da bir yüzyılın yıllara ve günlere bölümü gerçekliği olan şeylerdir; ama günün saatlere ve dakikalara bölümü v.b. gerçek şeyler değildirler.» (85).

Descartes'ın bu tanımlamalarından da anlaşılacağı gibi, boyut şeylerin ölçülebilir niteliğidir, yani niceliksel niteliktir, ona şeylerin belli başlı ölçülebilir ulamı **(attribut)** da diyebiliriz. Ya yapmadır, biz onu yakıştırmışızdır, saatleri ve dakikaları günün parçaları olarak yakıştırdığımız gibi, ya da şeylerde temelleri vardır, bir anlamda doğaldır, dünyanın kendi etrafında dönüşüyle belirlenen gün gibi, güneşin etrafında dünyanın yaptığı bir turla belirlenen yıl gibi. Yapma da olsa, gerçekliği de olsa, bağlı olduğu (ya da ulandığı) şeylerin doğasına bir şey katmaz, bir şey de eksiltmez ondan, çünkü zihnimizin şeyler üstüne

(85) RDE, 178.

bir yorumundan başka bir şey değildir. Bu yüzden, örneğin hızın (düşüşün değil), düşen taşın doğasına bir değişiklik getireceğini söyleyemeyiz. Biz ancak boyutlar aracılığıyla şeylerin bilgisine sahip olabiliriz. Boyutlar olmasa ölçemeyiz, ölçemeyince de bilgi edinemeyiz. Galilei gibi düşünürsek, şeylerin doğrusunu, onların boyutlarını okumakla elde ederiz.

Soruların somut biçimlere indirgenmesi söz konusu olunca, akla gelen, uzunluk, genişlik ve ve derinlik (86) gibi boyutları olan biçimler, saymaya yarayacak noktalar ya da herhangi bir niceliksel ilişkiyi belirtecek harflerdir. Bir başka deyişle, sorular, geometrik biçimlere ve aritmetik işaretlere indirgenirler. Bu indirgemeden sonra biz problemi çözmeye doğru giderken sayısız ögeleri (verileri de diyebiliriz) ayrı ayrı değerlendirirsek, yani bütün boyutları teker teker hesaba katarsak doğru bir iş yapmış olmayız. Bütün ögeleri belirledikten sonra, bu ögeler içinde çözümümüze yarar olanlardan yeter sayıda almak ve çözüme onlarla gitmek gerekir. Unutmayalım ki, yöntem yalnızca sonucu elde etmeyi öngörmez, aynı zamanda o sonuca en kısa yoldan varmayı, tutumlulukla varmayı zorunlu kılar. «... **sayısız boyutları hesaba katmayacağız: örneğin, bir üçgeni boyutlarıyla tam olarak belirlemek istiyorsak onda nesnel olarak üç öge bilmeliyiz, yani üç kenar, ya da iki kenar bir açı, ya da iki açı ve yüzey (...). Burada imgelemimizin en büyük**

(86) Descartes: «Burada cisimlerin üç boyutunun, uzunluğun, genişliğin ve derinliğin birbirlerinden ancak adlarıyla ayrıldıklarını belirtmeli: herhangi belli bir katıda herhangi bir boyu uzunluk, bir başkasını genişlik olarak seçmek yasak değildir.» RDE, 179.

yardımı bulduğu boyutları seçebilmek için fantezimizde çizili olan boyutların bir ya da ikisinden daha çoğuna dikkat etmeyeceğiz, incelediğimiz problemde onlardan istediğimiz kadar bulunduğunu bilsek de.» (87).

Bundan başka, problemin çözülebilmesi için bütün boyutların görülmesi yetmez, onların ortak bir ölçüyle ölçülmesi gerekir; bu ortak ölçü ya da bu ölçüt ya da birim, Descartes'ın deyişiyle, **«aralarında karşılaştırılan bütün şeylerin (...) eşit anlamda katılmaları gereken ortak doğadır.»** (88). Bu ortak doğa, ya soru içinde önceden belirlenmiştir; ya da soruda verilmiş büyüklüklerden birini ortak doğa olarak benimser ve bütün öbür büyüklükleri ona göre ölçeriz. Ortak doğa, daha açık bir deyişle, bütün boyutların kendisine göre ölçülebileceği belirli büyüklüktür. (Ancak, bir açıyla bir doğruyu aynı ortak doğayla ölçebileceğimiz düşünülemez). **«Soru içinde daha önce ortak doğa belirlenmemişse, ya daha önce verilmiş büyüklüklerden birini ya da bir başkasını alacağız ve bu hepsi için ortak ölçü olacak; onunla biz, aralarında karşılaştırılmaları söz konusu olan uç terimlerde (89) bulunan birçok boyutu anlayacağız.»** (90).

Descartes, aralarında karşılaştırılabilecek iki

(87) **RDE, 179-180.**

(88) **RDE, 180.**

(89) **Uç terim deyimi, karşılaştırılacak boyutları anlatıyor; bu deyim skolastikten aktarmadır. Bilindiği gibi, tasımda uç terimler, orta terim aracılığıyla birbirleriyle çıkarımsal ilişkilere girerler. Burada Descartes'ın görüşle skolastik görüş arasında bir benzerlik vardır: ölçülebilir boyutlar uç terim, birim de, yani ölçen de orta terim olarak düşünülmektedir.**

(90) **RDE, 180.**

tür şey belirler: çokluk ve büyüklük. Soruların biçimlere indirgenmesinde çoklukların sunumu için bir sayı biçimleyen üçgensel noktalamaları ya da bağlantıların (örneğin göbekbağının) gösterilmesine yarayan ağacı; büyüklüğün sunumu için de sürekli ve bölünmez olarak nitelediği üçgen, kare gibi biçimleri salık verir. Çünkü Descartes, şeylerin bütün ilişkilerini iki bölümde toplar: bu ilişkiler ya bir düzende ya da bir ölçüde gösterirler kendilerini. Düzen geometrinin alanıdır, ölçü aritmetiğin alanı. Bir düzende kendini gösteren ya da bir düzene indirgenmiş bilgilerde uç terimler diyebileceğimiz ögeler arasındaki ilişkileri doğrudan doğruya kavrarız, oysa ölçüde iki öge arasındaki ilişkiyi kavrayabilmemiz için bir ortak terim gereklidir. İlişkilerin araçsız ya da aracısız olarak (doğrudan doğruya) kavrandığı bir alan olmakla, geometrinin alanı bilimin bel kemiği sayılabilir. Bir başka deyişle, evrensel matematiği oluşturan aritmetik ve geometri, ikisi de, ilişkilerinin niceliksel olarak belirlendiği alanlar olmakla önemlidir ama, geometri aritmetikten daha önemli sayılır, çünkü geometride ilişkiler aritmetiktekinin tersine, bir aracıya gereksinme göstermeden kavranabilmektedir. **«Sonunda, A ile B arasında düzenin ne olduğunu şurada bu iki uç terimden başka bir terim belirlemeden anlıyorum; iki ile üç arasındaki ilişkiyi hiç değilse bu üçüncü terim yani birinin ve öbürünün ortak ölçüsü olan bir ölçüt olmadan anlayamıyorum.»** (91). Demek ki geometri, bütün güçlüklerin indirgenebileceği, indirgenebilmesi gereken son alandır. Bilimsel çalışmanın özü de, bütün soruları sonunda geometrik biçimlere indir-

(91-92) RDE, 182.

geyebilmektir. **«Gene bilmeli ki, sürekli büyüklükler eldeki bir birim aracılığıyla bazen tüm olarak, hemen hemen her zaman da parçalı olarak bir çokluğa indirgenebilir; birimlerin çokluğu bir düzene göre koyabilir kendini, bu da ölçünün bilinmesiyle ilgili zorluğun yalnızca düzen belirlemesine bağlı olarak ortadan kalkmasıdır; yöntemin en büyük yardımı bu ilerlemededir.»** (92). Sonuç olarak diyebiliriz ki, aritmetik sorular geometrik sorulara, geometrik sorular aritmetik sorulara indirgenebilirler; öbür sorular da bu iki alanın sorularına indirgenerek açık kılınır. Ancak, son indirgeme yeri, her şeyin aritmetikte olduğundan daha da açık ve seçik göründüğü geometri alanıdır, **«... onlar (geometrik biçimler) üstüne açılır bütün öbür cinsten her soru.»** (93).

Descartes, şeylerin birçok boyutu olduğunu söylemişti. Bu boyutlar içinde en çok işimize yarayan (indirgeme bakımından, bilimsel araştırma bakımından) uzunluktur. Geometri alanına indirgemenin belli başlı anlamı, bir güçlüğü uzunluklara indirgeyerek görmedir. **«... sürekli büyüklüğün boyutlarından hiçbiri uzunluk kadar kolay kavratamaz kendini.»** (94). Öyleyse, biz bir soruyu bir biçime indirgerken, onu problemde söz konusu olan uzunluklarla belirtilmiş geometrik biçimlere götürüyoruz. Descartes XV. kuralında şöyle der: **«Çok zaman bu biçimleri çizmek ve onları dış duyulara sunmak düşüncemizin dikkat durumunda kolayca tutulması için yararlıdır.»** (95). Bu kuralı XVI. kural bütünler: **«Zihnin doğrudan doğruya dikkatini çekmeyen bir şey için sonuca varmanın zorunluluğu içinde, o şe-**

(93-94) RDE, 183.
(95) RDE, 184.

yi tam biçimlerle belirtmekten çok, küçük işaretlerle belirlemek doğru olur.» (96). Bu da ögelerin adlandırılması, bir başka deyişle simgeleştirilmesi demektir ki, sorunun formüle indirgenmesi, aritmetiğe götürülmesi anlamına gelir. Bu, yöntemin tutumluluk ilkesine uyar bir davranıştır. **«Daha kolaylık olsun diye, a, b, c gibi harfleri bilinen büyükler için kullanacağız; A, B, C gibi harfleri bilinmeyenler için; onların önlerine genellikle 1, 2, 3, 4 gibi sayıları getireceğiz, çokluklarını göstermek için (...), örneğin 2 a3 yazıyorsam, a harfiyle belirlenen büyüklükten üç ilişki içeren iki tane demektir. Bu sistemle yalnızca büyük ölçüde sözcük kullanmama tutumluluğunu göstermiş olmayacağız, aynı zamanda, daha önemlisi, zorluğun terimlerini en arı ve en soyuk biçimde görünür kılacağız.»** (97).

Biz bu bölümde yöntem konusuyla ilgili olarak soruların aritmetik ve geometrik biçimlerle ortaya konuşunu gördük. Her soru, Descartes'a göre, aritmetik soruya ya da daha çok geometrik soruya indirgenmelidir. Bu indirgeme, sorunun açık ve seçik olarak görünebilmesi için girişilen bir somutlaştırma çabasından başka bir şey değildir. Böylece ögeler daha belirgin olarak görünür ve böylece biz bir bilinenle bir bilinmeyen ilişkisini daha kolaylıkla ortaya koyabiliriz. «... **bir sorunun bilinmeyen terimiyle bilinen terimleri arasında bir bağımlılık vardır, öyle ki birinciler tümüyle ikinciler tarafından belirlenmişlerdir.»** (98). Bu bağımlılık geometrik indirgemede doğ-

(96) RDE, 185.
(97) RDE, 186.
(98) RDE, 193.

rudan doğruya görünür, aritmetik için orta terim gereklidir. Bu yüzden geometri, ilişkilerin aracısız görünmesi bakımından, aritmetikten daha önemli bir alandır. Bütün çaba, burada, önceden verilmiş ya da sonradan belirlenmiş bir birime göre ölçerek karşılaştırma çabasıdır. Bu çaba içinde bütün araştırma, dört işlemle, toplama, çıkarma, çarpma ve bölmeyle yapılır (99).

(99) RDE, 194.

SONUÇ

Çalışmamızın birinci bölümünü kuran dört alt bölümde, öznenin nesneye yönelişini belirleyen yöntem anlayışını Descartes'a göre ayrıntılarıyla incelemeye çalıştık. Bu incelemeden ortaya çıkan temel bilgi, insan zihninin bilgi edinmede basitten bileşiğe doğru bir yol izelemesi gerektiği, bir bileşik durumu kavrayabilmek için onu ögelerine ayırma ve basit ögeleri çıkış noktası alma zorunluluğu, ayrıca bu işlemleri yaparken aşırı dikkat gösterme kaçınılmazlığı olarak özetlenebilir. Descartes bu özetlemeyi şöyle yapar: **«Yöntemin dört ana kuralı: 1. Doğruluğu apaçık bilinmeyen hiçbir şeyi doğru diye almamak, 2. Güçlüklerin her birini olabildiği kadar ve iyi çözülebilecek uygunlukta parçalara bölmek, 3. Düşüncemi düzenle en basit ve tanınması en kolay nesnelerden başlayarak ve doğal olarak birbirinden önce gelmeyenler arasında bir düzen var sayarak yavaş yavaş ya da derece derece yükseltip en bileşiklerin bilgisine doğru yönelmek, 4. Hiçbir şeyi dışarıda bırakmadığıma güvenebilecek ölçüde her yerde bütünlüklü saymalar ve genel gözden geçirmeler yapmak.»** (100).

(100) DM, 586-587.

İKİNCİ BÖLÜM

Özne ve Nesne Kavrayışının Temellerine Doğru

Kişi, doğruyu incelemek için, yaşamında bir kere her şeyden şüphe etmelidir.

Descartes

Bilgi teorisi söz konusu olunca, hem öznenin **(sujet)** nesneye **(objet)** yöntemli yönelişi, hem de öznenin ve nesnenin yapıları ve karşılıklı konumları söz konusu olur. Özne ve nesne kavramları her felsefe anlayışında değişik anlamlar ve özellikler gösterirler ama, değişmeyen yanları öznenin bilgi edinen, nesnenin bilgi edinilen oluşudur. Özne ve nesne üstüne çeşitli tanımlamalar yapılabilir, yapılmaktadır. Bu kavramları çeşitli bilgi anlayışları içinde görmek gerekir; o zaman tanımlamaların sınırlarını aşan birçok değişik özellikle karşılaşırız. Nitekim, örneğin Aristoteleste de, Descartes'da da özne kavrayan ve nesne kavranandır ama, iki anlayışın özne ve nesne kavrayışları arasında büyük ayrılıklar vardır. Gene de, konuya girerken, özne ve nesne kavramlarının tanımlarını görmeye çalışmak yararlı olacak: **«Özne, tanıyan zihindir, tanınan nesneye karşılık.»** (101). **«Nesne, kendini görme duyusuna sunan bir şey. —Çok özel anlamda, nesne, düşüncemizin içeriğidir ve düşünen özneye karşılık olur.»** (102). **«Özne, (...) tanınan şeye karşılık**

(99) RDE, 194.

(100) DM, 586-587.

(101) Didier, J.: Distionnaire de la philosophie, 291; 102, 207.

olan tanıyan şey.» (103). **«Nesne, düşünen varlığa, özneye karşılık olan düşünülmüş şey.»** (104).

Descartes, özne ve nesne kavramlarına eğilmeden önce, daha **Règles pour la direction de l'esprit**'de şöyle diyordu: **«Şeylerin bilgisiyle ilgili olarak göz önünde bulundurulacak iki nokta var: tanıyan biz ve tanınan şeylerin kendisi. Bizde, bu konuda kullanabileceğimiz dört yeti** (faculté) **var: anlık, imgelem, duyular, bellek. Anlık, gerçekten, doğruyu tek başına algılama gücüne sahip; bununla birlikte imgelemden, duyulardan ve bellekten yardım görmeli (..). Şeyler yönünden üç noktayı incelemek yeter: ilkin, kendini başlıbaşına sunan şey; sonra, bir şeyin bir şeyden giderek kendini tanıtabileceği durum; en sonunda da, her bilgiden apaçık olarak tümdengelim yoluyla neyin çıkarılabildiği.»** (105).

Descartes'a göre, felsefenin temeli araştırılmadan, bu araştırma içinde kavrayan öznenin yapısı, yetenekleri, özellikleri, ayrıca kavranan nesnenin ne olduğu, nasıl kavranabildiği, şeylerde neyin kavranabildiği... gibi birçok soruya karşılık bulunmadan bilgi peşine düşmek yanlışa yönelmektir. Ve böyle bir araştırma içinde sorulabilecek ilk soru şu olabilir: ben neyim ve neyi bilebilirim, ne ölçüde bilebilirim? Bir bilgi üreticisi olmadan, kendimizdeki bilgi edinebilme yetilerini eleştirmek, gözden geçirmek, en kullanışlı duruma getirmek, ondan sonra nesneler alanında bilgi derlemeye çıkmak gerekmektedir. **«Tam tersi, hiçbir şey bana, bu soruları insan aklı çözebilir mi diye sormadan, doğanın gizleri-**

(103) Distionnaire des philosophes, 369; 104, 353.
(105) RDE, 135.

ni, bizim aşağı bölgelerimiz üstüne göklerin etkisini, geleceğin önyazgısını gelişigüzel tartışmak kadar saçma gelmiyor. Bilincinde olduğumuz bu zihnin sınırlarını çizme çabasını çok çetin ya da çok zor diye düşünmek gerekmiyor, madem ki çoklukla biz bizim dışımızda bulunan ve bize baştanbaşa yabancı olan bir şey üstüne yargı vermekten kaçınmıyoruz. Nesnelerin nasıl olup da zihnimizin araştırmasına birer birer başeğdiklerini anlamak için, evrenimizde içerilmiş bulunan bütün nesneleri düşünceyle kucaklamak istemek de sonu olmayan bir çaba değil; çünkü, daha önce incelediğimiz sayma yolu yardımıyla belirli sınırlar içine koyulamayacak kadar çok sayıda ve yaygın hiçbir şey yoktur. Ortaya konmuş bir problemde bu yolu denemek için ilkin bu yola bağlanan her şeyi ikiye bölüyoruz; önce onu hem bilgiye yetenekli olan bizle, hem de bilginin nesnesi olabilen şeylerle ilişki içine koymak gerek; bu iki noktayı ayrı ayrı tartışacağız. —Gerçekte, bizde bilime yetenekli olan şeyin anlık olduğunu biliyoruz; ama, işe karıştığını ya da engel olduğunu benimsediğimiz üç yeti daha var: imgelem, duyular ve bellek. Kendimizi korumak için bu yetilerin bizi hangi düzende yanılttığını görmek gerekir (...). —Daha sonra da, anlıkla benimsenir oldukları ölçüde ancak ele alınası olan şeylerin kendisine yönelmek gerekiyor; o anlamda ki, biz onları mutlak basit doğalı, karmaşık ya da bileşik doğalı diye ayırıyoruz.» (106).

Descartes, özne ve nesne kavramlarını temellendirmekte, kendinden öncekilerden apayrı bir yol tutacaktır. Öznenin ne olduğunu, nesnenin

(106) RDE, 120-122.

ne olduğunu bulup uzun uzun anlatmak yerine, ilkin bu kavramlara temel olabileeck, bütün felsefenin, bütün insan düşüncesinin dayanacağı bir şüphe götürmez ilk ilke **(principe)** arayacaktır. Öyle bir şey bulalım ki, kesin, aydınlık, seçik ve mutlak olsun, hem de kuracağımız bütün felsefenin temeli olabilsin.

Descartes'ın, metafizik temellendirmelere yönelmeden önce, kendinden önceki felsefe anlayışlarıyla, özellikle de skolastik düşünceyle ve ona kaynak olan Aristoteles'cilikle kesin bir hesaplaşmaya girdiğini biliyoruz. Bu çaba, Descartes'ta ilkin bütün bilgileri atmak ya da şüpheyle karşılamak, daha sonra bilen ben'i özyapısıyla ve yetenekleriyle ele geçirmek, bu bilgi sağlayıcı temeli ortaya koyduktan sonra da bilgi derlenen alanın incelenmesine ve bilginin nasıl elde edildiğine yönelmek olarak özetlenebilir. Descartes kendinden öncekilerin bilgilerini de, bilgi yöntemlerini de istemiyor, yeni bir bilgi yöntemiyle ve yeni bir bilgi anlayışıyla ortaya konabilecek yeni bilgilerin peşine düşüyordu. Öyleyse Descartes'ın ilk çabası, bilgiyi kendisine göre ortaya kaymadan önce, kendinden öncekilerin koyduğu bilgilerden yıkanmak olacaktır. Skolastik öğrenim görmüş olan Descartes, ancak bu arınmadan sonra bilgiye tönelecektir. Bu arınma çabası ona aynı zamanda bütün bir felsefeyi dayayabileceği temel ilkeyi de kazandıracaktır.

Descartes'a göre insan akıllı bir yaratıktır. O, insanı, Aristoteles'in yaptığı gibi akıllı bir hayvan diye tanımlamak istemez, akıllı bir yaratık olarak tanımlar. Akıl, insanı hayvandan ayıran yetenektir. Descartes'a göre yargıgücü, yani akıl, ya da onun deyişiyle **«le bon sens»** dünya-

mızın en iyi paylaştırılmış şeyidir. Belki bu dünyada insanlar her şeyi eşit olarak paylaşmamışlardır ama, akıl denen şeyi eşit olarak paylaşmışlardır. Yargıgücü ya da akıl dediğimiz şey, yani iyi yargılama ve doğruyu yanlıştan ayırabilme yetisi, bütün insanlarda doğal olarak eşittir, yani her insan doğruyu yanlıştan ayırabilme yeteneğine doğuştan sahiptir. Sahiptir de, ne diye bir yığın yanlış görüş konur ortaya hep, bir yanda doğru görüşler ortaya konurken? Bu nereden geliyor? Sorunun cevabı kolaydır: bize doğuştan verilmiş olan aklımızı iyi kullanmamızdan geliyor (108). Birçok değişik görüşle karşılaşıyoruz, bu görüşlerden bazıları birbirlerini çeliyor, bazıları birbirinden apayrı kalıyor. Tek şey üstüne ortaya konan birçok yargıdan hiçbirinin birbirine benzemediğini gördüğümüz oluyor. Yoksa, bu doğuştan bize verilen bu aklın, her birimizde eşit de olsa değişik nitelikli olmasından gelmesin? Değil. Akıl denen yeti, Descartes'ta, her kişi için bir ve aynı şeydir. Apayrı görüşlerin ortaya çıkmasının nedeni, aklımızı iyi yönetememizdir, çok zaman çok değişik ve gelişigüzel düşünme yolları kullanmamızdır, düşünürken aynı şeyleri göz önüne almamızdır, en önemlisi de uzun araştırmalar yapmadan çalakalem bilgi türetmemizdir. Böylece ortaya çeşitli görüşlerden kurulu bir düşünce karmaşası çıkıyor (109). Önemli olan akıl sahibi olmak değil, aklımızı iyi kullanabilmek. Akılla yaratılmış olmak yetseydi, her kişi çaba göstermeden doğru yargılar ortaya koyacaktı. Önemli olan aklımızı iyi kullanmamız, iyi uy-

(107-108-109-110-111) DM, 568.

gulamamızdır ama, bu iş de kendiliğinden olmaz. Aklımızı bilgi için yetiştirmemiz, inceltmemiz gerekiyor. Yani aklımızı eğitmek zorundayız. İyi düşünebilme yolunda kaçınacağımız şey, bir çırpıda çalakalem bilgiler türetmemiz, bir doğruya birdenbire vardığımızı sanmamızdır. Düşünce alanında acelecilikten uzaklaşmamız gerekiyor. Önemli olan, bilgi peşinde yavaş yürümek, her adımda dikkatli olmak, aceleciliğin getireceği yanılgılara düşmekten kaçınmaktır. **«Çok yavaş yürüyenler çok daha ileriye giderler.»** (110) diyor Descartes. **«Kendi payıma, zihnimin her kişininkinden daha eksiksiz olduğuna hiçbir zaman inanmadım; ama her zaman düşüncemin çevik, imgelemimin katışıksız ve seçik, belleğimin geniş ve hazır olmasını istedim başkalarınınki kadar.»** (111).

Descartes, zihnini geliştirdiğini, daha doğrusu geliştirmeye çalıştığını anlatır. Geliştirilmiş bir zihin, kesin bir kavramagücü olarak, elbetteki çalıştırılmamış bir zihne göre çok daha iyi yargılayabilecek, bilgiye çok daha yatkın olacaktır. Ancak, insanın zihnini geliştirdiğine inanması, belli bir çalışmadan sonra artık zihnini geliştirdiğini söyleyerek bilgi peşine düşmesi yetecek mi? Ne kadar geliştirilmiş, inceltilmiş, keskinleştirilmiş bir kavramagücüne sahip olursam olayım, herhangi bir şey üstüne verdiğim yargının kesin olduğunu söyleyebilecek bir dayanağa sahip olmayacağım. **«Bununla birlikte, aldanıyor olabilirim.»** (112). Ne yapmam gerekiyor öyleyse?

(112) DM, 570.

Zihnimi geliştirdiğime inanmaktan öte daha kesin bir temele yönelmem, bu temeli bulmam gerekiyor. Eğer böylesine kesin bir temel bulamazsam, bilgilerim doğru bile olsalar, ben onların doğruluğuna kendimi ve başkalarını inandırabilecek ölçüye sahip olmadığım için doğrulukları işime yaramayacak. Sağlam temeller arama konusunda Descartes'ı çağı büyük ölçüde etkilemiştir. Yaşadığı çağ, önceki çağlarda olduğundan daha büyük gelişimler gösteren bir çağdır. **«Bu, öbürlerini yargılamam ve daha önce inandıkları öğretilerden** (doctrine) **hiçbirinin dünyada olamıyacağını düşünmem konusunda özgürlüğümü veriyordu bana.»** (113). Descartes'ın çağı, yeniliğe doğru hızla açılan bir çağdır ve bir önceki çağın ve daha önceki çağların kalıtımını **(héritage)** elinde tutar. Yeniçağ, bu kalıtımın sallantılı bilgilerini attıkça yeni bir çağ olacaktır. Her alanda sallantılı bilgiler vardır, felsefede de: **«... o (felsefe), yüzyıllardan beri yaşamış kafalarca işlendi, bununla birlikte onda tartışılamayan, yani şüpheli olmayan hiçbir şey yok.»** (114). Evet bu durumda bütün bilgilerimizi, bütün bilgi edinme çabamızı dayayabileceğimiz bir sağlam temel gerekiyor. Bu sağlam temeli ya da üstüne düşüncemizi temellendirebileceğimiz bu ilk ilkeyi bulmadan, hiçbir yeni görüş ortaya koyamayız, ortaya koyduğumuz görüşlerden güvenli olamayız. Bu böyle olunca da, Yeniçağ'ın bir Ortaçağ'dan ne ayırımı olacaktır? Descartes, böyle bir temeli bulabilmek yolunda, varolan bütün alanlarda incelemeler yapar, bütün bilgileri gözden geçirir, ama gördüğü bütün bilgiler üstüne şüpheye dü-

(113) DM, 572.
(114) DM, 576.

şer. Şüphelenmek zorunludur bu durumda. Öyle ya, bir yargı ileri sürdüğüm zaman onun doğru olduğunu neye göre söyleyebileceğim?

Yapılacak ilk iş, Descartes'a göre, dış dünyaya açılmak orada sürekli deneyler yapmaktır Ancak bu dış dünyaya açılmayı olgubilimde **(phénoménologie)**, örneğin Merleau - Ponty'de gördüğümüz, varoluşun alanında sürekli deneylerle bilgiye yükselme kavrayışıyla karıştırmayalım. Descartes için önemli olan, kendisine bu kesin temeli, ilk ilkeyi verebilecek yolu sürekli olarak her yerde arayıp sonunda onu bulabilmektir. Bu ilk ilke, bu sağlam temel bir kere bulununca, felsefeyi temellendirmek zor olmayacaktır, daha doğrusu ortaya konacak felsefenin temeli bulunmuş olacaktır. **«Bu yüzden, yaşım öncülerimle olan bağlarımdan kopmama elverince, bilimleri** (lettres) **incelemeyi tümüyle bıraktım. Ve kendimde ya da dünyanın koca kitabında bulunabilecek bilimin dışında bir bilim aramaktan vazgeçerek, gençliğimin kalanını yolculukta, saraylar ve ordular görmekte, yapıları ve koşulları değişik insanlar tanımakta, çok çeşitli deneyler yapmakta, alınyazımın bana verdiği raslantılara girmekte ve her yerde kendini gösteren şeyler üstüne bir iki yarar sağlamak için kafa yormakta kullandım.»** (115). Temeli bulmak bir yana, aklı geliştirebilmek için, bir odaya kapanıp kurgulara dalmak değil, dış dünyaya açılmak, yeni ve değişik şeyler, durumlar, insanlar tanımak gerekir. Dünyaya açılma çabası, neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilebilmek, doğruyu yanlıştan ayırabilme yeteneğine kavuşabilmek içindir. Des-

(115) DM, 576-577.

cartes, eylemlerini düzenleyebilmek ve yaşamında güvenle yürüyebilmek için doğruyu yanlıştan ayırabilme konusunda büyük bir isteğe sahip olduğunu söyler. Bu da felsefesinin yararcı yanını ortaya koyar (116). **«Böylece dünya kitabında incelemeler yapmaya ve birkaç deney elde etmeye çalışmaya yıllarımı harcadıktan sonra, bir gün, kendimde incelemek ve izlemek zorunda olduğum yolları seçmek için zihnimin bütün güçlerini kullanmam gerektiği sonucuna vardım.»** (117). **«Ama yalnız başına ve karanlıkta yürüyen biri gibi yavaş gitmeye ve her şeyde çok dikkatli olmaya karar verdim, öyle ki pek yavaş ilerleyebildiğim zaman hiç değilse düşmemeye çalışacaktım.»** (118).

Descartes'ın girdiği bu arama dönemi, aynı zamanda bir şüpheye düşme dönemidir. Ancak, Descartes'cı şüpheyi, her doğruyu yadsımaya yatkın bir şüphe diye almak yanlış olur. Şüphe, onda, doğruyu bulabilme adına, bilgilerin yanlış olabileceğini düşünmekten ve doğrunun temelini bulmak için bütün bilgileri yalnızca bu temeli bulana kadar yok saymaktan başka bir şey değildir. Descartes'ı gerçek şüphecilerle karıştırmak yanlış olur. İsa'dan önce yaşamış olan Pyrrhon'un (365-275) başlattığı şüphecilik, felsefe alanında bir çöküntünün belirtisidir. Bu şüphecilik kesinlikleri öznel bir olgu olarak düşünüyor, nesnel yargının olabileceğini kabul etmiyordu. Kesin doğru diye bir şey olamazdı bu şüpheciliğe göre. Oysa Descartes, böyle bir anlayışın tam tersi bir anlayışı koyabilme çabasındaydı. **«... her konuda,**

(116) DM, 577.
(117) DM, 578.
(118) DM, 584.

düşünceyi şüpheli kılan ve bize yanılma fırsatı veren her şey üstüne düşünerek zihnimi daha önce daldığı bütün yanlışlardan söküp alıyordum. Şüphelenmek için şüphelenen ve her zaman çözüme varmamayı isteyen şüphecileri taklit etmedim; tersine bütün tasarım güven kazanmama ve kayayla kili bulmak için yumuşak toprağı ve kumu atmama yöneliyordu.» (119).

Descartes sürekli olarak şüphelenir, her şeyden, bütün öğretilerden; doğru ve yanlış bildiği ne varsa tümünden. **«Epeyce önce gördüm ki, yaşamamın ilk yıllarından beri birçok yanlış görüşü doğru diye benimsemişim.»** (120), **«... doğuşumdan bugüne benimsediğim görüşleri yaşamımda bir kere ciddî olarak ele alınam ve yeni baştan temelden başlamam gerekiyordu, bilimlerde sağlam ve sallantısız bir şeyler ortaya koymak istiyorsam.»** (121). Bu yüzden Descartes, bütün eski bilgilerini atmaya yöneliyor. Bu bilgilerin tümü yanlış olmasa da, onları teker teker ele alıp ayıklamak yerine toptan yok sayacaktır. İşi temelden alması gerekir. Her bilgiyi teker teker incelemek hem bitirilemeyecek, sonu alınamayacak bir çaba olur, hem de işi kökten çözümlemeden, onları yargılayabilecek temel ölçüye sahip olmadan bir doğru-yanlış ayırımı yapmak sonuç vermez. Descartes'a göre bu edinilmiş bilgiler yapısını temelden yıkmak gerekir. Bu bilgilerin içinde bize öğretilen yanlış bilgiler kadar, aklımızı iyi yönetemediğimiz çocukluk ve gençlik zamanlarında daha çok duyular aracılığıyla gelişigüzel elde ettiğimiz bilgiler de vardır. Bu bilgiler içinde doğru bilgiler de olabilir. İyisi mi sonsuz bir ayıklama

(119) DM, 599.
(120-121) MPH, 404.

işine girmektense, işi kökten çözümlemek doğru olur. Binayı tepeden temele doğru yıkmak gerekmez, temeli yıktınız mı bina tüm çökecektir. Bunun için, eski bilgilerine değil, eski bilgilerin dayandığı temel ilkelere saldırmaktadır Descartes. Aradığı sağlam temeli bulamaz bir türlü. Şüphelenir her şeyden; şüphe uyandırmayacak sağlamlıkta, kesinlikte hiçbir şey bulamaz. Neredeyse kesin bir umutsuzluk başlayacaktır. Demek ki her şey yanlış, tutunabileceği bir temel doğru, bir temel kesinlik yok. **«Hemen ardından, ben böylece her şeyin yanlış olduğunu düşünmek isterken, düşünen ben'in zorulun olarak herhangi bir şey olması gerektiğine dikkat ettim. Bu** düşünüyorum öyleyse varım (cogito ergo sum, je pense donc je suis) **doğrusunun şüphecilerin en garip sanılarının tümünden çok daha sağlam ve güvenilir olduğunu görerek, onu, aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak şüphesizce benimseyebileceğim yargısına vardım. —Daha sonra, ne olduğumu dikkatle inceleyerek ve bedenim olmadığını, bulunduğum bir yer olmadığını düşünebildiğimi görerek, tam tersine, başka şeylerin doğruluğundan kuşkulanabilişimden, çok açık ve çok kesin olarak varolduğum sonucu çıktığını görerek (...) anladım ki ben özü ya da doğası düşünmekten başka bir şey olmayan ve hiçbir maddesel şeye bağlanmayan bir töz'üm** (substance).» (122).

Görüldüğü gibi Descartes, başlangıçta, kendinden önceki düşüncenin ortaya koyduğu bilgileri yok sayar, aklının iyi yönetilmediği ya da aklını iyi yönetemediği çocukluk ve gençlik döneminin bilgilerini yok sayar, bunların tümünden

(122) DM, 603-604.

şüpheye düşer, ama sonunda, varolduğundan şüpheye düşemeyeceği bu şüphelenen **ben**'i bulur. Her şeyden şüphelenebilecektir ama, **ben**'in varoluşundan şüphelenemeyecektir. Bu ilke Descartes'cı metafiziğin ilk ilkesi olacaktır. Bu ilke, çok açık ve çok seçik olarak kavratıyor kendisini bana, bir başka deyişle, varolduğumu apaçık olarak görüyorum. O kendisini doğrudan doğruya sunuyor bana, hiçbir şeyin yardımı olmadan, aracılığı olmadan. Bu ilkeye varmakla Descartes, kendi deyişiyle, bir meydan savaşı kazanmıştır (123).

Şimdi Descartes'ın **düşünüyorum, öyleyse varım** ilkesine varana kadar izlediği yöntemli şüphelenme yolunu gözden geçirelim. Ben, dünyada yaşayan bir kişi olarak, bilgilerimi nereden alıyorum? İleride daha ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, bilgilerimin çoğunu duyular aracılığıyla ediniyorum. Ama, duyular yanıltıyor. Yakınımda koskocaman duran bir gemi uzağımda ufacık görünüyor. Birinin sesini bir başkasının sesine benzetebiliyorum. **«Bugüne kadar doğru ve güvenli diye benimsediğim her şeyi duyulardan ya da kulaktan öğrendim.»** (124). Evet, duyular aldatıyor beni. Üstelik, uykuda gördüğümüz şeyler, uyanıkken gördüklerimize çok benziyor. Ama uykuda görünen şeylerin gerçekte varolan şeyler olduğunu söyliyebiliyor muyum? Uyanıkken gördüğüm şeyler de varolmayabilir, ben onları var-

(123) Descartes: «Doğruyu bilme yolunda uğraşımızı engelleyen bütün güçlükleri ve yanılmaları yenmek tam tamına bir meydan savaşı kazanmaktır, az da olsa genel ve önemli bir konuyla ilgili bazı yanlış görüşleri benimsemek bir meydan savaşı kaybetmektir.» DM, 639.

(124) MPH, 405.

mış gibi algılayabilirim. Acaba, Tanrı'nın beni yanıltmakta, daha öteye giderek beni aldatmakta, kandırmakta olduğunu söyleyebilir miyim? Gerçek bir Tanrı aldatmaz, beni aldatsa aldatsa kötü bir ruh **(malin génie)** aldatabilir. Tanrı da böyle bir aldatıcı olamaz. Tanrı tam güçlüdür. Beni yaratan ne kadar az güçlü olursa, benim yanılma şansım o kadar artar. Güçlü olduğu kadar da oyuncu ve aldatıcı bir Tanrı yanlışa götürürdü beni. Bu da Tanrı kavrayışına ters düşer. Bununla birlikte, gördüğüm her şeyin yalan olabileceğini düşünmekten alıkoyamıyorum kendimi. Gördüğüm her şeyin yalan olduğunu düşünsem hiçbir şey yapamayacağım, düşlerinde özgürlük tasarlayan köle gibi. Descartes bu düşünceler arasında açmazda gibidir. **«Dünkü düşüncelerim zihnimi öylesine şüpheyle doldurdu ki, bundan böyle onları unutmak elimde değil. Bununla birlikte, onları nasıl çözebileceğimi bilemiyorum; birden derin bir suya düşmüş gibiyim, öylesine şaşkınım, ne ayağımı yere basabiliyorum, ne de yüzebiliyorum yukarıda kalabilmek için. Zorlayacağım kendimi gene de, ve dün girdiğim yolu izleyeceğim, içinde en küçük kuşkuyu gördüğüm her şeyden uzaklaşarak, bu yolun kesinlikle yanlış olduğunu bilsem de hep bu yolda yürüyeceğim kesin bir şey bulana kadar, ya da bu dünyada kesin bir şey olmadığını öğrenene kadar.»** (125). **«Gördüğüm her şeyi yalan sayayım; (...) hiçbir duyunun olmadığını düşüneyim; beden, biçim, uzam, hareket ve yerin zihnimin uydurmalarından başka bir şey olmadığına inanayım. Öyleyse, doğru diye umulacak olan ne?»**

(125) MPH, 414.

(126). Kesin bir şey yok. Öyleyse, kim veriyor bu bilgileri bana? Tanrı mı ya da bir başka güç mü? Bu da zorunlu değil. Belki de benim yeteneklerim yetiyor onları uydurmaya. Öyleyse? **«Ben öyleyse herhangi bir şey değil miyim? Evet ama, daha önce hiçbir duyuya ve bedene sahip olmadığımı söyledim. (...) bedenden ve duyulardan öylesine ayrı mıyım, onlarsız nasıl olabilirim? Ama daha önce dünyada hiçbir şeyin olmadığına, hiçbir gök, toprak, ruh, beden olmadığına inandım; öyleyse, varolmadığıma da inandım mı? İnanmadım elbet, şüphesiz vardım eğer bazı şeylere inandıysam ya da bazı şeyleri düşündüysem. Ancak, ne olduğunu bilemediğim çok güçlü, çok hileci bir güç var bütün oyunculuğunu beni sürekli olarak aldatmakta kullanan. Beni aldatsa da, varolduğum konusunda kuşku yok, ne kadar iseterse o kadar aldatsın beni, ben herhangi bir şey olduğumu düşündükten sonra beni hiçbir zaman bir hiç yapamayacak. Öyle ki, iyice düşündükten sonra bunları, dikkatle her şeyi inceledikten sonra sonuca varmak ve şu önermeyi sallantısız diye benimsemek gerekir:** düşünüyorum, öyleyse varım.» (127).

Geriye bu ben'in ne olduğunu araştırmak kalıyor, sonra da kavranan nesnenin ne olduğunu araştırmak. Ancak bu araştırmaya girmeden önce ruh ve bedenin, daha genel anlamda ruh ve cismin birbirinden ayrılmış olduğunu görmemiz gerekir. Descartesı'n **L'homme** adlı çalışması bilgi teorisinin temellendirilişinde bir ön çalışma niteliğindedir. Onda fizyolojik incelemelerin yanı sıra, bir beden ve ruh ayırımı düşüncesinden son-

(126-127) MPH, 415.

ra bedenle ruhun birbirleriyle nasıl ilişki kurabileceği üstüne araştırmalar vardır. Ruh nasıl dış duyum alır, bedenle ruh nerede ilişki kurarlar gibi sorular bu kitabın temel kaygısını ortaya koyar. Descartes'a göre beden ve ruh daha genel anlamda ruh ve cisim ya da ruh ve madde ayrı şeylerdir. Doğaları çok ayrı iki tözdür ruh ve beden. Beden mekanik işleyişli bir yapıdır, bir makine de diyebiliriz ona. Ruh bedene göre neredir? Bu soru bugünkü anlayışımızla karşılığı hiç değilse kolay verilemeyen bir soru da olsa, Descartes için bu sorunun karşılığı kesindir: akıllı ruh bu bedende olunca onun belli başlı yeri de beyin olacaktır (128). Ancak, bu soruyu derinliğine tartışmak gerekmiyor. Descartes için de onun bilgi teorisini burada inceleme konusu yapan bizim için de böyle bir sorunun önemi oldukça sınırlıdır. Yalnızca, insanın ruhsal tözle maddesel tözden yapılma olduğunu, bu iki töz birbirinden ayrı olmakla birlikte ikisinin de birbirine kavuşan, birbiriyle ilişkili olan şeyler olduklarını bilmemiz yetecektir. Descartes'ın, **«Size diyeceğim ki, Tanrı bu makineye akıllı bir ruh verince, ona belli başlı yerini beyinde verecektir.»** (129) deyişiyle yetinmek gerekiyor. İleride ruhun ve bedenin ne olduğunu incelerken, daha genel olarak da ruhun ve maddenin ne olduğunu incelerken bu ayırımı daha ayrıntılı olarak ortaya koyacağız. Peki iyi ruhla beden bütün bir beyinde mi kavuşuyor birbirine? Hayır. Descartes için kavuşma yeri kozalaksı bez'dir **(glande pinéale)**. Soruyu, bu kavuşma yeri neden bir başka yer değildir de kozalaksı bez'dir gibilerden tar-

(128) TH, 391.
(129) TH, 406-407.

tışmak gerekmiyor. Ruhun bedenle nasıl ilişki kurabildiği sorusu Descartes'ın fizyolojik araştırmaları içinde karşılık bulur. Ruhla beden arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar Descartes: **«Beyne kadar dalan kanın parçaları beyin maddesini beslemeye ve sağlamaya değil yalnız, aynı zamanda beyinde «can ruhları»** (spiritus animales, esprits animaux) **denen bir çeşit çok ince bir rüzgâr ya da canlı ve arı bir alev üretmeye yararlar. Çünkü, bilmeli ki, onları yürekten getiren damarlar bir dallar sonsuzluğuna böləndükten, beyin çukurlarının dibine halı gibi serilen küçük dokuları oluşturduktan sonra beyin maddesinin aşağı yukarı ortasında ve çukurlukların 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.» (130)**. Demek ki kan yürekten çıkıp damarlara dağılıyor. Beyne doğru yönelen kan gittikçe dallanan ve dallandıkça incelen damarlar boyunca akıyor. Bu kan kozalaksı bez'e giremeyecektir, çünkü onun deliklerine göre iri parçalıdır. Bu beze ancak kandan oluşan **can ruhları** girebilir. Bezin çok ince deliklerinden geçen —çok incelmiş kan da diyebileceğimiz, ama gene de kandan başka bir şey olan— bu rüzgâr ya da alev yapılı madde beze dalar. İşi, bezde kalmak ya da geldiği yoldan dönmek değildir. İşi, hareket ettirmek ve duyuların uyarmalarını beyne taşımaktır. Bu rüzgâr kadar, alev kadar uçarı olan madde sinirlere geçer. Sinirler içinde can ruhlarının hareketi kanın hareketine

(130) TH, 388-389.

benzer. Descartes'ta —ileride ayrıntılı göreceğimiz gibi— hareketin yalnızca dış etkisiyle açıklanan bir mekanik oluşumu vardır. Uyarılan sinirlerde dış duyumun taşınması da bu mekanik hareketle olur. Ruhun dış duyum alması konusu ve hareketin nasıl olduğu konusu özne ve nesne kavramlarının teker teker ele alınışı sırasında daha geniş olarak açıklanacaktır.

SONUÇ

Şüphe, Descartes'ta, bilgiye yönelişin ilk ve zorunlu adımıdır. **«Kişi, doğruyu incelemek için, yaşamında bir kere herşeyden şüphe etmelidir.»** (131). Bu, aklımızın yetkin olmadığı zamanlarda edindiğimiz bilgilerin gözden geçirilmesi, hatta tüm atılması demektir. Şüphe götürür olan şeyler, doğru bile olsalar, onları yanlış diye belirlemek yararlıdır (132). Şüphe ancak bilgi edinme yolunda kullanılacaktır, yoksa **«Şüpheyi hiçbir zaman eylemlerimizin yönetiminde kullanmamalıyız.»** (133). Çünkü şüphe doğrunun aranışında gereklidir. Descartes bütün bilgilerden şüphelenir önce. Bilgi yöntemini belirleyen ve şüphe götürmez diye belirlediği matematiği bile şüpheyle karşılar. **«Eskiden bize çok kesin görünen her şeyden, bu arada matematik belirlenimlerden de, matematiğin ilkelerinden de şüpheleneceğiz.»** (134). Şüphe bize doğru bilginin yolunu açar, ayrıca varoluşumuzun kesin fikrini verir bize: **«Var olmadan şüphelenemeyiz, elde edilebilen ilk kesin bilgidir bu.»** (135). Varoluşumuzun şüphe yoluyla gösterilmesinden sonra yapılacak iş ruh ve bedeni, daha geniş anlamda ruh ve maddeyi iki ayrı töz olarak tanımaktır. Ruh, maddeden tümüyle ayrı bir tözdür. **«Sonra da ruhla beden (cisim) arasındaki ayrılık tanınır.»** (136) diyerek Descartes, ben'in belirlenmesinden sonra yöntemli olarak hemen ruh-madde ayrılığını koyduğunu anlatır. Descartes'a göre, iyi düşünmeyenler ruhlarını bedenlerinden ayrı düşünemezler (137).

(131) PH, 340.
(132-133) PH, 341.
(134) PH. 342.
(135-136) PH, 343.
(137) PH, 345.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Kavrayan Özne

İnsan ruhu tanrısal bir şeylere sahiptir.

Descartes

A. Zihnin Yapısı

İnsan ruhu ya da daha dar anlamda insan zihni dediğimiz töz, bir bütünsel işleyiş içinde de de olsa, parçalı bir yapı olarak düşünülür. Bu yapı, çeşitli yetilerin **(faculté)** bir araya gelerek kurdukları bir ortaklıktır. Yetiler arasında, duruma göre, çeşitli alışverişler olur. Bütün bu alışveriş, bilgiyi kavrayabilme adına girişilmiş çabayı belirler. Eğer bizim kesin ve apaçık bilgilerimiz varsa, bu yetiler görevlerini en iyi yaptığı zaman var. Bu yetiler arasında varolduğu düşünülen görev bölümünde, anlık birinci yeri almıştır. Öbür yetilerin üstündedir yeri, öbür yetiler ona sunarlar edindiklerini. Sonunda bütün değerlendirme işi anlığın görevidir. En ağır iş onun işidir. O, son yargı organıdır. Anlığa yardımcı iki yeti var: imgelem ve duyular. Bu yardımcıların yanına bir de belleği koyabiliriz. İmgelem, zihinde imge oluşturabilme yetisidir, bu imgeleri saklama işi de ona verilmiştir. Ya bellek ne iş yapar? Descartes imgelemi ve belleği çok zaman aynı anlamda, çok zaman yakın anlamda kullanır. Bazen, bu yardımcı yetileri imgelem, duyular ve bellek diye üçler, bazen de belleği hiç söylemez. İmgelemle bellek birbirinden ayrılınca, birinin imge yapma,

öbürünün de bu imgeleri saklama yetisi olarak düşünülmesi doğaldır. Örnekle açıklamayı deneyelim: gözlerimi kapayıp beş ayaklı, deve başlı bir at düşüneyim, ya da beş kenarlı, beş köşeli bir beşgen. Bu biçimleri düşünürken, daha doğrusu imgelerken **(imaginer)**, onları sanki iç gözlerimle görürken, bu biçimler oluştukları gibi kalırlar, hele ben iç gözlerimi onlardan çevirmezsem kalışları sürer. İmgelem bir imge yaratıcısıysa, bu imgeleri, bir başka deyişle bu biçimleri yarattığı an işini bitirmiş olur, ve onları, saklasın diye belleğe verir. Saklamayla görevli yeti, yani bellek, onları alır, kendinde barındırır. Eğer imgelemle belleği aynı şeyler olarak düşünürsek, o zaman imgelem imgeyi yapacak, yaptığı gibi de saklayacaktır.

Anlık, bütün öbür yetilerden önce gelir, bir başka deyişle bütün öbür yetilerin üstündedir. Kendimizde varabileceğimiz son yerdir orası. Her şeyin bilgisi ona bağlıdır, yargının doğruluğu ve yanlışlığı ondadır. **«Anlıktan önce olan hiçbir şeyi tanımayız.»** (138) der Descartes. Her şey onunla bilgi olur. Anlık, doğrunun ortaya çıktığı yerdir. **«Doğruluk ve yanlışlık ancak anlıktadır, ama kökleri çoklukla öbür ikisindedir.»** (139). Sezgigücü ve çıkarımgücü ondadır. Anlığın sağlıklı sonuçlara varabilmesi için, yani sağlam bilgiler elde edebilmesi için kendisinden başka bir şeye ihtiyacı yoktur. Ama, öbür yetilerin yardımı onun işini daha kolaylaştırır. İmgelem ve duyular iyi işledikçe, anlık daha da sağlıklı sonuçlar elde eder. Anlık kadar yetenekli olmadıkları için, bu doğrudan doğruya bilgi elde etmeyen ama bilginin maddesini hazırlayan yetiler, iyi işlemezlerse

(138-139) RDE, 118.

yararlarından çok zararları dokunabilir, anlığı yanlış yargı vermeye sürükleyebilirler. Ama gene de doğruluk ve yanlışlık en üst yeri tutan, birinci derecede sorumlu durumda bulunan anlıktan sorulur. Descartes düşünüyorum'u **(cogito)** bulduktan sonra ruhun yapısını, yani ben'in ne olduğunu incelemeye yönelecektir.

Ruh ya da ben, düşünüyorum'un apaçık bilgisiyle kendini tanıtan ben, bedenden ayrı, benim bedenimden ayrı bir şeydir. Bu arada, anlık, en çok ben olan şeydir. **«Öyleyse ben neyim? Düşünen bir şeyim. Nedir düşünen bir şey? Kuşkulanan, kavrayan, benimseyen, yadsıyan, isteyen, istemeyen, duyan bir şeydir. (...) Bu özellikler arasında benim düşüncemden ayrı olabilen, benden ayrı denebilen bir tane var mı?»** (140). Görüldüğü gibi, ben her şeyden önce düşünen bir şeyim, yani her şeyden önce yargılayan daha sonra da imgeleyen ve duyan bir şey. Yargılamak düşünmektir ama, imgelemek ve duymak da düşünmektir: **«İmgelem gücüm de var elbet; (...) hayal ettiğim şeyler doğru olmasa da; ne olursa olsun, bu imgelem gücü gerçekte bende olmaktan çıkmıyor ve düşüncemin bir parçası oluyor. Sonra ben duyan bir şeyim, madem ki ışığı görüyorum, sesi duyuyorum, sıcaklığı duyuyorum. Bu görünüşlerin yalan olduğunu, düş gördüğümü söyleyecekler. Olsun, hiç değilse gördüğümü, duyduğumu, ısındığımı sandığım doğru ya; bende duymak denen şey, böyle apaçık alırsak, düşünmekten başka bir şey değil.»** (141). Ancak, kendimi duyulardan ayrı sanabilirim. İmgelemden de ayrı sayabilirim. O zaman ben, ben olmaktan

(140) MPH, 420-421.
(141) MPH, 421-422.

çıkmam. Belki daha eksikli bir ben olurum ama, bu benim varolmamı gerektirmez. Oysa, anlıksız bir ben düşünmek imkânsızdır. Ben'in yapısının temelini arı anlık **(entendement pur)** belirler, yani yargılayan, imgelemeden ve dış duyum almadan da edebilen varlık. Ben düşünen bir şey olduğuma, düşünmek de yalnızca kuşkulanmak, yadsımak, beğenmek... demek olmadığına ama aynı zamanda imgelemek ve duymak da olduğuna göre, imgelemeyi ve duymayı dışta bırakmakla ben'i parçalamış olmuyor muyum? Ancak, bu durumu bir çelişmeye bağlamadan şöyle düşünmek doğru olacak: ben en çok arı anlıkla, varolmak ve eylemek için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan bu anlıkla ben oluyorum. İmgelemek ve duymak gibi durumlar **ben**'in alt yanını belirler. Elbet onlar beni bir bakıma yanıltırken bir bakıma desteklerler. Onlar benim **için zorunlu sayılmasalar da gerekli sayılabilirler.** Gerçekte **Descartes,** bu iki yetiyi **ben**'in bir parçası saymaktan da saymamaktan da sakınır. Onlar olmasa, benim imge kurma gücüm ve dış duyum alma gücüm olmayacak. İmgeyi, daha ileride inceleyeceğimiz fikir'le **(idée)** karıştırmamamız gerektiğini hemen söyleyelim. **Fikir** doğuştan taşıdığım şeydir, ama dış duyumla elde ettiğim fikirler de var. Önemli olan, doğuştan fikirlerimle, **ben**'i ben yapan arı ben diyebileceğimiz yanımla, dışla katışmayan, dış duyuma zorunlu olmayan yanımla varolmamdır. Yani önemli olan bana doğuştan verilmiş yetileri, ilkeleri, fikirleri barındıran yanımla varolmamdır. Burada imgeleme yetimle tanıma ya da anlama yetim arasında bir ayrım yapmak zorundayım. İmgeleme yetim, benimdir, bende vardır, ben olmam için zorunlu olmasa da bendedir. Onu dış dünya şeylerini ya da

maddesel şeyleri belirlerken kullanıyorum. Gerçekte, imgeleme yetim, tanıma yetimden pek de apayrı bir şey değil. Bunu şöyle de söyleyebiliriz: ben anlığımla ya da tanıma yetimle doğrudan doğruya fikirlere, maddesel olmayan şeylere yönelirim; imgelemimle de fikirlere yönelirim, ama kökü maddede olan fikirlere, dış dünyadan edindiğim şeylere yönelirim. Descartes bu ayırımı belirgin kılabilmek için şöyle bir örnek verir: Bir üçgen düşünüyorum. Bu üçgeni yalnızca üç kenarlı bir biçim olarak düşünmüyorum, aynı zamanda onu sanki zihnimde çiziyorum, bir başka deyişle gözümün önüne getirebiliyorum. İşte imgelemek burada, bu göz önüne getirebilmede gösteriyor kendini. Bu durumda üçgen yalnızca düşünülen değil, aynı zamanda sanki iç gözlerle görülebilen bir şeydir. Bir binkenar düşüneyim. Binkenarı, üçgeni düşündüğüm gibi kolayca düşünebilirim. Bin kenarlı bir biçim düşünmek hiç de zor bir iş değil. Ancak, bu binkenarın biçimini gözlerimin önüne getiremem, onu zihnimde çizilmiş gibi göremem. Biraz direnseni ona yakın bir biçimi sanki çizilmiş olarak düşünebilirim ama, o üçgende olduğu gibi belirgin bir biçim olmaz. Bir beşgeni, bir üçgenden daha zor da olsa, bir binkenardan daha kolaylıkla göz önüne getirebilirim. **«Bundan başka, görüyorum ki, bu bendeki imgeleme özelliği (...) hiçbir biçimde doğama ya da özüme, yani zihnimin özüne zorunlu değil; o bende olmasa da şimdi olduğum gibi olacağım: bundan, onun zihnimden ayrı bir şey olduğu sonucu çıkar.»** (142).

Descartes'ta, dış dünyadan elde edilebilecek olan bilgilere karşı büyük bir güvensizlik vardır.

(142) **MPH, 481.**

Dış dünyadan edindiğimiz bilgiler çoklukla güvenilesi bilgiler değildir, çünkü bizim için duyu yanılmaları söz konusudur. Dıştan kopamayacağımız, dışı yok sayamayacağımız, yadsıyamayacağımız kesin. Bu kesinliği ileride temellendireceğiz. Ama dış duyumların bizi sürekli olarak yanıltmakta olduğu da kesin. Güneşi ufacık görüyorum, oysa güneş benim gördüğüm o ufacık yuvarlak mı, yoksa ondan daha başka bir şey mi? Bu yüzden Descartes dıştan edindiği bilgilerden çok, kendinde bulduğu bilgilere, dış duyum aracılığıyla edinilmiş fikirlerden çok, kendinde bulduğu fikirlere güvenecektir, yani duyulardan ve imgelemden çok, arı anlığa güvenecektir.

Zihnim cisimsel şeyleri imgelerken bedene yönelir, oysa bir şeyi anlarken ya da kavrarken kendine yönelir. Bir başka deyişle, zihnim anlarken ya da kavrarken kendindeki fikirlerden birine yönelir, imgelerken bedene döner ve orada kendinden biçimlediği ya da duyularla aldığı fikre uygun olan herhangi bir şeyi belirler. İmgelemek ve anlamak, böylece, gerçekte, zihnin iki ayrı yöneliş biçiminden başka bir şey değildir (143). İmgelerken zihin şu ya da bu yolla, şu ya da bu biçimde kendi yarattığı bir fikre ya da bir imgeye dönüktür. Bu yaratı deve başlı, beş ayaklı bir at da olabilir. Ya da bu yöneliş, onun duyular yoluyla duyulur dünyadan aldığı şeyler üstüne de olabilir. Bu durumda ben gerçekliği hiç olmayan ya da çok değişik olan fikirleri kendimde oluşturuyor olabilirim. Güneş konusunda da böyle bu. Dünyamızdan çok büyük olan Güneş fikriyle gözümün önünde duran portakal büyüklüğündeki Güneş fikri arasındaki ayrılık, dış

(143) MPH, 482.

dünyadan edindiğimiz bilgilerin sallantılı bilgiler olabileceğini gösterir bize.

Descartes imgelemi de, duyuları da benimser ama, sakınarak benimser: **«Bundan öte kendimden ayrı olan çok özel düşünme yetileri buluyorum, yani imgeleme ve duyma yetileri, bu yetiler olmadan kendimi tümüyle aydınlık ve seçik olarak kavrayabilirim, ama onlar ben olmadan, yani bağlandıkları bir zekâlı töz olmadan olamazlar.»** (144). Bu yetilerin benden ayrı olabilmesi gerekçesi, kendilerinde benden ayrı olarak bir çeşit düşünselliğe sahipoluşlarıdır. Biçim ve hareket, bağlandığı cisimden nasıl ayrıysa, bu yetiler de benden öylesine ayrıdırlar. Çünkü ben arı anlıktan başka bir şey değilim. Descartes'ın gösterdiği bu sakınmalar, bir yandan imgeleme ve duyma yetilerine güvensizliğinden geliyorsa, bir yandan da arı anlık'a bir şey karıştırmamak isteğinden geliyor. Katışıksız bir düşünme gücü olarak koyduğu bu arı anlık ya da arı ben, imgelemle ve duyularla katışırsa gücünden ve değerinden çok şey yitirecektir. Descartes **ben'in** varoluşunu göstermiştir ama, dış dünyanın varoluşunu henüz göstermemiştir. Belki de dış dünya yok. O zaman ondan sahip olduğum bilgiler de birer hayalden başka bir şey olmayacak. Çünkü, **«... imgelemimde sahip olduğum cisimsel doğanın (cisimler dünyasının) seçkin fikrinden herhangi bir cismin varoluşunu zorunlu olarak gösteren hiçbir kanıt çıkaramıyorum.»** (145). Descartes, dış dünyanın varlığını kanıtladıktan sonra da dış dünya bilgilerine çekingen kalacaktır.

Gemiler hep uzağımdan geçse ben onları

(144) MPH, 488-489.
(145) MPH, 482-483.

küçük şeyler diye tanıyacağım: bu küçük gemi fikrinin doğru olduğu üstüne bir kanıtım yok ki elimde. Üstelik ben gemiyi yakından görünce anlıyorum ki bu gemi uzaktan gördüğüm gibi küçük değil. Ancak, gemiyi yakından görmediğim zaman, küçük gemi fikrini doğru bir fikir olarak benimseyeceğim. Evet ama, bütün dış duyumu bizi yanıltmaktan başka bir işe yaramayan bir engelleyici olarak belirleyebilir miyiz? Belirleyemeyiz. Öyle olsaydı, bütün dış dünya bilgisinden umudu kesmemiz gerekirdi. O zaman bende doğuştan olmayan gemi fikrini nasıl edinecektim? Bir orta yol bulmak ve duyulur dünya nesneleri için de doğru bilgi verebilme payı düşünmek gerekecektir. Madem ki bende duyulur dünya deneylerinden edindiğim fikirleri aşkın doğuştan ilkeler ve fikirler var, öyleyse birincileri tashih etmek için bu ikincileri neden kullanmayayım? **«Kendimi daha iyi tanımaya ve kökümün yaratıcısını daha aydınlık olarak bulmaya başladığım şu sıra, duyuların bize öğretir göründüğü bütün şeyleri korkusuzca benimsemeyi düşünmüyorum gerçekte, ama onların tümünü genel olarak şüpheyle karşılamak gerektiğini de düşünmüyorum.»** (146).

Demek ki imgelem cisimsel şeylere yöneliyor ve onların biçimini zihinde kuruyor. İngelemin işi «iki tane iki dört eder» önermesini kavramak değil, gerekirse iki noktayla iki noktayı yan yana düşünüp sonra bu noktaları sayarak dört sayısını biçim üstünde görmektir. Demek ki imgelem duyularla elde edilen imgeler üstünde çalışıyor, onları hep biçimsel olarak kuruyor, gerektiği yerde bir imgeyi parçalayabiliyor, onu başka bir im-

(146) MPH, 487.

genin bütünüyle ya da parçalarıyla birleştirebiliyor. Bu işi hep biçimsel olarak, yani iç göze açık olarak yapıyor. **«Örneğin, bir üçgeni imgelediğim zaman onu, yalnızca üç kenardan bileşik ve üç kenardan yapılı bir biçim diye kavramıyorum, ama bundan öte bu üç kenarı zihnimin iç gücü ve uygulamasıyla, sunulmuş olarak görüyorum: işte imgelemek dediğim tam bu. Bir binkenar düşünmek isteyince, bunun gerçekte bin köşeden oluşma bir biçim olduğunu kavradığım kolaylıkta; ama bir binkenarın bin köşesini, üçgenin üç köşesini imgelediğim gibi imgeleyemiyorum, ne de o köşelere zihnimin gözleriyle bakabiliyorum.»** (147).

Descartes, **Règles pour la direction de l'esprit**de, **«... şeylerin bilgisini sağlayan yetilerin toplam bileşim içinde neler olduklarını ve tek tek alındıkta her birinin ne yaptığını burada ortaya sermek isterim.»** (148) diyordu. Descartes'a göre, anlığı, zihnin en uç noktası; doğrunun ve yanlışın —kökleri duyularda ve imgelemde de olsa— ortaya konduğu yer; eylem olarak sezgigücünü ve çıkarımgücünü kullanan yeti olarak koyduk. O, kendisinde önceden ya da doğuştan bulunan fikirleri tanıyordu, ayrıca dış dünyadan duyularla ve imgelemle taşınan malzemeyi değerlendiriyor, onları gerekirse fikirler olarak düzenliyordu. Fikirlerin neler olduğunu ileride geniş olarak görmeye çalışacağız. Ancak, burada aydınlanması gereken bir nokta var: duyular bana duyulur dünyanın fikirlerini nasıl taşıyor? Bunun için Descartes'ın insan fizyolojisi üstünde yaptığı çalışmalara başvurmamız gerekiyor. Bu taşınma işi-

(147) **MPH, 481.**
(148) **RDE, 135.**

nin daha önce sözünü ettiğimiz can ruhlarıyla olduğunu söyleyelim. Daha önce anlattığımız biçimde sinirler yoluyla taşınan dış duyum, ruhla bedenin birleşme yeri olan kozalaksı beze getirilir. Duyu organlarımız dış dünyaya açıktır. Zaten bu dış dünyaya, duyu organlarımızla alışverişinden ötürü duyulur dünya diyoruz. Duyu organlarımız, aralarında hiçbir boşluk bırakmadan yerleşmiş şeyleri görür, işitir, tadar... Benim duyumunu aldığım şeyler, duyu organlarıma doğrudan doğruya etki yapan şeylerdir. Dağı görürüm ama, dağın ardındaki çobanı göremem. **«... bir eylemle (daha doğrusu yerel bir hareketle) biz dış duyumlarımızı nesnelere uygulayınca, duyumlar, bedenin parçaları olarak, her şeyi (...), biçimini damgadan alan balmumu gibi tutkuyla duyuyorlar.»** (149). Görme ve dokunma duyusunun, özellikle görme duyusunun öbür duyulardan bilgi edinme bakımından daha önemli olduğu açıktır: **duyulara en kolay biçim sunar kendini, biz biçimleri hem duyuların en asili olan** görme ve hem de dokunma duyusuyla kolayca duyarız (79-80). Duyulur şeyler, herbiri apayrı biçimler gösteren şeylerdir: **«...biçimlerin sonsuz çeşitliliği duyulur şeylerin bütün ayrılıklarını açıklamaya yeter.»** (150).

Duyu organlarımla sürekli olarak dışa açık duran ben, dış dünyadan edindiğim duyumları ne yaparım? Kendimde toplarım: **«... dış duyu nesneyle hareket ettirilince, dış duyunun edindiği biçim bedenin ortak duyu** (sens commun) **denen bir başka yerine, bir anda ve bir varlığın bir yerden bir yere gerçek geçişi olmaksızın taşınır.»** (151). Bu demektir ki ben eşyadan herhangi bir

(149) RDE, 137.
(150-151) RDE, 138.

şey almış olmam onu duymakla, onun ancak biçimini alırım, bu biçim de herhangi bir şey değildir, yalnızca herhangi bir şeyin biçimidir. Descartes'ın bu yorumunun skolastik yoruma ne kadar uyduğu apaçık görülüyor. Sinirlerin mekanik hareketle taşıdığı bu biçim, ortak duyu denen yere gelir, yerleşir. Bu yorum, ancak buraya kadar skolastiğin (hem de Aristoteles'in) yorumuna uymaktadır. Onların yorumunda zihin ilkin bir edilgin anlık **(intellect passif)** olarak dış duyumu olduğu gibi kabul eder, bu dış duyum da şeylerin biçiminden başka bir şey değildir. Sonra zihin, bir etkin anlık **(intellect agent)** olarak çalışır ve burada zihnin daha önce edinilmiş imgeleri evrenselleştirme, yani kavramlaştırma çabası başlar. Elde edilen imgelerin evrenselleştirilmesi ya da daha genel bir deyişle bilgiye çevrilmesi, Descartes'cı deyişle fikir haline getirilmesi işinde Aristoteles'ci ve skolastik yorumla Descartes'cı yorum arasında çok ayrılıklar vardır. Descartes'ta ilkin edilgin olarak dış duyum alan, sonra bu duyumları değerlendiren ortak duyu hem etkin hem edilgin anlığı karşılar gibidir. (Ancak, Descartes'cı görüşle Aristoteles'ci ve skolastik görüşler arasındaki ayrılığın büyük ölçüde birinde doğuştan fikirlerin olması öbürlerinde olmaması olduğu bilgisini gözden kaçırmamalıyız).

Der ki Descartes: **«... ortak duyu, bu sefer bir damga gibi çalışır; kendisine arı ve cisimsiz bir biçimde dış dünyadan gelen biçimleri ve fikirleri işlemekle yükümlenmiştir; ortak duyunun onları balmumunu işler gibi işlediği yer fantezi ya da imgelemdir; bu fantezi bedenin gerçek bir parçasıdır, çeşitli bölgeleri ayrı ayrı birçok biçimle örtülebilsin diye ve bu bölgeler bu biçim-**

leri belli bir zaman kendilerinde tutabilsin diye yeter büyüklüğe sahip bir parçasıdır; bu durumda bellek diye adlandırılan şeyle özdeşleşir.» (152). Burada imgelemle belleğin özdeş alındığını, ona bir de fantezi adı verildiğini görüyoruz. Bu yoruma göre imgelem ve bellek bir ve aynı yeri tutan bir ve aynı şeydir. Demek ki, dış dünyadaki şeyler önce insan zihninde bir damga gibi işleyici eylemde bulunuyorlar, sonra bu damga olma eylemini ortak duyu yükleniyor, dış dünyadan edindiklerini imgeleme işliyor. Demek ki, bedensel olarak düşünürsek, duyu organlarıyla beyin arasında sinirler bir getirici görev yüklenmişlerdir; bu sinirler aynı zamanda, bir yürütücü güç olarak beyinden gelen istekleri ve buyrukları da kaslara iletirler. Bütün bu gidiş ve geliş can ruhları aracılığıyla olur. **«... yürütücü güç, bir başka deyişle sinirler, köklerini** fantezinin **bulunduğu yer olan beyinden alırlar.»** (153). Fantezi, sinirlerdeki birçok hareketin nedeni olabilir (154). Demek ki sinirler beyne duyu organlarından aldıklarını getiriyorlar, beyinden aldıkları buyrukları da duyu organlarına ve kaslara götürüyorlar.

Bu dış dünya bilgisi, ya da dış dünyadan elde edilen bu bilgi malzemesi, tam bilgi olabilmek için, anlığın etkinliğine sunulmak zorundadır. Anlık, kendisiyle şeylerin bilgisine vardığımız bu güç, katışıksız ruhsal bir güçtür ve bedenden ayrıdır; kan kemikten ,el gözden nasıl ayrıysa o da bedenden öylesine ayrıdır. Bu zihinsel güç tektir. **«Onun işidir hem ortak duyudan kendisine gelen biçimleri** fanteziyle **aynı zamanda almak, hem bellekte saklanan biçimlere ken-**

(152-153-154) RDE, 139

dini uydurmak, hem de imgelemin yayılıp geniş-lediği bu biçimlerle yeni biçimler yaratmak.» (155). Bu zihinsel güç hem edilgindir, nem etkindir, bazen damgayı, bazen balmumunu taklit eder (156). Demek ki, anlığın ve ortak duyunun çalışması benzeşiyor: onların görevi kendilerine sunulanı almak ve değerlendirmek. Anlık **«...eğer imgelemle birlikte ortak duyuya yönelirse görür, dokunur v.b.; eğer yalnızca imgeleme yönelirse, imgelem çeşitli biçimlerle dolu olduğundan, anımsar; eğer yeni şeyler yaratmak için kendine yönelirse, imge kurar ya da kendini sunar; yalnız başına hareket ederse, anlar (...) Bu güç, bu çeşitli işlevlere uyarak, bazen arı anlık, bazen imgelem, bazen bellek, bazen duyular adını alır; uygun bir deyişle** fantezide **yeni biçimler biçimlerse ya da daha önce çizilmiş fikirlere eğilirse zihin diye adlandırılır.»** (157).

Descartes'ın bilgi edinme üstüne ortaya koyduğu bu yorumların yeterince aydınlık olduğu söylenemez: birçok görev ve birçok görevli vardır, görevlilerin görevleri çok zaman birbirine karışır, iyi bir iş bölümü içinde değillerdir, bazılarının işi kolay anlaşılır gibi değildir. Descartes, ruhu ya da zihni, tek bir bütün olarak kavrayıcı ve bilgi derleyici bir güç olarak ortaya koyarken, ne onu parçalara bölmeyi, ne de parçaları olmayan bir bütün olarak benimsemeyi seçmektedir. Ona göre bazen zihin ya da daha genel anlamda ruh, en üst değerde bir anlayıcı ya da kavrayıcı olan anlıkla onun altına konabilen imgelem ve duyulardan bileşik olacaktır, hatta yalnızca onlarsız olabilen bir anlık olarak da düşü-

(155-156) RDE, 140.
(157-158) RDE, 141.

nülecektir, bazen de bütün bu parçalar zihnin ya da ruhun bütünü içinde eritilecek, ya da zihin yönelişlerine göre çeşitli adlar da alsa, bölünmez bir bütünlük demek olacaktır. Bu durumun Descartes'ta özne kavramını kesinlikle belirleyebilmemizde ne gibi bir güçlük doğurabileceği ortadadır. Ancak, karmaşa içinde kalmamak için, Descartes'ın yorumlarının tümünden giderek bir temel yoruma şöylece varmak mümkündür: ruh tektir, bir bütünlüktür, tek başına bir kavramagücüdür, onu doğal olarak parçalayamayız, ancak işlevlerine göre tasarımsal olarak parçalı düşünebiliriz. O hem dış duyum alır, hem bu dış duyumlarla gelen biçimlerden duyulur dünyaya ait fikirler kurar, hem bu fikirleri saklar ve çoğaltır, hem de doğuştan fikirlere sahiptir, dıştan edinilen ve doğuştan sahip olunan fikirlere yönelerek tanıma, bilme, kavrama işini gerçekleştirir. **«Nasıl anlık imgelem tarafından uyarılıyor ya da buna karşılık imgelen üstünde eylemde bulunuyorsa, aynı biçimde imgelem duyular üstünde, yürütücü gücün aracılığıyla duyuları nesnelere uygulayarak eylemde bulunur, ya da duyular imgelem üstünde eylemde bulunurlar, öyle ki oraya dış dünya şeylerinin imgesini çizerler; bellek de (...) imgelemden ayrı bir şey değildir: bundan kesinlikle şu çıkar ki, eğer anlık kendinde cisimsel ya da cisimsele benzer bir şey bulunmayan bir soruyu inceliyorsa, bu yetilerden hiçbir yardım almaz: tersine, ayak bağı olmamaları için duyuları aralamak, imgelemi itmek gerekir, her seçkin izlenimden elden geldiğince yararlanabilsin diye. Eğer anlık cisimle ilgili olabilen bir inceleme nesnesine yöneliyorsa, elden geldiği ölçüde seçkinlikle onun fikrini imgelemde biçimlemek gerekir: bunun en uygun**

olarak yapmak için de, bu fikrin temsil ettiği şeyleri dış duyulara göstermek uygundur. Bundan başka, bir nesneler çokluğu, her şeyden özel olarak bir seçkin sezgi almakta anlığa yardım edemez. Birçok ögeden kalkarak tümdengelim yoluyla tek bir sonuç çıkarmakta yapılması gereken iş, şeyler üzerine sahip olunan fikirlerden doğrudan doğruya bir dikkati sağlayamayan her şeyi çıkarıp atmaktır, öyle ki, geriye kalan, bellek tarafından kolayca tutulabilsin: gene bu durumda dış duyulara şeyleri değil de şeylerin şematik biçimlerini sunmalıdır; bu biçimler, belleğin yanılmaması için hem uyarlı hem basit olmalıdır.» (158).

Görülüyor ki, bir kavramagücü olarak zihin, kendinde bulunan fikirlerle dış dünyadan edindiği fikirler üstünde bilgi edinir. İleride bu fikirleri incelerken daha ayrıntılı olarak göstermeye çalışacağımız gibi, Descartes'ta, bilgi teorisi bir idealizm temeli üstüne oturmuştur: Biz duyulur dünyanın bilgilerini, ondan edindiğimiz fikirlerden giderek kazanabiliriz. Bu, başlangıçta zihni bir **tabula rasa** olarak düşünen ve nesnenin anlamıyla şeylerin anlamını özdeşlemese de bizim bilgimizi bir dış dünya bilgilerinin evrenselleşmişi olarak gören Aristoteles ve Aquino'lu Thomas gerçekçiliğine tepkidir. Aristoteles de Aquino'lu Thomas da zihni hem edilgin, hem etkin bir güç olarak düşünmüşler, ama ona doğuştan bilgiler yüklememişlerdir. Onlarda bilgi yalnızca bir dış dünya deneyi içinde elde ediliyordu.

B. Ben Kavrayışı ve Fikirler

Descartes, şüpheden giderek **düşünüyorum**'u bulmuştu. **Düşünüyorum,** ben kavramının belirleyenidir, onun varlığını saptayandır, gösterendir. **Düşünüyorum,** ben olmanın bildirisi gibidir. **Düşünüyorum** ve **varım** tek şeydir. Bir başka deyişle, **düşünüyorum** derken de **varım** derken de aynı şeyi anlatmış oluyorum. İkisinin ayrı şeyler gibi görünmesi dilin bir oyunudur, yoksa ikisi de aynı özü, ben'i dile getirirler. **Düşünüyorum, öyleyse varım** önermesini **ben düşünen ve var olan bir ve aynı şeyim** olarak da söyleyebiliriz Ben neyim? Bir bedenden ve ruhtan yapılmışım. Bedenin ne olduğunu nesne kavramını açıklarken göreceğiz. Şimdi ruh'un, daha özel anlamda **ben**'in ne olduğunu inceleyelim. **Ben**'in özellikleri nedir? İlk özellikleri beslenmem, yürümem diyebilir miyim? Çünkü, bedenim olmadan ne beslenebilirim, ne yürüyebilirim. Bir başka özellik arayalım. Bu özellik benim duymam olabilir mi? Olamaz. Bedenim olmasa duyamam. **«Bir başkası, düşünmek, burada, düşünmenin bana ait bir özellik olduğunu buluyorum: yalnız odur benden ayrı olmayan. Ben'im, varım: bu kesin.**

Ama ne kadar zaman? Düşündüğüm kadar (...), öyleyse, daha açık konuşursak, ben düşünen bir şeyden başka bir şey değilim, yani bir ruh, bir anlık, bir akıl'ım ben (...). Doğru bir şeyim ben ve doğru olarak varolan bir şeyim ama neyim? Dedim ya: düşünen bir şey. Daha? Daha çok bir şey olup olmadığımı aramak için imgelemimi kurcalayacağım. Ben, insan bedeni diye adlandırılan bu üyeler toplamı değilim; bu üyelerin tümünde bulunan ince ve girişken hava (159) değilim; bir rüzgâr, bir esinti, bir duman değilim; imgeleyebilcceğim bir şey değilim. Bütün bu şeylerin varolmadığını baştan benimsediğime göre (160) ve bu benimseyişimi değiştirmediğime göre, herhangi bir şey oluşumun kesinliğini elden bırakmadığını buluyorum. —Bence tanınmaz oldukları için (161) olmadıklarını sandığım bu şeylerin tanıdığım ben'den ayrı olduklarını söyleyebilir miyim? Bilemem, bunu tartışmıyorum şimdi, ben ancak bildiğim şeyler üstüne yargı verebilirim: varolduğumu anladım, ne olduğumu arıyorum, varolduğunu anladığım ben'i arıyorum. Bu kendim anlayışının ya da bilgisinin, böyle apaçık alınınca, varoluşları bence bilinmeyen şeylere, dolayısıyla imgelemce uydurulmuş ya da konmuş şeylere bağımlı olmadığı kesin (...). Böylece, kesinlikle görüyorum ki, imgelem aracılığıyla tanıdığım hiçbir şey yoktur ki bu kendim hak-

(159) Descartes can ruhları'ndan söz ediyor.

(160) Bu, nesneler dünyasını şüphe'yle gösterme çabasını belirliyor. Şeylerin olmadığı varsayımdan giderek Descartes şeylerin olduğunu göstermeye çalışacaktır. Ama, şeylerin olduğunu göstermeden önce, ben'i göstermek zorunda.

kındaki bilgime ait olsun.» (162).

Sonuç olarak, ben, **ruhsal töz**'üm, bedenimle birleşmiş de olsam, bedenimden başka bir şeyim. Nasıl bir şeyim diye sorduğum zaman, ilk özelliğim olarak düşünmemi buluyorum. Ben düşünen bir şey'im, yani kuşkulanan, beğenen, hoşlanan bir şeyim. Beğeniyor, hoşlanıyor... olmam, düşünmem demektir. Duyuyorum, imgeliyorum, bunlar da düşündüğümü gösterir. Kısacası, ben düşünen bir şeyim. **«Bundan önce ben ne olduğuma inanırdım? Kolayca, bir insan olduğuma. Ama insan ne? Akıllı hayvan, diyebilir miyim? Diyemem elbet: dersem, hayvanın ne olduğunu, akıllının ne olduğunu aramam gerekir, böylece bir tek sorudan birçok zor ve karmaşık sorular sonsuzluğuna düşeriz.»** (163). Bu yüzden Descartes, ben neyim ne değilim diye araştırmak yerine, ben düşünen bir şey olduğuma göre zihnimde doğan fikirleri incelemeye çalışacağım diyor. Ben bir cisim değilim her şeyden önce. Cisim nedir? İleride daha ayrıntılı göreceğimiz gibi, baş duyuyla duyulan şeydir. Cisim için şu tanımı verir Descartes: **«Cisimden, herhangi bir biçimle sonlanan, bir yerde olmakla anlaşılabilen, bir uzanı** (etendue) **başka cisimleri almayacak biçimde dolduran her şeyi anlıyorum.»** (164). Bir ruh olduğumu, bedenden ayrı olduğumu belirledim. **«Ama ben aydınlık olarak tanımıyorum ben olduğum şeyi daha, ben olduğumda kesin oldu-**

(161) Şeylerin tanınmaz oluşu da yöntemli şüphenin gereği olarak konan bir varsayımdan başka bir şey değil.
(162) MPH, 418-420.
(163) MPH, 416.
(164) MPH, 417.

ğum şeyi.» (165). Ruhumu kolayca tanıyorum, çünkü ben zaten o'yum. Ruhumdan daha kolay tanınabilecek hiçbir şey yoktur (166). Ancak, bu tanıma doğrudan doğruya bir ilişkinin, bir kendi oluşun duyurduğu bir apaçıklıktan başka bir şey değildir. Ama kendimi enine boyuna tanıyabilmem için zihnimdeki fikirlerin ne olduğunu, yani doğasını tanıyabilmem gerekiyor. Ben zihnimdeki fikirlerin doğasını kavrarsam, kendimi de bilen bir ben olarak kavramış olacağım. Gerçi ruhumuzu bedenimize göre daha aydınlık olarak tanıyoruz (167) ama, gene de onu tanıyabilmemiz için, ondaki fikirlere yönelen bir çabaya girişmemiz gerekir. Böylece, varolmak için, uzama, biçime, bir yerde olmaya ihtiyaç duymayan ruhumuzu (168) tanımış olacağız. Öyleyse, bu fikirlerin ne olduğunu kavramaya çalışalım.

Descartes'ta insan, yani insan ruhu sonludur, dolayısıyla eksiklidir. Onun eksikli oluşunun, yani yetkin olmayışının en büyük kanıtı şüphelenişidir. Ben eksiksiz yani tam bilen ya da tam yetkin bir yaratık olsaydım —ki tam bilmekle yaratık olmak çelişiktir— şüpheye düşmeyecektim. Tam bilen varlık şüphelenmez. İnsan bir hiçlik değildir ama, hiçliğin karşılığı olan yetkinlik de değildir. İnsan, Tanrı'yla hiçlik arasındadır. **«... ben Tanrı'yla hiçlik arasında bir orta yer'im, yani yüce varlıkla yokluk arasına konmuşum.»** (169). Sonsuzluğu olan bir şey olmakla Tanrı'ya, sonluluğu olan bir şey olmakla

(165) **MPH, 416.**
(166) **MPH, 429.**
(167) **PH, 345.**
(168) **PH, 343.**
(169) **MPH, 457.**

hiçliğe katılabilirim. Ama ben ne tam bir sonsuzluğum, o zaman Tanrı olurdum ben, ne de hiçliğim, yalnızca yetkin olmayan bir yaratığım. Hem tanrısal bir şeylere sahibim ben, **«... insan ruhu tanrısal bir şeylere sahiptir.»** (170), hem de hiçlikten bir şeyler almışım. Ama Tanrı da değilim, hiçlik de değilim. Dış dünyadaki şeyleri tanıdığımı söyediğim zaman, ben ancak bu şeylerin fikirlerini tanıdığımı söylemek istiyorum. Doğrudan doğruya tanıyamıyorum çünkü o şeyleri, bedenim aracılığıyla tanıyorum, üstelik sonlu olan ruhumda tanıyorum. **«Onlarda aydınlık** (claire) **ve seçik** (distinct) **olarak neyi tanıyorum? Bu şeylerin zihnime kendilerini sunan imge ya da fikirlerinden başka bir şeyi değil elbet.»** (171) Bu fikirler bende tek bir **karşılaşmayla oluşan** fikirler olmayabilir. **Tanımak,** bir **başka deyişle** bir şeyin fikrine sahip olmak, onu çeşitli nitelikleriyle ve görünüşleriyle elde edebilmek demektir ki en azından sürekli bir deneyi gerektirir. Eğer ben, hiç balmumu görmemiş biri olarak, bir heykel görseydim balmumundan, balmumuyla heykel fikri az çok birbirine özdeş olacaktı, ben heykel fikrini daha önce almış da olsam. Önce heykel biçiminde bana gösterilen balmumu sonra dikdörtkenler prizması biçiminde gösterilse bana, sonra ona dokunabilsem... giderek balmumu fikrine yaklaşıyorum demektir. Sonra balmumunu eritsem, daha da yaklaşacağım balmumu fikrine. Bu ne demektir? Bu demektir ki ben herhangi bir şeyin fikrini onu dış görünüşlerinden soyduğum zaman elde ediyorum. **«Ben balmumunu dış biçimlerinden ayırdığım ve elbisesin-**

(170) RDE, 93.
(171) MPH, 431.

den soyduğum zaman tümüyle çıplak olarak belirliyorum, her ne kadar bazı yanılmalara raslansa da ben onu böylece bir insan zihni dışında anlayamıyorum.» (172). Balmumunun zihnimde fikir olarak yerleşiyor olması benim varlığımı saptayan bir durumdur aynı zamanda. **«Çünkü, balmumunun olduğu ya da varolduğu yargısına onu gördüğümden giderek varıyorsam, bundan apaçık olarak benim varolduğum sonucu çıkıyor, onu gördüğüm için. Gördüğüm şey balmumu olmayabilir; gözlerim de olmayabilir bir şey görebilmem için; ama gördüğüm ya da gördüğümü düşündüğüm (...) zaman düşünen ben'in herhangi bir şey olmaması mümkün değildir.»** (173).

Demek ki, bende birçok fikir var. **«Bu fikirlerin bazıları benle doğmuşa, öbürleri yabancı ve dıştan gelmişe ve benim tarafımdan kurulmuşa benzerler.»** (174). Bende iki türlü fikir olduğunu görüyorum, biri dış dünya nesnelerinin bendeki imgesi gibi olanlar, öbürü karşılığını dış dünyada bulamadıklarım, yani benle birlikte doğmuş olanlar. Nesneyle nesne fikri arasında büyük ayrılık vardır. Bunun nasıl olduğunu göreceğiz. Bendeki herhangi bir nesne fikri nesnesine uymayacaktır. Ama uysa da uymasa da bende olan fikirdir o. Benle doğan bendeki fikirler bir yana, öbür fikirler, yani Descartes'ın deyişiyle yabancı fikirler doğa tarafından sunulmuştur bana. Bu dıştan gelen yabancı fikirler benim istemime bağlı fikirler değillerdir, ben istesem de istemesem de doğa veriyor onları bana. Onlar kendilerini bana rağmen sunuyorlar bana. Doğal ışığın

(172) MPH, 427-428.
(173) MPH, 428.
(174) MPH, 434.

(lumière naturelle) bana söylediği şeyler değildir bu yabancı fikirler. Bu fikirlerden şüpheye düşüyorum bu yüzden, onları hiçbir zaman şüphe edilemez olarak düşünemiyorum. Bana doğal ışığın söylediği şeylerden şüpheye düşemem. Onların doğru olduğunu yalnızca doğa söylüyor bana. Çünkü duyularımın yanıldığını biliyorum. **«Örneğin, zihnimde iki ayrı güneş fikri buluyorum: birinin kökü duyularda (...), öbürü astronominin nedenlerinden, yani benle birlikte doğan bazı bilgilerden edinilmiş ya da nasıl olduysa benle birlikte biçimlenmiş (...). Elbette güneşten edindiğim bu fikir de güneşe benzer olamaz; ve akıl beni doğrudan doğruya onun görünüşünden gelen fikrin ona en az benzeyen fikir olduğuna inandırıyor.»** (175). Bana bir töz sunan fikirler, yani varlık ve yetkinlik derecesine daha çok katılan fikirler biçim ve oluş gösterenlerden daha gerçek fikirlerdir. Ancak, bu dış dünya fikirlerinin yoktan edinilmiş fikirler olduğunu da söyleyemiyorum, çünkü yokluktan hiçbir şey varolmaz. Bir şeyin olabilmesi için, onu oluşturan bir nedenin olması gerekir **(ex nihilio nihil fit)**. Bu görüş, Aristoteles kaynaklı skolastik bir görüştür. Örneğin, sıcaklık fikri bana verilmemişse, yani bazı nedenler tarafından bana sunulmamışsa, ben sıcaklık fikrine sahip olamam. Daha yetkin olan, kendisine göre daha az yetkin olanın nedeni olabilir. Bu etkin neden, yani beni etkileyerek bende sıcaklık fikrini uyandıran neden Aristoteles'ci kavrayışın ve skolastik kavrayışın dört nedeninden biri ve ilki olan etkin nedenden **(cause efficiente)** başka bir şey değildir. Demek ki, yokluktan hiçbir şey varolmaz, bir sonuç bir neden-

(175) MPH, 437.

den gelir ya da bir sonuç bir nedenin sonucudur. **«Şimdi, etkin ve bütünsel nedende de en azından onun sonucunda** (effet) **olduğu kadar bir gerçeklik** (réalité) **bulunması gerektiği, doğal ışıkla kendini gösteren bir şeydir: çünkü, sonuç nedeninden alınıyorsa nereden alıyor gerçekliğini? (...) —Buradan, yalnızca hiçliğin herhangi bir şey üretinediği sonucu çıkmıyor, ama aynı zamanda en yetkin olanın yani kendisinde en çok gerçeklik taşıyanın daha az yetkinin bir izlemi ve bir bağımı olamıyacağı ortaya çıkıyor.»** (176). Demek ki, bir şeyin etkin nedeni olan şey, o şeyden daha yetkin olmak gerekir. Bu neden -sonuç ilişkisinden giderek fikirlerin nasıl oluştuğunu görmeye çalışalım. Diyelim ki bende sıcaklık ya da taş fikri var. Sıcaklık ya da taş fikri kendinde en azından benim sıcaklıktan ya da taştan edindiğim kadar bir gerçeklik barındıran bazı nedenlerle bana verilmemişlerse bende varolamazlar. **«Çünkü bu neden benim fikrime kendi etkin ya da biçimsel** (formel) **gerçekliğinden hiçbir şey vermese de, bu nedenin daha az gerçek olduğu düşünülemez.»** (177). Bu ne demektir? Bu demektir ki ben yoktan getiremem fikirleri, öyleyse fikirler bana bazı nedenlerle verilirler. Bendeki fikirlerin gerçek olması için fikrimi yaratan nedenin de, etkin ya da biçimsel gerçekliğinden bana bir şey vermese bile, bir gerçekliğe sahip olması gerekir. Yoksa onda olmayan bir gerçeklik benim fikrimde hiç olamayacaktır. Zaten de, neden demek, kendinde bir gerçekliği barındıran şey demektir. Etkin ya da biçimsel gerçeklik ne demektir? Bu durumda onu açıklamak zorun-

(176) MPH, 438.
(177) MPH, 439.

dayız. Nesneler dünyası, daha ileride ayrıntılı olarak gözden geçireceğimiz gibi, bir gerçekler dünyasıdır. Bu gerçekler dünyası bende fikirler yaratıyor. Her dıştan fikir zihnin bir yapıtıdır aslında, ne var ki gerçekliği olan nesneler dünyasının neden oluşuyla bu fikirler bende oluşur. Descartes'ın idealizmi burada yumuşar ve realizme doğru çok ılımlı bir kayma yapar. Nesneler kendi gerçekliklerini doğrudan doğruya ve oldu ğu gibi vermezler bana. Öyle olsaydı, realizm büyüyecekti Descartes için. Öyle olsaydı, ben nesnelerin tam fikrine sahip olacaktım, ya da tam gerçekliğini elde edebilecektim. Neden sonucundan daha yetkin olduğuna göre, bendeki fikirlerin gerçekliği nesnelerin gerçekliğinden daha az yetkindir. Nesnede gerçeklik biçimsel olarak **(formellement)** bulunur. Ben nesnede biçimsel olarak bulunan bu gerçekliğe, ondan sahip olduğum fikirde nesnel olarak **(objectivement)** sahip olurum ancak. Biçimsel gerçeklik, fikrin sunduğu varlıkta varolan gerçekliktir; nesnel gerçeklik o varlıktan edindiğimiz fikirde bulunan gerçekliktir: öncesel olarak **(éminemment)** bulunan gerçeklik, bu varlığın gerçekliğini edindiği ilkede varolan gerçekliktir (178). Bu gerçeklikleri kavrarken, daha doğrusu fikrin nedenselliğini **(causalité)** kavrarken, şu ilkeyi gözden uzak tutmamak gerekir: **«Bir şeyde ne kadar yetkinlik anlamışsak, onun nedeninin daha yetkin olması gerektiğine o ölçüde inanmalıyız.»** (179). Descartes'ın biçimsel gerçeklik ve nesnel gerçeklik ayırımı, ruhsal tözle maddesel tözün varlığının bir arada

(178) **Lalande, A.: Vocabulaire critique et technique de la philosophie, 277.**

(179) **PH, 348.**

gösterilmesinde, daha doğrusu maddesel tözün ya da dış dünyanın bendeki fikirlerin varoluşundan giderek saptanmasında en önemli rolü oynayacaktır. İleride nesneler dünyasının **ben** karşısındaki konumunu inceleyeceğiz. Burada şu kadarını söyleyelim ki, Descartes'a göre bize dış dünyanın varlığını gösteren, fikirlerimizin olması değil yalnızca, ama bu fikirlerin bizde nesnel gerçeklikleriyle bulunmasıdır. Bu fikirler böylece bize, kendilerinden önce gelen ve kendilerinden daha yetkin olan bir şeyin varlığını, kendilerine neden olan bir varlığı gösterirler. Yoktan yaratılmış olamayacaklarına göre, ve bir neden yarattığı sonuçtan daha yetkin olmak gerektiğine göre, onları kendileri dışında bir nedenin yaratmış olması gerekir. Bu nedenin varlığı da dış dünyanın nesneler dünyasının, duyulur dünyanın varlığını gösterir.

Descartes bu konuda şunları söylüyor: **«Şimdi, bir fikrin bir başka fikirden daha çok bir nesnel gerçeklik barındırabilmesi için, bu gerçekliği hiç değilse bu fikrin bulundurduğu nesnel gerçeklik kadar bir biçimsel gerçeklik bulunduran herhangi bir nedenden edinmesi gerekir. Fikirde, nedeninde bulunmayan bazı şeyler bulunduğunu düşünmemiz, onun bu şeyleri hiçlikten getirdiğini kabul etmemiz demektir; ama, bir şeyin anlıkta nesnelce ve sunumla fikir olarak bulunması her ne kadar yetkin bir durum değilse de, bu bulunuşun hiçbir şey demek olduğunu söyleyemeyeceğimiz gibi onun kökünün hiçlikte olduğunu da söyleyemeyiz. Bu fikirlerde belirlediğim gerçeklik yalnızca nesnel de olsa, gerçekliğin biçimsel olarak fikirlerinin nedenlerinde olduğu zorunluluğundan şüphelenmemeliyim, ve bu gerçekliğe nesnel olarak nedenlerinde raslanabilece-**

gini düşünmemeliyim: çünkü bu nesnel olarak bulunma durumu fikirlere, onların öz doğasına ait olduğu gibi, biçimsel olarak bulunma da fikirlerin nedenlerine (hiç değilse ilk ve belli başlı nedenlere), onların öz doğasına aittir. Bir fikir bir başka fikri doğurabilse de, bu iş sonsuza kadar uzamaz, sonunda, nedeni bir patron ya da bir kaynak (original) gibi olan, içinde her gerçeklik ya da yetkinlik biçimsel olarak ve sonuç olarak içerilen, ve de fikirlerde nesnel olarak ya da sunumla bulunan bir ilk fikre varmak gerekir. Öyle ki, doğal ışık bana, bendeki fikirlerin alındıkları şeylerin yetkinliğinden kolayca uzaklaşabilen ama hiçbir zaman çok büyük ve çok yetkin hiçbir şey barındırmayan tablolar ya da imgeler olduğunu öğretiyor. —Bütün bu şeyleri ne kadar uzun ve özenle incelersem, o ölçüde aydınlık olarak doğruluklarını tanıyorum. Bütün bu söylediklerimden ne çıkar? Fikirlerimden birinin nesnel gerçekliği şöyleyse, onun bende ne biçimsel ne de öncesel olarak bulunmadığını biliyorsam, dolayısıyla onun nedeni olamıyorsam, buradan zorunlu olarak, yalnız olmadığım, varolan ve bu fikrin nedeni olan başka şeylerin de bulunduğu sonucu çıkar; tersine, bende böyle bir fikir bulunmasa, benden başka hiçbir şeyin varoluşuna beni inandıracak hiçbir kanıt olmayacak elimde.» (180).

Bu nesnellik ve biçimsellik ayırımı, ben'in dışında ben'i aşkın gerçekliğin, olduğu gibi değil, ama benim görebildiğim gibi, doğamın elverdiği ölçüde ve nitelikte benim tarafımdan edinilebildiğini gösterir. Ben varım, fikirlerimden ötürü bil-

(180-181) MPH, 441.

gilerim var, yani fikirlerimle bu beni aşkın gerçekliği tanıyabiliyorum, ama o gerçekliği olduğu gibi tanıyabilecek yetenekte değilim, çünkü o gerçekliği ben nedenler aracılığıyla tanıyorum. Nedenlerle bir gerçekliğin bir yerden bir yere götürülmesi, o gerçekliğin bu taşınmada değişikliğe uğraması sonucunu doğurur. Bu yüzden bizim bilgilerimiz, gerçekliğin tam bilgisi değil değişik bilgisi, olsa olsa benzer bilgisidir. Fikirlerin bazıları (örneğin bir Tanrı fikrini düşünerek tümü diyemiyoruz) şeylerin imgesi gibidirler, ya da zihnime çizilmiş biçimi gibidirler. Bu fikirler elbette geldikleri nesneden ayrı olacaklardır: her şeyden önce bir gerçekliği, nesnede olduğundan çok daha değişik olarak kendilerinde barındırıyorlar. «Bazı fikirler» apaçık kavranıyorlar, fikir adı da yalnızca onlara yakışır, onlara uyar Descartes'a göre.

Başta da söylediğimiz gibi, ben bütün fikirleri doğuştan getirmiyorum, ya da doğduktan sonra dünya deneyleriyle kazanmıyorum(birincisi mutlak idealizm, ikincisi mutlak realizm olurdu). Hem doğuştan fikirlerim var, hem de sonradan kazandığım, bu dünyada kazandığım fikirlerim var. Daha önce de gördüğümüz gibi, **ben** fikri, Descartes'a bütün apaçıklığıyla görünmüştü. Bir başka deyişle Descartes kendisine apaçık, şüpheye hiç yer bırakmayan bu **ben** fikrinden giderek, varolduğunu saptamıştı. Bu düşünen **ben,** ana özelliği düşünmek olan bu **ben,** varolmanın ilk temel fikri olarak ortaya konuyor. **Ben**'in varoluşu **düşünüyorum**'la duyurur kendini ilkin. Bu açık ve seçik ben fikri, kendisinin kaynağı olan ve kendisi kadar apaçık ve hatta ondan daha da apaçık olan bir başka fikre, Tanrı fikrine bağlı olarak gösterir kendini. Ben fikri, Tanrı fikrin-

den önce görünür, ama Tanrı fikri ben fikrinin temeli olarak kendini duyurur. **«Bu fikirler arasında, beni bana sunan, hiçbir güçlük ortaya koymayan fikirlerden başka, bana Tanrı'yı sunan bir fikir var, cisimsel ve cansız şeylerin, meleklerin, hayvanların fikirleri, ve sonunda bana benzeyen insanları bana sunan fikirler var.»** (181). Öbür insanların, hayvanların, meleklerin... fikirleri hem Tanrı fikriyle hem de cisimsel şeylerin fikirleriyle biçimlenmiştir. Bütün fikirler ben fikriyle, daha doğrusu ben fikrine sahip olmakla kendini gösterir, Tanrı fikriyle temellenir. Cisimsel şeylerin fikirleri bana pek az şey veriyor, çünkü onlarda ben aydınlık ve seçik olarak çok az şeyi anlıyorum, anlayabiliyorum. Cisimsel şeylerden anladığım nedir? Büyüklük (en, boy, derinlik), biçim, töz, süre, sayı v.b. Cisimsel şeylerde bu sayılanlar doğru anlaşılıyor. Oysa birçok cisimsel şey var ki onları ben karanlık ve karmaşık olarak kavrıyorum. Örneğin, ışık, renk, ses, koku, tad, sıcaklık, soğukluk... bunların ne doğru olup olmadıkları, üstelik ne de gerçek bir şeyin fikri olup olmadıkları belli. Fikirlerde maddesel yanlışlık olabileceğini benimsiyoruz. Bunların fikirlerinde de maddesel yanlışlık bulunabilir. Yani bunlar bana hiçbir şey göstermeseler de herhangi bir şey gösteriyormuş gibi yapabilirler. Örnek verelim: soğukluktan ve sıcaklıktan edindiğim fikirleri ben apaçık olarak anlıyorum, gelgelelim, soğuğun mu sıcağın yokluğuyla, yoksa sıcağın mı soğuğun yokluğuyla olduğunu bilemiyorum. Sıcaklığın ya da soğukluğun gerçek nitelikler olup olmadığını söyleyebilmem için kanıt yok elimde. Eğer bunlar gerçekte olmayan şeyle-

ri sunuyor da beni kandırıyorlarsa, doğal ışık onların yokluktan geldiğini söylüyor. Descartes, gene de bu fikirlerin doğru fikirler olabileceğini, az da olsa bir gerçeklik bildirdiğini benimsiyor. Cisimsel şeyler üstüne sahip olduğum fikirlerin tümü karmaşık değil. Bu fikirlerin bazılarını ben kendimden ediniyorum, bu fikirler benden alır kaynağını. Töz, süre, sayı fikri bunlardan. Bunlar cisimsel şeyleri yani duyulur dünya şeylerini ilgilendirmeseler de benden gelmektedirler. Ben şimdiki zamandayım ve daha önce de varolduğumu hatırlıyorum, dediğim zaman birçok fikri bir arada kavrarım ve böylece sayı ve süre fikrini edinirim.

Bende bir Tanrı fikri var. **«Yüce, ölümsüz, sonsuz, değişmez, tam bilen, tam güçlü, kendi dışındaki her şeyin evrensel yaratanı olan bir Tanrı'yı anladığım fikir, bana sonlu tözleri sunan fikirlerden daha çok nesnel gerçeklik içerir.»** (182). Ben ve öbür şeyler Tanrı tarafından yaratıldık. Ben bir Ruh'um, bir töz'üm, ama sonlu bir töz'üm. Bendeki bütün öbür fikirlerin nedeni ben olabilirim, ama bu sonsuz töz fikrinin nedeni ben olamam. Sonlu töz, sonsuz töz'ün nedeni olamaz. Bende bir töz fikri olabilir; buradan giderek ben bir töz olabilirim; ama ben sonlu bir töz olarak sonsuz bir töz fikrine sahip olamam, o bana sonsuz bir töz tarafından verilmedikçe. Yani Tanrı dediğimiz bu sonsuz töz kendi fikrini bana vermedikçe onun fikri bende olmayacaktır. Sonsuz fikri gerçek bir fikirdir, ben bu fikri sonlu şeylerin fikrine karşıt olarak kendim uydurmuyorum. Sonsuz tözde sonludakinden daha çok ger-

(182) MPH, 438.

çeklik vardır. Sonsuz fikri bende sonlu fikrinden öncedir. Tanrı fikri ben fikrinden önce gelir. Tanrı fikrinin maddesel olarak yanlış olduğu söylenemez, çünkü ben bu fikri hiçlikten getirmedim. Bir yanlışlıktan ötürü bende değil o. Tanrı fikri çok açık ve çok seçiktir, bir başka fikre göre daha çoktur gerçekliği. Birçok fikre göre daha yetkin olan **ben** fikrinden daha yetkindir. **Ben** fikriyle Tanrı fikrinin karşı karşıya konuşu, ben fikrinin ne kadar az yetkin olduğunu ortaya koyar. Ben sonluyum, bu bakımdan sonsuzu anlayamam **(comprendre)**, sonsuz sonluyu anlayabilir ama sonlu sonsuzu anlayamaz. Ben de Tanrı'yı anlayamam. Tanrı'nın sonsuzluğunu anlayamasam da aydınlık olarak kavrayabilirim **(concevoir)**. Sonsuz sonluyu anlayabildiğine göre, bu sonsuz varlık, kendinde bütün bilgilere sahiptir. Ben onun sahip olduğu fikirlere tümüyle ulaşabilecek miyim? Ulaşamayacağım, çünkü sonsuz olamam. **«Ama belki de düşündüğümden daha çok bir şeyim ben, ve belki de bir Tanrı'nın doğasına bağladığım bütün yetkinlikler bende gerçekleştirici güç olarak vardır, daha ortaya çıkmadıysa da, eylemleriyle kendini göstermediyse de. Sonunda bakıyorum ki bilgim çoğalıyor, yetkinleşiyor yavaş yavaş, ve ben onun giderek sonsuza çoğalışını engelleyebilecek hiçbir şey göremiyorum; ve böylesine büyümüş ve yetkinleşmiş olunca o, onun aracılığıyla tanrısal doğanın bütün öbür yetkinliklerini de elde edebilmemi engelleyecek hiçbir şey göremiyorum. Sonunda, bana öyle geliyor ki, bu yetkinlikleri elde edebilmek için bende olan gerçekleştirici güç, eğer varsa, bende onların fikirlerini yaratabilir, kurabilir. Bununla birlikte, yakından bakınca anlıyorum bunun olamıyacağını: çünkü, ilkin, bilgim her gün yeni yetkinlik**

dereceleri edinse de, benim doğamda henüz etkin olarak bulunmayan gerçekleşebilir birçok şey bulunsa da, bütün bu üstünlükler, kendisinde hiçbir şeyin gerçekleşebilir olmadığı, ama her şeyin etkin olarak ve sonuç olarak bulunduğu Tanrısallık fikrime ait olamaz, ona yaklaşamaz. Bilgimin yavaş yavaş büyümesi ve derece derece çoğalması, onun yetkin olmayışının şaşmaz ve kesin kanıtı değil mi? Bundan öte, bilgim giderek çoğalsa da, onun etkin olarak sonsuz olamıyacağını anlıyorum, madem ki öylesine yüksek bir yetkinlik noktasına varamıyacaktır, madem ki o çok büyük yetkinliği elde etmeye yetenekli değildir. Tanrı'yı öylesine yüksek bir derecede etkin sonsuz olarak anlıyorum ki, onun sahip olduğu yüce yetkinliğe hiçbir şey eklenemez.» (183).

Descartes'ta Tanrı kendisinin yaratıcı nedeni olarak konur, hiçbir şey hiçlikten gelmeyeceğine göre. Önce kendisinin yaratıcı nedeni olan Tanrı sonra da benim yaratıcı nedenimdir. Demek ki, benim varlığım onun varlığına bağımlıdır. Ben her şeyden bağımsız olabilir miydim? Olabilseydim, bütün yekinliklere sahip olacaktım, kendi kendimi yaratmış olacaktım, her şeyi kendime vermiş olacaktım. O zaman, yetkin varlığımla, hiçbir şeyden şüpheye düşmeyecek, hiçbir şeyi arzulayamayacaktım. Yani Tanrı olacaktım ben. O zaman her şeyi biliyor olacaktım. Oysa ben Tanrı değilim. Bende çünkü tam yetkin bir şeyin fikri var. Bu fikir ben fikri değil. Descartes işte böyle kanıtlıyor Tanrı'nın varlığını, Tanrı fikri doğuştandır ve ben fikriyle karışır. Ben fikri Tanrı fikrine bağlanır zorunlu olarak. Düşünüyorum öyleyse varım yargısı öyleyse Tanrı tara-

(183) MPH, 447-448.

ından yaratıldım yargısını sürükler gibidir. Ben bu dünyada Tanrı'nın bir yaratısından başka bir şey değilim. **Düşünüyorum** demek Tanrı'nın varlığını söylemektir. Tanrı beni imgesine göre yarattı, beni bir benzeri olarak çizdi. **«Bana yalnızca bu fikri nasıl edindiğimi incelemek kalıyor. Çünkü ben o fikri duyularla almadım (...). O, zihnimin katışıksız yaratısı ya da uydurusu da değil. Çünkü, ben ona ne bir şey ekleyebilir, ne ondan bir şey çıkarabilirim. Sonuç olarak, benim kendi fikrim gibi onun da yaratıldığım sıra benimle doğmuş ya da yaratılmış olduğunu söylemek kalıyor geriye.»** (184). Tanrı'nın beni yaratışı, etkin nedenin daha alt düzeyde bir şeyi oluşturmasıdır. Benim yaratılışımla zihnimde bir ağaç fikrinin doğuşu arasında bir biçim ayrılığı olmamak gerekir. İkisi de, daha yetkin ya da tam yetkin bir nedenin kendisine göre daha az yetkin bir şeyi yapması, yaratması durumunu belirler. **«Ve elbette ki Tanrı'nın beni yaratırken, işçi yapıtına damgasını basar gibi, bana bu fikri vermiş olması garip karşılanmamalı; damganın yapıttan ayrı bir şey olması da zorunlu değildir.»** (185).

Bilimin ve erdemin hazinesidir o. Fikri bende olan bu Tanrı anlayamayacağım yetkinliktedir. Onun yetkinliğini anlayabilmek için tek tek şeyleri incelemek yetmez, bütün yarattıklarını incelemek gerekir. Böylesine yetkin bir Tanrı yanılmalarımın kaynağı olamaz. Bende bir yargılama gücü var. Bu güç Tanrı'dan gelmiştir bana. Tanrı beni yanıltmak istemez. Tanrı'yı düşündüğüm zaman yanılmaya düşmüyorum. Kendime bakınca, tam tersi, sayısız yanılmalara kolayca düştüğümü görüyorum. Birçok deney gös-

(184-185) **MPH, 453.**

teriyor bunu. Tanrı yanılmamı istemez, çünkü usta, yapıtının en iyi olmasını ister. Tanrı da benim ustam. Yarattığı şeyin yetkin olmasını isteyecek elbette. Yanılmamı istemez o, o her zaman en iyiyi arzular. Sonra, yaratıcı ne kadar usta olursa, yarattığı da o kadar ustaca olur, o kadar yetkin olur. Tanrı, demek ki, beni yaratırken, bana doğruyu yanlıştan ayırlabilecek bir yeti verdi, ama bu yeti sonsuz değil (186). **«Doğamın aşırı zayıf ve sınırlı olduğunu, tersine Tanrı'nın doğasının uçsuz bucaksız, anlaşılmaz ve sınırsız olduğunu bilince, nedenleri zihnimin uzamını aşan bir şeyler sonsuzluğunun onun gücü içinde olduğunu anlamam zor değil.»** (187). Tanrı en yetkin varlık olarak bana daha yetkin bir akıl, daha yetkin bir doğruyu-yanlıştan-ayırma-yetisi veremez miydi? Bu onun bileceği iş. Tanrı'yı anlayamam ki onun bana neden daha yetkin bir yargıgücü vermediğini bilebileyim. **«Tanrı'nın bana verdiğinden daha büyük ve daha geniş bir tanıma yetisi vermek zorunda olduğunu kanıtlayabilen hiçbir neden yok.»** (188). Benle doğmuş fikirlerin ilki Tanrı fikridir. **«Bu fikir benim düşünceme bağlı olarak uydurulmuş, kurulmuş bir şey değil, ama doğru ve değişmez bir doğanın imgesidir.»** (189). Her bilim bu ilk fikir üstüne temellenir. Her bilimin kesinliği ve doğruluğu Tanrı bilgisine bağlıdır (190). Tanrı'nın yüce iyiliğine rağmen, insan doğası yanıltıcı oluyor. Bunu da onun ruh ve bedenden yapılı sonlu bir varlık olmasında aramalıyız. Şimdi bu yanılmaların ne olduğunu görelim.

(186) MPH, 457.
(187) MPH, 458.
(188) MPH, 460.
(189) MPH, 476.
(190) MPH, 479.

C. Doğru Bilgi

«Bundan sonra, şüphelendiğim şey üstüne düşünerek ve buradan varlığımın yetkin olmadığını düşünerek (...), olduğumdan daha yetkin bazı şeyleri düşünmeyi nereden öğrendiğimi aramak istedim; bunun daha yetkin bazı doğrulardan geldiğini apaçık olarak anladım. Benim dışımdaki gök, toprak, ışık, sıcaklık ve bunlar gibi birçok şeyden edindiğim fikirlerin nereden geldiğini bilmek konusunda büyük güçlüğüm yoktu, çünkü onlarda onları benden yüksek kılabilecek hiçbir şey bulamadığımdan, doğruysalar bazı yetkinliklere sahip olan benim doğama bağımlılıklarından doğrudurlar diye inanıyordum; doğru değilseler onları ben hiçlikten getiriyordum, yani benle öyleydiler, çünkü yanılmaktaydım. Benim varlığımdan daha yetkin bir varlık düşüncesi için durum aynı değildi ama: onu hiçlikten getirmek açıkça imkânsızdı; tam yetkini az yetkinin bir izleyicisi, bir bağımı gibi düşünmek yanlıştı, hiçbir şeyden bazı şey doğar demekti, onu kendimden getiremezdim. Öyle ki geriye onun benim olduğumdan daha yetkin olan bir doğa tarafından bana verilmesi kalıyordu, öyle bir doğa ki benim bazı fikirlerine sahip olduğum yetkinliklerin tümüne kendinde sahip bir

doğa, yani tek sözcükle söylersek, Tanrı. Buna şunu ekledim: madem ki ben bende olmayan bazı yetkinlikler tanıyordum, öyleyse varolan tek varlık değildim (...), zorunlu olarak, benden daha yetkin olan, benim bağımlı olduğum, sahibi olduğum her şeyi edindiğim bir varlık olmak gerekirdi. Çünkü, yetkin varlıktan aldığım en küçük şeye bile kendimde sahip olunabilecek biçimde tek ve öbür varlıklardan bağımsız olsaydım, bende olmadığını bildiğim en büyük şeye de aynı nedenle sahip olabilecektim, böylece ben de sonsuz, bitimsiz, değişmez, tam bilen, tam güçlü olacaktım, kısaca Tanrı'da belirleyebildiğim bütün yetkinliklere sahip olacaktım. Çünkü bu yapageldiğim usavurmaları izleyerek, doğamın yetenekli olduğu ölçüde Tanrı'nın doğasını tanımak için yapacağım şey, kendimde bazı fikirlerini bulduğum şeylerin tümünü —yetkin olsun olmasın— belirleyerek onlara sahip olmaktır, ve bu fikirlerden bazı yetkin olmayışlar belirtenlerin hiçbirinin ondan gelmediğine öbürlerinin ondan geldiğine güvenliydim. Görüyordum ki, şüphe, sallantı, üzüntü ve benzer şeyler onda olamazdı, madem ki ben kendim bunlardan uzak olunca rahattım. Sonra, bundan başka, duyulur ve cisimsel birçok şeyin fikrine sahiptim: Çünkü, her ne kadar düş gördüğümü sansam, gördüğüm ve imgelediğim her şeyin yanlış olduğunu sansam, bu fikirlerin gerçekten benim düşüncemden olduğunu yadsıyamıyorum; çünkü daha önceden her bileşimin bağımlılık örneği olduğunu ve bağımlılığın açıkça bir esiklik olduğunu görerek kendimde düşünsel doğanın bedensel doğadan ayrı olduğunu çok açık olarak tanıdım; buradan, bu iki doğadan bileşik Tanrı'nın bir yetkinlik olamıyacağı ve sonuç olarak onun bileşik olma-

dığı yargısına vardım; ama dünyada tümüyle yetkin olmayan bazı cisimler, bazı zekâlar, bazı başka doğalar varsa, onların varlıkları Tanrı'nın gücüne bağımlı olmalıydı, bir an bile onsuz varolamıyacak biçimde.» (191).

Descartes'ın bu sözlerinde, onun, Tanrı fikrini her bilginin ve her varoluşun temeline nasıl koyduğu özetlenir. Bu Tanrı fikri, sezdiğim ilk fikir olan **ben** fikrinin kaynağı olan fikirdir. Demek ki, Descartes'cı bilgi teorisinin temelinde Tanrı fikri vardır, her şey Tanrı'dan ötürü vardır ve ondan başlayarak anlaşılır. Skolastik, insan zihnini, daha önce de belirttiğimiz gibi, başlangıçta üstüne hiçbir şey yazılmamış olan, ama dış dünya ile ilişki içinde dış duyumla bilgi edinmeye doğru giden bir yapı olarak belirlemişti: Zihinde hiçbir şey yoktur ki duyulardan gelmiş olmasın **(nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu).**

Doğru bilgilerimizin garantisi de bu Tanrı fikridir, ya da Tanrı'nın kendisidir. Yanlışlık ondan gelmez, bizim yetkin olmayan yapımızdan gelir. Öyleyse, doğru bilginin ölçütü nedir? Neye göre bir bilgiye doğru, öbürüne yanlış diyoruz? Daha önce de gördük ki, duyularımız bize hem bilgi hazırlıyor, hem de bizi yanıltıyor. Burada Descartes'cılık, Platon'culuğa yaklaşır biraz. Beden hem bilgi alma işinde gerekli, hem de doğru bilgi edinme işinde bir yanıltıcı, bir engelleyici. Platon yanıltıcı neden olarak bedeni koymuştu; Descartes, görmekte olduğumuz gibi, beden ve ruh bileşimini koyar. Descartes'a göre, **«... çok açık ve seçik olarak anladığımız şeyler**

(191) **DM, 605-607.**

Tanrı'nın olması ve varolması nedeniyle, bizdeki her şeyin kendisinden geldiği bir yetkin varlık olması nedeniyle sağlanmıştır.» (192). Fikirlerimizin, bilgilerimizin kaynağı Tanrı'dır, bunun için doğrudurlar. Karmaşık bir fikir hiçlikten pay alıyor. Yanlışın kaynağı burada. Öyleyse yanlışlığın ve yetkin olmayışın Tanrı'dan gelebileceğini düşünmemeliyiz. Sarılık olan kişinin her şeyi sarı grömesi gibi biz bazen yanılmalara düşüyoruz. Ancak, bu bizim sürekli olarak yanılmamız gerektiğini göstermez. **«... akıl bize gördüğümüz ya da hayal ettiğimiz şeyin doğru olması gerektiğini söylemiyor. Ama bütün fikirlerimizin ya da ilk bilgilerimizin bazı doğruluk temeline sahip olması gerektiğini söylüyor.»** (193) Tanrı, bizi, birçok doğruyu bize vermiş olarak yaratır. Tanrı'nın bize vermiş olduğu bu fikirler düşünceyle tanınır. Mantıksal ve matematik bir zorunluluk gösteren bu fikirler sürekli doğrulardır. **Tanrı onları bizim ruhumuza kazımıştır. Biz onları dış duyumla değil, anlığın kendi kendisine dönüp kendi** kendisini arayışıyla görürüz. **Anlık bize onları** kesinlikle ve **doğal yapıları, düzenleri içinde** gösterir. Yoksa, anlık **doğrudan** doğruya onları kavramasa, bizim aklımız duyular yoluyla bir şey elde edemeyecek, ettiklerini de işe yaratamıyacaktır. Descartes doğru bilginin ne olduğunu **düşünüyorum**'la görür. **Düşünüyorum** çok açık ve seçik olarak kendini bir doğru bilgi diye bana nasıl doğrudan doğruya gösteriyorsa, öbür doğru bilgiler de kendilerini aynı biçimde göstermeliler. **«Bundan** sonra (194), **bir önerme-**

(192) DM, 611.

(193) DM, 613.

(194) Doğası düşünmek olan, hiçbir yere ihtiyacı olmayan, hiçbir maddesel şeye bağlanmayan bir töz olduğumu anladıktan sonra.

nin doğru ve kesin olması için genel olarak neyin zorunlu olduğunu belirledim. Çünkü madem ki ben böyle olduğunu bildiğim bir önerme bulmuştum (195), düşündüm ki bu kesinliğin nede olduğunu da bilmek zorundayım. Anladım ki, düşünmek için varolmak gerektiğini çok kesin olarak görmesem, bu düşünüyorum, öyleyse varım'da doğruyu bildiğime beni güvendirecek hiçbir şey yoktur: çok açık ve seçik olarak anladığımız şeylerin tümüyle doğru olduğunu genel bir kural gibi alabileceğimi gördüm.» (196). Özet olarak, «çok açık ve seçik olarak tanıdığımız bütün şeyler doğrudur.» (197). Doğruluk nesnelerden edindiğimiz fikrin apaçıklığındadır. Tanrı'da birleşen daha doğrusu Tanrı fikrine göre anlaşılabilir olandır fikir; ama tek tek alınınca da bana kesinliğini doğrudan doğruya gösterendir. Bir fikir karmaşıksa, onda benim bilmediğim yanlar kalmış demektir. Bir fikri aydınlık kılmak için onu bütünü içinde görünür kılmak gerekir. Kesinlik özneldir Descartes'ta. Yargıyı istemden ayırmak gerekir. Tanrı'da bir ve aynı şey olan yargı ve istem, bir başka deyişle Tanrı'daki yargı-istem, bende iki ayrı şeydir. Duygularda ve istemlerde yanlışlıklara raslamaktan korkmamalı. İnsan olmadık bir şeyi de isteyebilir. İstediğim ya da korktuğum zaman düşüncemin öznesi olan, yani o anda düşüncemin yöneldiği fikre, o fikirde olmayan bazı şeyler ekleyebilir, o fikirden —o fikir ne kadar açık ve seçik de olsa bende— bir şeyler çıkarabilirim. Bu da yanılma demektir

(195) Kolayca anlaşılacağı gibi, bu önerme «düşünüyorum, öyleyse varım» dır.
(196) DM, 604-605.
(197) MPH, 431.

İstemlerde yanılmayı göze almak gerekir. İstemlerde yanılmayı istemek gerekmez elbet, yalnızca yanılmayı olağan saymak gerekir. Aldanmamak için ne kadar özensem, aldanabilirim, istem söz konusu olunca. «**Fikirler söz konusu olunca, eğer fikirler yalnızca kendilerinde belirleniyorsa ve fikirlere başka bir şey bağlanmıyorsa, fikirler yanlış olamazlar.**» (198). İstemlerde aldanmayı göze alabilirim; yargılarda yanılmayı göze almak demek, bilgide yanlışı derlemeyi göze almak demektir. İstemlerde yanıldığım zaman yaşam içinde çeşitli yanlış eylemlere girebilirim, ya da girmeyebilirim. Bu iş bu kadarla kalır. Ama yanlış bilgi derlemeyi göze almak hiçliğe katılmayı göze almak demektir. Yargı, fikrin aydınlık olarak kavranması demek olduğuna göre, yapılacak iş fikirlerde bulanıklık bırakmamaktır. «**Böylece, aldanmamam için özenle dikkat göstermem gereken yargılar kalıyor geriye.**» (199).

Yanılmaların nedenini beden ve ruh ayrılığında gören Descartes, bir yandan da yanılmaları yargıgücüyle istemgücünün çekişmesine bağlayacaktır: «**Bundan sonra, kendime daha yakından bakarken, yanılmalarımın (...) neler olduğunu belirlerken, yanılmalarımın iki nedenin, yani bendeki tanıma gücüyle seçme gücünün ya da özgür geçişin** (libre arbitre) **çekişmesine bağlı olduğunu görüyorum: yani anlığıma ve istemlerimin tümüne bağlı olduğunu. Anlıkla hiçbir şeyi benimsemiyor ya da yadsımıyorum, ama yalnızca benimseyebileceğim ya da yadsıyabileceğim**

(198) MPH, 433-434.
(199) MPH, 434.

şeylerin fikirlerini kavrıyorum. Onu böyle apaçık belirleyince, denilebilir ki onda hiçbir yanlışlık yoktur, yeter ki yanlışlık sözcüğü öz anlamında alınsın.» (200). Demek ki yargıgücü daha çok bir kavramagücü olarak anlaşılmalıdır. Bir fikri anlamak yargıya varmaktır. Benimsemek ya da yadsımak, evet ya da hayır demek, istemek ya da istememek istemimin (bendeki özgür seçişin) işidir Anlamagücümü ancak ve ancak bendeki fikirlere yöneltebilirim, fikirlerim sınırlı olduğuna göre bu bendeki anlamagücünün işi de sınırlıdır. Yalnızca fikirleri aydınlık olarak derlemekle görevlidir o. Oysa istemim sonsuzdur. **«Bende çok büyük olduğunu gördüğüm, ondan daha geniş ve daha uzamlı hiçbir şeyin fikrini kavramadığım istem var yalnızca: öyle ki, Tanrı'nın imgesini ve benzerliğini taşıdığımı bana tanıtan odur özellikle.»** (201). İstemli olmak, ya da bir özgür seçişe sahip olmak özgür olmaktır. İnsan, özgürdür, çünkü istemlidir. Ama insanın özgürlüğü Tanrı'nınkinden aşağıdır, daha az nesneye uzandığı ve yaratmadığı için. Tanrısal istemin baş özelliği yaratıcılıktır oysa. Biçimsel olarak belirleyince, insansal istemle tanrısal istemi eşdeğer alabiliriz. İstem katışıksız ve eksiksiz bir benimseme ya da reddetme gücüdür. Özgürlük, insan için bir bütündür, derecesiz ve sınırsızdır İstem ya da özgür seçiş ya da özgürlük dediğimiz bu güç bir şeyi yapıp yapamamızda, yani benimsememizde ya da yadsımamızda, izlememizde ya da bırakmamızda kendini gösterir. Descartes'ın özgürlük anlayışı, salt öznel temelli bir özgürlük anlayışıdır. İnsan özgürdür, çünkü istemeyi bilir

(200) MPH, 459.
(201-202) MPH, 641.

Evet demeyi ya da hayır demeyi, yapmayı ya da yapmamayı, dış güçlerle engellenmeyi anlamayacak biçimde sürdüren kişi özgür kişidir. Özgür olmak, sınırsız bir isteme gücüne sahip olmakla, bir anlamda Tanrı'ya benzemektir. İstem, «... **hiç bir dış gücü duymayacak biçimde eylemde bulunmamızda kendini gösterir.**» (202). Benim özgürlüğüm, Tanrı'nın özgürlüğüyle çatışmaz mı? Ben özgür olursam Tanrı'nın özgürlüğünü azaltmış olmaz mıyım? Ya da Tanrı'nın mutlak olarak özgür olması benim özgürlüğümü sınırlamaz mı? Hayır. Tam tersi, tanrısal özgürlük benim özgürlüğümü güçlendirir. Özgürlük bilgiyle temellendirilir Descartes'ta, çünkü istem bilgiye yönelen güçtür. İstemin sonsuz ve sınırsız olması, onun her şeye gelişigüzel yönelmesi demek olmaz. İstem benimserken ya da reddederken, fikri benimsemekte ya da reddetmektedir. Onun sınırsızlığıdır benim yanılma nedenim, ama bilgilerime onunla kavuşurum, bir şeyi onunla izleyebilir, bir şeyden onunla vazgeçebilirim. **«Elbette tanrısal veriş ve doğal bilgi benim özgürlüğümü azaltmaz, çoğaltır daha çok, güçlendirir. Öyle ki, herhangi bir nedenin ağırlığıyla şu yana olmaktan çok bu yana yönelmediğim zaman duyduğum ilgisizlik özgürlüğün en aşağı derecesidir, istemdeki bir yetkinlikten çok bilgideki bir yanlışlıkla belirlenir; çünkü, eğer ben doğru olanı ve iyi olanı her zaman tanıyorsam, hangi yargıyı ve hangi seçimi ortaya koymam gerektiğini düşünmekte zorluğa düşmeyeceğim; böylece, baştanbaşa özgür olacağım, hiçbir zaman ilgisiz olmadan.»** (203). Descartes'ın sözlerinden şunu anlıyoruz:

(203) MPH, 462.

anlık, istemden önce gelir, yani anlık tam aydınlık olmadan yargı anlığa yönelmemelidir. «... **doğal ışık bize, anlığın her zaman istemin belirlenişinden önce gelmesi gerektiğini gösteriyor.**» (204). Yanılmalar anlıktan, yani kavrayıştan gelmiyor, istemden geliyor: «... **yanılınanın biçimini oluşturan özelliğe özgür seçişin kötü kullanılışında raslanılır.**» (205). «**Bütün bu şeylerden anlıyorum ki, ne Tanrı'dan aldığım isteme gücü benim yanılınalarımın nedenidir, çünkü hiçbir şeyi Tanrı'nın bana kavrayabilmem için verdiği bu gücün aracılığı dışında kavrayamıyorum, her kavradığımı gerektiği gibi kavrıyorum şüphesiz, burada yanılına söz konusu olamaz. Öyleyse nereden geliyor yanılmalarım? İstem anlıktan 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 yerine, yanlışı doğru yerine seçiyor. Aldanışım ve günah işleyişim buradan gelmekte.**» (206). Demek ki, yanılmalarım istemimden gelmiyor doğrudan doğruya, ama onun sınırsız oluşundan ve benim bu sınırsız şeyi her zaman iyi kullanmayıp bilinmedik şeylere yöneltmemden geliyor.

(204) MPH, 464.
(205) MPH, 464-465.
(206) MPH, 462-463.

SONUÇ

Ben düşünen bir şey'im. Bir ruhla bedenden yapılmışım. Ruhumla tanıyorum, bedenimle değil. Bedenim, bu tanıma işinde bana hem bir yardımcı, hem de bir engel. Ruhumu, bedenimi tanımadan tanıyabiliyorum. Ama bunun tersi olmaz, yani ruhumu tanımadan bedenimi tanıyamam. Tanıma, Tanrı'nın bana verdiği, başta Tanrı fikri ve ben fikri olmak üzere doğuştan bende bulunan fikirleri anlığımla açık ve seçik olarak kavramamla oluyor. Öte yandan ben yalnızca bu bendeki doğuştan fikirleri kavramıyorum, ama duyulur dünyadaki nesnelerin fikirlerini de tanıyorum. Doğuştan fikirlerime, bu ikincilere göre daha çok güvensem de, duyulur dünya nesnelerinin fikirleri de —çok zaman sallantılı olsa bile— benim için önemlidir. Ve, üstüne basarak söyleyelim: **«şeylerin doğrusunu tanımak yalnızca ruhun işidir, beden ve ruh bileşiminin değil.»** (207). Bilmek, bendeki bir fikri aydınlık olarak görmek demektir benim için (208). Yanılma, bir

(207) **MPH, 495.**

(208) **Fikirlerde nesnel olarak bulunan her gerçeklik, fikirlerin nedenlerinde biçimsel ya da öncesel olarak bulunur. Elma fikri, o fikri veren nedende biçimsel olarak vardır. Uzam, Tanrı'da öncesel olarak vardır.**

benimseme ya da reddetme gücü olan istemin ya da özgür seçişin iyi kullanılmayışından geliyor. Ayrıca, beden de yanıltıcıdır: **«... Tanrı'nın yüce iyiliğine rağmen, insan doğası, ruh ve bedenden bileşik olmakla yanıltıcı oluyor bazen.»** (209). Doğru bilgide tek dayanağımız anlığımızdır. Şeylerin fikirlerini aydınlık olarak o gösterebilir bize. Bilgi edinmede onun yardımcıları imgelem ya da bellek ve duyulardır. Anlık bu yardımcılardan yararlanır ama, son yargı organı olarak, tek sorumlu olarak, doğru bilgi en sonunda ona bağlıdır. İmgelem ve duyular olmasa bile o olacaktır ve değerinden bir şey yitirmeden olacaktır. Anlık, sonlu bir yetimizdir, sonlu olarak bende bulunan fikirler dünyasını bana sunar. İstem, bir şeyi benimseyebilme ya da reddedebilme yetimizdir, sonsuzdur, Tanrı'da olduğu gibi yetkindir; bana anlığın verdiği, daha doğrusu gösterdiği fikirler arasında bir seçme yaptıran odur.

(209) **MPH, 502.**

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Kavranan Nesne

Bölünemeyen hiçbir atom ya da küçük cisim yoktur.

Descartes

A. Nesnenin Temeli

Konumuzun uzağında kalır gibi görünse de, bu bölüme Aristoteles'ci doğa anlayışıyla girmek uygun olacak. Aristoteles'e göre, küre biçimindeki dünya, evrenin ortasında hareketsiz dururdu; demek evrenin orta noktasıydı dünya. Onun etrafında belli sayıda hareketli saydam küreler vardır. Ay, Güneş, gezegenler, sabit yıldızlar kendi eksenlerinde dönen ve dünya etrafında dolaşan bu kürelere bağlanmışlardır. Dünyadan en uzak küre, evrenin sınırını belirleyen **sabit yıldızlar** küresidir. Evrenin bu en yüksek yeri, evreni yaratmamış olan Tanrı tarafından **hareket ettirilir.** Evren yaratılmamıştır, öncesizdir, sonrasızdır. Tanrı evreni yaratmadığı gibi, evrenin bilgisine de sahip değildir. O, sonsuz hareketin etkin nedenidir ancak. **Ex nihilo nihil fit** görüşü, zamanın, hareketin, Dünya'nın başlangıcı olmadığı görünüşünü belirler. İlk hareketi sürekli olarak sabit yıldızlar küresine veren Tanrı, daha aşağı düzeylerdeki hareketlere karışmaz. Daha aşağı hareketler kendilerinden bir önceki hareketlerden etki alır. Böylece, dünya evrenin merkezi olunca, toprak da doğanın en alt tabakası oluyordu. Dünyadan sabit yıldızlar küresine doğru gidildikçe maddenin yapısı değişir. Aristoteles

evreni ikiye ayıracaktır. Evrenin bir aşağı bölgesi (ayaltı bölge), bir de yukarı bölgesi (ayüstü bölge) vardır. Dünyada ağırlıklı cisimler bulunur, dünyadan uzaklaştıkça bir hafifleme kendini gösterir, oradan esîr'e varırız. Dünyadan esîr'e doğru bir tabakalama yapalım: önce toprak gelir, onu su izler, sudan sonra hava vardır, havadan sonra ateş, ateşten sonra da maddenin en incesi olan esîr.

Descartes'ın matematik yöntemini incelerken, bu yöntem üstünde Galilei'nin büyük etkisi olduğuna değinmiştik. Descartes'ın nesne anlayışında, Rönesans'la gelen yeniliklerin etkisi büyüktür. Örneğin, Descartes'ın duyu yanılmaları üstünde sık sık durması ve ikidebir gördüğüm Güneş'le bildiğim Güneş arasında büyük ayrılık vardır demesinin nedenlerini Kopernikus'a kadar götürmemiz gerekir. **«Kopernikus'un öğretisi üç şeyi altüst etmişti: 1. Gözlerimizle gördüğümüz görünüşü; 2. Kilisenin dünya görüşünü; 3. Ortaçağ'ın resmi felsefesi olan Aristoteles felsefesini.»** (210). Kopernikus'la birlikte yer evrenin merkezi olmaktan çıkıyor, evrenin küçücük bir parçası oluyordu.

Descartes'a göre evren üç ögeden kurulmuştur; ateş, hava ve topraktan. Ateş, dünyadaki en ince ve girişken sıvıdır, parçaları çok küçük ve çok hareketlidir, bu parçaların belli bir biçimi ve belli bir büyüklüğü yoktur. Bu parçalar, girdikleri yerin biçimine göre biçim alabilirler. En ince delikten bile giren bu parçaların en önemli özelliği çok çevik oluşlarıdır. Hava, ateşe göre az ince bir sıvıdır. Ateşten sonra havadan daha hafif sıvı yoktur. Descartes'ın sıvı kavramıyla gaz kav-

(210) **Gökberk, M.: Felsefe Tarihi, 304.**

ramını birleştirdiğini görüyoruz. Sıvıların bütün parçaları birbirinden ayrı olarak ve olabildiği kadar çabuk hareket ederler. Hava parçalarının belli bir biçimi vardır: kum tanecikleri gibidirler, yuvarlak ve sivridirler. Hava denen bu sıvı dünyanın hiçbir yerinde arı olarak bulunmaz, çok yerde ateşle karışıktır. Descartes'a göre hava atomları gözle görülebilirler (211). Filozofun, havada uçuşan tozları hava atomları sandığını anlıyoruz. O, maddenin parçasını atom diye adlandırır. Yoksa, onda, bölünemeyen en küçük parça kavrayışı yoktur. Toprağın parçaları havanınkine, hele ateşinkine göre çok büyüktür, o ölçüde de az hareketlidir. Ateş uzun zaman kalamaz, parçaları büyüklüğünü yitirir, böylece öbür ögelere, yani havaya ve toprağa dönüşür. **«Ve bununla birlikte, ögelerin dünyada kendilerine özel olarak verilmiş olan ve kendilerini doğal arılıkta tuttukları yerlere sahip olmadıklarını düşünmemek gerekir.»** (212). Onun bu anlayışı, skolastik düşüncenin «doğal yer» anlayışına uyar.

Descartes, Güneş'in ve sabit yıldızların birinci, göklerin ikinci, Dünya, gezegenler ve öbür yıldızların üçüncü ögeden yapılmış olduğuna inanır (213). Demek ki yıldızlar göktedir, aralarında hava vardır, ya da daha doğrusu onlar havada yüzer gibidirler. Karışık cisimler, bu üç ögenin çeşitli düzenlerde birleştiği cisimlerdir. Dünyadan başka yerde karışık cisme raslanmaz. Descartes maddeyi, hareket, büyüklük, biçim ve düzenlilikle anlar: **«... ben, filozofların yaptığı gibi bu ögeleri açıklamak için sıcaklık, soğukluk, nemlilik,**

(211) **LM, 329.**
(212) **LM, 340.**
(213) **LM, 341.**

kuruluk gibi niteliklerini kullanmıyorum.» (214). Katı cisimler de, sıvı cisimler de aşırı derecede küçük parçalara bölünebilirler. Katı cisimle sıvı cisim arasındaki ayırım şöyle özetlenebilir: **«Katı cisimlerle sıvı cisimler arasında, birinin parçalarının öbürünün parçalarına göre çok daha kolay ayırılabilir olmasından başka bir ayırım göremiyorum. Öyle ki, düşünülebilen en katı cismin oluşması için bu cismin bütün parçalarının aralarında ikişer ikişer uzam bırakmayacak ve hiçbiri hareket edebilmek için kıpırdanamayacak biçimde birbirlerine tutunmalarını yeter görüyorum. Bunun dışında nasıl bir kola ya da zamk düşünebiliriz ki gelip bunlardan birini öbürüne bir güzel yapıştırsın?»** (215). Gerçekte, bütün cisimler tek bir maddeden yapılmıştır, onları birbirinden ayıran, oluştukları parçacıkların ya da atomların birbiriyle birleşme biçimleridir. Bu cisimleri biz duyu organlarımız aracılığıyla duyuyoruz. Işığı belirleyen eylem gözümüze değdikçe, zihnimiz bize ışık fikrini verir (216). Öyle ya, neden doğa bize ışık duygusunu verebilecek bazı nedenler koymasın? (217). Zaten biz, duyu organlarımızda herhangi bir değişmenin nedeni olmayan cisimleri duyamayız (218). Madde, hiçbir boşluk bırakmaksızın vardır. Örneğin, biz havayı boş bir uzam diye benimsemeye alışmışız (219). Diyelim ki, bir fıçı şarap var, fıçının altı delik, ama şarap akmıyor bu delikten, şarabın akması için havanın üstteki bir delikten girmesi gerekir,

(214) LM, 388.
(215) LM, 326-327.
(216) LM, 317.
(217) LM, 316.
(218) LM, 335.
(219) LM, 333.

yoksa şarap boşluk bırakıp çıkamaz fıçıdan. Bu durumda şarabın boşluktan korkup da dışarı çıkmadığını düşünmek olmaz. Şarabın ruhu yok ki korksun (220).

Dünya'da hiç durmadan süren çeşitli hareketler sonsuzluğu vardır; bir şey yoktur ki değişmesin (221). **«Dünya varolmaya başlar başlamaz onlar (şeyler) hareket etmeye başladı. (...) hareketlerinin kesilmesi ya da özneden ayrı olarak değişmesi kesinlikle imkânsızdır. Yani, bir cisimde rasladığımız kendi kendini hareket ettirme erdemi ya da gücü tümüyle ya da parçalı olarak bir başka cisme geçebilir ve artık o önceki cisimde değildir.»** (222). Buradan da anlaşılıyor ki, Descartes için hareket, kendi-kendinde-olan-herhangi-bir-şey'dir. Hareket, Descartes'ta mekanik olarak açıklanır: **«Maddenin her parçası belli bir durumda sürekli olarak kalır, öbür parçalara raslayışı onun durumunu değiştirmek için zorlama yapmıyorsa.»** (223). **«Bir cisim öbürünü ittiği zaman kendinden aynı ölçüde hareket yitirmiyorsa ona hiçbir hareket veremez; ve ondan hareket alamaz kendi hareketini çoğaltmıyorsa.»** (224). **«Maddede olan bütün değişiklikler parçalarının hareketine bağlıdır. Bütün evrende tek madde vardır (...), onda seçik olarak gördüğümüz bütün özellikler onun parçalarına göre bölümlü ve hareketli oluşuna bağlıdır, buradan giderek o, parçalarının hareketiyle olduğunu gördüğümüz çeşitli konumlar alabilir.»** (225). Tanrı, hareketin

(220) **LM, 334.**
(221) **LM, 318.**
(222) **LM, 324-325.**
(223) **LM, 351.**
(224) **LM, 354.**
(225) **PH, 395.**

ilk nedenidir, evrende hareketi belli bir nitelikte tutan odur (226). **«İlk doğa yasası: her şey, bir başka şey tarafından değiştirilmediği zaman olduğu gibi kalır.»** (227). **«İkinci doğa yasası: hareket eden bir cisim kendisinden daha kuvvetli bir cisme raslarsa, hareketinden bir şey kaybetmez; hareket ettirebildiği bir zayıf cisme raslarsa hareketinden kaybeder.»** (229).

Descartes bu görüşleriyle bütün hareketi etkin nedenin itici gücüne bırakarak, mekanikle açıklamak istemektedir. Bir şey kendinden hareketli değildir, bir şeyin hareket edebilmesi için bir başka şey tarafından itilmesi gerekmektedir. Böylece, Descartes, Aristoteles'in ve Ortaçağ'ın dört neden anlayışını ve en yetkin hareketin dairesel hareket olduğu anlayışını yıkar. Descartes'ın büyük ölçüde değiştirdiği bu anlayışın başında şu Aristoteles'ci ilke yatar: **motus est actus entis in potentia, prout in potentia est.** (230).

Bu ilke Descartes'a aykırı düşer. Descartes, Aristoteles'in dört nedenini atar, daha doğrusu onlardan birini biraz değiştirerek alır, öbürlerini bırakır. Aristoteles'in dört nedenine bazen bir neden daha eklenir, beş olur. Bu nedenleri önce sayalım, sonra Régnon'un (231) örneklerine göre açıklamaya çalışalım. Bu nedenler şunlardır: biçimsel neden **(cause formelle)**, maddesel neden

(226) **PH, 404.**
(227) **PH, 405.**
(228) **PH, 406.**
(229) **PH, 408.**
(230) **«Hareket güçlü bir varlığın güçlü bir varlık olarak eylemidir.»**
(231) **Foulquié, P., R. Saint-Jean : Dictionnaire de la langue philosophique, 85.**

(cause matérielle), örneksel neden **(cause exemplaire)**, etkin neden **(cause efficiente)**, amaçsal neden **(cause finale)**; örneksel neden beşinci nedendir, yardımcı ya da ekleme neden olarak düşünülmelidir. Bir heykel karşısında «bu nedir?» sorusunu sorduğumuz zaman aldığımız «bir heykeldir» karşılığı o heykelin biçimsel nedenini gösterir. «Neden yapılmıştır?» sorusuna karşılık söylenen «mermerden yapılmıştır» sözü onun maddesel nedenini gösterir. «Neyi temsil ediyor?» sorusuna karşılık olan «Apollon'u temsil ediyor» deyiş onun örneksel nedenini gösterir. «Onu kim yaptı?» ya karşılık aldığımız «Polycletus yaptı» cevabı etkin nedeni gösterir. «Ne diye yaptı?» diye sorunca aldığımız «Altından bir armağan kazanmak için» sözü onun amaçsal nedenini belirler. Demek ki, biçimsel neden bir şeyin biçimini, maddesel neden maddesini, örneksel neden örneğini, ekin neden yapıcısını, sonuçsal neden de diyebileceğimiz amaçsal neden de yapılmasındaki amacı belirliyor.

Régnon'a göre, Aristoteles'in nedenlerini bir de şöyle açıklarız. Bir işçi ya da sanatçı (etkin neden), para kazanmak için (amaçsal neden), geçer altının, gümüşün, demirin, tahtanın başına (maddesel neden), bir kişiyi ya da bir şeyi örnek diye alır (örneksel neden), elindeki maddeyi başlar örnek diye aldığı şeye benzetmeye (biçimsel neden).

Descartes, hareketi ya da oluşumu açıklamak için, bu nedenlerden yalnızca etkin nedeni alır. Descartesçı felsefede etkin neden her hareketi ve oluşumu belirlemeye yeter. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi, Yeniçağ yavaş yavaş «niçin» sorusundan uzaklaşılan bir çağdır, bilimlerde ol-

duğu kadar felsefede de. «Niçin» sorusunun yerini «nasıl» sorusu almaya başlamaktadır. Bir şeyin nasıl olduğunu ya da nasıl oluştuğunu araştırmak ve anlamak için, onun etkin nedeninin bilinmesi yetecektir. Şöyle kabaca bir örnek verelim: Gökler, bizi ıslatmak için, sırılsıklam oluşumuzu canlandırıp gözünde (böyle bir canlandırmaya zorunlu da değildir), alır eline bulutları, onları yağmura dönüştürür diye düşünmek yerine, yağmurun etkin nedeni olarak bulutu düşünmek Yeniçağ'a daha çok uyacaktır. Öte yandan, Descartes, Ortaçağ'da geçerli olan hareket doğrultusu anlayışına da karşı çıkar. Aristoteles için de, Aquino'lu Thomas için de, bütün Ortaçağ düşünürleri için de en yetkin hareket dairesel hareketti. Daha önce Aquino'lu Thomas'nın **«Başlangıçla bitişi birleştiren daire hareketi en yetkin harekettir»** (2) dediğini görmüştük. Dairesel hareketin bize bir tekrar gösterdiği açıktır. Bu dairesel hareket anlayışı, bütün bir Ortaçağ düşünce dünyasının simgesi gibidir.

Descartes, Ortaçağ'ın önemle benimsediği, dört elle sarıldığı bu görüşe karşı olmuştur. Ona göre, bir cismin hareketi eğri çizgi boyunca da olsa, bu eğri hareket doğru hareketlerin yan yana gelmesiyle oluşur. Aristoteles için süreklilik ve basitlik dairesel hareketteydi. Doğru çizgi boyunca hareket, ona göre, durmaya mahkûm harekettir, dünya sonsuz olmadığına göre. Descartes'a gelince, doğru çizgi boyunca olan hareketin en basit, bu yüzden de en yetkin hareket olduğuna inanır o. Doğru hareket, doğası bir anda kavranabilen bir harekettir, yani sezgiyle kavranabilen bir harekettir. Eğri çizgi boyunca hareket ya da dairesel hareket her an bir doğru hareketten sapmayla olur, bu yüzden o ancak çeşitli anlardaki

durumlarıyla kavranabilen bir harekettir, bileşiktir; yöntem üstüne edindiğimiz bilgilere dayanarak söylersek sezgiyle bir anda görülemeyen ama tümdengelime yani çıkarımsal düşünceye, çok an'lı düşünceye ihtiyaç gösteren bir harekettir. Eğri çizgi boyunca hareket ya da dairesel hareket her an bir doğru hareketten sapmayla olur, bu yüzden o ancak çeşitli anlardaki durumlarıyla kavranabilen bir harekettir, bileşiktir; yöntem üstüne edindiğimiz bilgilere dayanarak söylersek sezgiyle bir anda görülemeyen ama tümdengelime yani çıkarımsal düşünceye, çok an'lı düşünceye ihtiyaç gösteren bir harekettir. Ancak, dünyada gördüğümüz hareketlerin çoğu eğri harekettir. **«... yani bir cisim yerini bıraktığı zaman bir başka cismin yerine gider, o bir başka cisim de daha bir başkasının (...), öyle ki durdukları ya da kımıldadıkları zaman aralarında boşluk bırakmazlar.» (232).**

Descartes bir yeni dünya **(nouveau monde)** kavrayışı içinde geometrik uzamı açıklıyor. Bizim yaşadığımız gerçek dünyadan ayrı olarak imgelemsel bir dünya düşünmeliyiz. Bu imgelemsel dünya, Descartes'a göre, aynı zamanda, maddesel şeylerin özüdür. Onun yeni dünya dediği bu imgelemsel uzam Aristoteles'in ilk madde kavrayışı gibi ancak zihnin bir ürünüdür. Uzam, kısacası, Descartes'ta maddenin biçimi ya da özü oluyor. Bu görüşü, önce de değindiğimiz bir görüşle, ancak geometrik olan şeylerin ya da ancak biçimlerin zihne açık ve kavranabilir olduğu görüşüyle birleştirmek gerekir. Descartes'a göre, şeylerde rasladığımız niteliklerin çoğu bizim için anlaşılır

(232) LM, 332.

değildir. Görmüştük ki, sıcaklık ve soğukluk fikri, aydınlık olmayan ve birbiriyle karışan iki fikirdi. Kısacası, Descartes, uzamı maddenin özü olarak belirlerken, bilimsel çalışmanın konusu olan nesneyi de ölçülebilirliği içinde ele alır.

Yaşadığımız dünya cisimlerin dünyasıdır ve cisimler bir biçimle sonlanan, bir yerde olmakla anlaşılabilen şeylerdir. Biçim, ölçme işlemine açıktır. Biz nesneleri ancak sayılabilir, ölçülebilir nitelikleriyle kavrayabiliriz. Sonunda, eşyanın ölçülebilirliği, zihnimizini eşya üzerine yöntemli yönelişleşrilye kavranabilmektedir. Ancak, **«Cisimsel şeylerinin fikirleri bileşik olan nitelikler (uzam, biçim, durum, yerin hareketi), ben düşünen bir şey olduğuma göre bende biçimsel olarak bulunmamaktadırlar. Bunlar, tözün bazı görünüşleri olduklarından, tözün bize kendileriyle göründüğü giysiler gibi olduklarından, ben de bir töz olduğumdan, bende öncesel olarak bulunmalılar.»** (233).

(233) **MPH, 444-445.**

B. Nesnenin Yapısı

Descartes'ın bilgi yöntemini, yani öznenin nesneye yöneliş biçimini, ayrıca öznenin yapısını göstermekle Descartes'cı bilgi teorisinin genel görünüşünü büyük ölçüde ortaya koymuş olduk. Şimdiye kadar söylediklerimiz Descartes'ın nesne üzerine görüşlerini de belirler az çok. Gene de bizim işimiz, Descartes'ta nesne kavrayışının temelini böylece ortaya koyduktan sonra, şimdi bu altbölümde Descartes'cı nesne anlayışını tam olarak görmektir.

Nesnenin incelenmesine, bir belirleyen (**signifiant**) ve bir belirlenen (**signifié**) ayırımıyla gireceğiz. Descartes'ın da üstünde önemle durduğu bir gerçeği belirleyelim: bir söz'le o sözün belirttiği şey arasında büyük ayrılık vardır (234). Söylemek istediğimiz şey söylediğimiz şey değildir. Bize bir şiir sunan şair, söylemek istediğiyle söylediği şey arasındaki uzaklıktan yakınırken, o şiirden çok şeyler anlayan bizler, anladıklarımız arasında büyük ayrılıklar bulunmasından yakınırız.

Şeylerin dünyası, bir dizi biçiminde ve boş-

(234) LM, 315.

luk bırakmadan yerleşmiş şeylerin dünyası, duyu organlarımızı sürekli olarak etkiler. Bu dış duyumla edindiğimiz dış dünya fikirleri, böyle bir etkileyişin ürünleridir. Bir başka deyişle, dış dünya, bizdeki dış dünya fikirlerinin etkin nedenidir. Aristoteles'te de, Aquino'lu Thomas'da da böyle bir dış dünya etkinliği söz konusuydu. Zihin ancak dış dünyadan edinilen imgeler üstüne etkindir, yoksa bu imgeler oluşana kadar bütün etkinlik dış dünyanındır. Bu realizm dış dünyayı, her şeyden önce, özneye yönelen bir etkinlik, bir yönelgenlik **(intentionnalité)** olarak anlar. Descartes'ın ölçülü idealizmi de, böylece bir dış dünya etkinliğini, doğuştan fikirleri bilginin temeli de saymış olsa, kabul eder. Descartes yetinemez bu doğuştan fikirlerle, onun temel kaygılarından biri, dış dünyada varolanla bizim dış dünyadan edindiğimiz arasında büyük bir ayırım olabileceğidir. Bu kaygı, hristiyan realizminin de kaygısıdır, ama biraz örtülü bir kaygıdır ondaki: öyle ya, Tanrı'nın bilgisine kadar bütün bilgileri toplamakta yalnızca dış dünyaya bel bağlayan bir realizm için böyle bir kaygının derinleştirilmesi tehlikelidir. Platon ve Augustinus için nesne, en yüksek düzeydeki bilginin kendisini doğrudan doğruya sunabilen şeydi. Bu arı düşünsellik sonraları yumuşayacaktır. Augustinus için her felsefe, düşünülür dünyanın tam kesin sezgisiyle başlıyordu ve doğru olan şey ya da bilgi nesnesi zihinde doğrudan doğruya kendini gösteriyordu. Yanılma söz konusu değildi, kuşkuya yer yoktu. Şimdi Aquino'lu Thomas'yı düşünmekte yarar var. Ona göre bir öznenin edindiği her bilgi, nesnenin yapısına göre edinilir, bu edinmede duyu organlarının rolü pek büyüktür. Descartes'a göre biz nesnelerin biçimsel gerçekliğine değil, nesnel

gerçekliğine sahip olabiliriz fikirlerimizde. Aquino'lu Thomas için böyle değil bu. Onda özne biçimsel olarak sahiptir nesnenin gerçekliğine. Bir başka deyişle, bir nesne, biçimi tanıyabilen öznede biçimsel olarak ya da biçimiyle bulunduğu ölçüde bir nesne tarafından tanınır. Bilmek, bir şeyin biçimini edinmektir. Taşın bilgisi bizde bir madde-biçim olarak değil, ama yalnızca biçim olarak vardır. Demek ki, biz bir şeyi tanırken, o şeyi biçimiyle ve maddesiyle değil, ama yalnızca biçimiyle alıyoruz.

Descartes'ta fikir, nesnenin apaçık imgesi demektir aşağı yukarı. Oysa Aquino'lu Thomas'da bilgiyi kavramlar belirler. Kavramları ben imgelerden yola çıkarak, tümelleştirme yoluyla elde ederim. Öyleyse kavramlar imgeden çok başka, imgeyi çok aşan şeylerdir. Aquino'lu Thomas'ya göre insan ne hayvan ne melektir; öyleyse insan düşüncesi organik değildir, hem de organların dış yardımına bağlıdır (235). Descartes, kendinden önceki gerçekciliğin hylémorphisme'ini aşarken, bir beden-ruh ayırımıyla birlikte, ruhun kendini bedeni tanımaktan daha kolay tanıdığını ortaya koyuyor, bedenle ruh arasında bir uzaklık belirliyordu. Öyleyse, cisimler dünyasının bilgisi, kesin bir belirleyen-belirlenen ayırımı üstüne kurulacaktır.

Şöyle der Descartes: **«..ondan (ışıktan) aldığımız duyuyla, yani gözlerimiz aracılığıyla imgelemimizde ondan biçimlenen fikirle onun bizde bu duyuyu yaratan nesnelerdeki oluşu arasında, yani alevde ya da Güneş'te ışık adını alan şey arasın da ayrılık olabilir. Çünkü her kişi, düşün-**

(235) Grenet, P.: Le thomisme, 45-46.

cemizde sahip olduğumuz fikirlerin bağlı oldukları nesnelere tam tamına benzediğine inanırken ben gene de bunun böyle olduğunu sağlayacak bir neden göremiyorum; tersine, birçok deneyin, bunun böyle olduğu üstüne bizi kuşkuya düşürdüğünü söylüyorum» (236). Biz şeyleri kendileri olarak, yani Descartes'ın deyişiyle biçimsel gerçeklikleri içinde kavrayamayız. Ama gene de, zihnimizin düzenine ve yapısına göre ondan edindiğimiz doğrular vardır. **«Bununla birlikte belki de şeyler bizim duyularla sezdiğimiz gibi değiller, çünkü bu duyuların algısı birçok şeyde çok karanlık ve karmaşık; ama hiç değilse açık ve seçik olarak kavradığım bütün şeylerin, yani genel bir deyişle düşünsel geometrinin konusu içinde anlaşılan bütün şeylerin doğru olarak bulunduğunu açıkça söylemek gerekir.»** (237). Demek ki, bilgi edinmek, nesnenin bilgisine varmak, onun ölçülebilir ve geometriye indirgenebilir doğrularını elde edebilmek demektir. Bunun nasıl olabileceği de bizim bu çalışmamızın birinci bölümünde incelenmişti. Descartes her şeyi geometriye indirgemekte aşırı bir yöneliş gösterir. Öyle ki, çok zaman şeylerin renk, koku, ısı gibi niteliklerini bilimsel yönelişin dışında bıraktığı gibi, ağırlık ve süreyi de bu alanın dışına atma eğilimindedir. Yalnızca uzamdır onu ilgilendiren, maddenin özü olan uzam. **«Cismin doğasını, ağırlık, süre, renk v.b. kurmaz, yalnızca uzam kurar.»** (238). Bir cismi kavramak, onun uzamını kavramak demektir: **«Cisimsel töz, uzamı olmadan aydınlık olarak kavranamaz.»** (239). Ruh ne

(236) LM, 315.
(237) MPH, 491.
(238) PH, 384.
(239) PH, 387.

kadar bölünemeyen bir şeyse, cisim de öylesine bölünebilen bir şeydir: **«Bölünemeyen hiçbir atom ya da küçük cisim yoktur.»** (240). **«Yer ve gökler tek maddeden yapılmıştır, birçok dünya yoktur.»** (241). Şimdi Descartes'ın bu sözlerinden şu anlam çıkıyor: tek madde vardır, onun da özü uzamdır, biz bu maddeyi uzamlılığıyla kavrayabiliriz, uzam da geometriye indirgenebilen bir şeydir, öyleyse bilimsel çalışma ya da nesnenin bilgisine varma, nesneyi geometrik konumu içinde ölçerek kavramadır.

Bütün bilimsel çalışma, bileşiğin içindeki basiti kavrayarak bileşik olanın bilgisine varma çabasında özetlenebilir. Asıl önemli bilgi basitin bilgisidir, yani önemli olan bir bütünde basiti ele geçirebilmektir. **«... tanıyabildiğimiz her şey bu basit doğalardan** (nature sipmle) **giderek bileşiktir: örneğin, bir biçimin hareketi olmadığı yargısını veriyorsam, diyeceğim ki ondan edindiğim fikir biçimden ve dinginlikten** (repos) **yapılmıştır.»** (243). **«... bir şeyi bilgimizi ilgilendiren düzene göre belirlerken ondan söz etmekte, gerçekte varoldugundan daha ayrı bir kullanışı benimsemek gerekir. Uzamlı ve biçimli bir cisim belirliyorsak örneğin, onun kendinde ve basit bir şey olduğunu söyleyeceğiz, bu anlamda, onun cisimsel doğadan, uzamdan ve biçimden bileşik olduğunu söyleyemeyiz, bu parçalar hiçbir zaman birbirlerinden ayrı varolmadığına göre; ama, anlığımızın gözüyle bakınca, bu cismin bu üç doğadan giderek bileşik olduğunu söylüyoruz, bu doğaların her üçünün bir tek ve aynı öznede birlik-**

(240) **PH, 393.**
(241-242) **PH, 394**
(243) **RDE, 147.**

te bulunduğunu yargılamadan önce her birini ayrı ayrı anladığımıza göre. Bu yüzden burada şeyleri anlıkça anlaşıldığı gibi incelerken, bilgisi zihnin daha seçik olarak tanınabilecek daha birçok parçaya bölmediği ölçüde çok belirgin ve seçik olan şeylere basit diyoruz: biçim, uzam, hareket v.b. Öbürlerine gelince, onları, şu ya da bu biçimde birincilerden kalkılarak birleştirilmiş olarak ele alıyoruz. Bu bazen basit şeylerin kendilerinden soyutlamayla aldığımız şeyleri de dışarıda bırakmamak için oldukça genel alınmalıdır: bazen bir sürenin sınırından, bir hareketin sınırından v.b. söz edebiliyoruz diye sınırı biçimden daha genel bir şey gibi düşnerek biçim uzamlı bir şeyin sınırıdır dediğiniz zaman durum böyledir. Bu durumda sınır belirlenimi boş yere soyutlanmıştır biçimden: o, biçimden daha basit diye alınmamalıdır; üstelik, bir sürenin ya da bir hareketin bitimi gibi başka şeylere de bağlandığına göre, biçim türünden tümüyle ayrı bir şeye de bağlandığına göre bu bilgilerden de soyutlanarak çıkarılmıştır, böylece birbirinden ayrı birçok doğadan kalkılarak birleştirilmiş bir şeydir, bu doğalara eşdeğer olarak bağlanır.» (244). Bizim tanıdığımız bu basit doğalar katışıksız zihinsel ve katışıksız maddesel ya da ortak olabilirler. «Anlığın bir çeşit doğuştan ışığı yardımıyla ve hiçbir cisimsel imgeye başvurmaksızın tanıdığı şeyler katışıksız zihinsel şeylerdir (bilgi, şüphe, bilgisizlik gibi); (...) kendini ancak cisimlerde tanıtan biçim, uzam, hareket gibi şeylere maddesel diyoruz. Ayırımsızca cisimsele de ruhsala da bağlanan varoluş, birlik, süre ve buna benzer şeyler de ortak diye adlandırılmalıdır. Basit öbür

(244) RDE, 143-144.

doğaları —usavurmayla vardığımız bütün sonuçlar bu basit doğaların apaçıklığına dayanır— aralarında bağlamaya yarayan bağlar cinsinden ortak bilgileri bu bölüme koymak gerekir. Şu belirlenimler öyledir: üçüncü bir şeye özdeş olan iki şey aralarında özdeştirler; ve üçüncü bir şeye aynı biçimde bağlanmayan iki şey arasında bazı ayrılıklar vardır v.b. Bu ortak bilgiler anlıkla da, maddesel şeylerin imgesini sezgiyle algılayan anlıkla da tanınabilir.» (245). Bu basit doğalar kendilerini oldukları gibi tanıtırlar, bunlar doğru olarak sunarlar kendilerini, hiçbir yanlışı barındırmadan. Bu basit doğalardan birini tümüyle tanımadığımızı söylersek aldanırız. Öyle olsaydı, ona basit diyemiyecektik, bu durumda o kendisiyle kendisinden başka bir şeyin bileşimi demek olacaktı (246). Bu basit şeyler birbirlerine nasıl bağlanırlar? **«... basit şeylerin karşılıklı bağlantısı zorunlu ya da zorunsuz olur. Biri öbürünün sunumunda, karşılıklı olarak birbirlerinden ayrı olduklarını söylediğimiz zaman ne birini ne öbürünü kendimize açıkca gösteremeyeceğimiz biçimde, az ya da çok karmaşık olarak anlaşılıyorsa bağlantı zorunludur: biçim uzama, hareket süreye ya da zamana böyle bağlanmıştır, uzamdan yoksun bir biçim ya da süreden yoksun bir hareket düşünülemez. Bunun gibi, dörtle üç yedi ediyor diyorsam, bu bağlantı zorunludur; dört ve üç sayılarını az ya da çok karmaşık olarak koymadan yedi sayısını seçik olarak düşünemeyiz. (...) Bu zorunluluk yalnızca duyulur şeylerde bulunmaz, ama örneğin Sokrates'in her şeyden şüphelendiğini söyleyişinde de bu zorun-**

(245) RDE, 145-146.
(246) RDE, 147.

luluk ortaya çıkar: en azından şüphelendiğini anlıyor: öyleyse biliyor ki herhangi bir şey doğru ya da yanlış olabilir v.b., ama bütün bu sonuçlar şüphenin doğasına zorunlu olarak bağlıdır. Tersine, bu basit doğaların hiçbir ayrılmaz ilişkiyle bağlanmadıkları zamanki birlikleri sonsuzdur: bir cismin canlı olduğunu, bir adamın giyinmiş olduğunu söylediğimiz zamanki gibi. Aralarındaki ilişkiyi anlamadıkları için pek çok kişinin zorunsuz bağlantılı saydığı birçok şeyin aralarında zorunluluk bağıyla bağlı olduğunu söylemek gerek: örneğin şu önerme: varım, öyleyse Tanrı vardır, ya da, anlıyorum, öyleyse benden ayrı bir ruhum var.» (247).

Demek ki bizim bilgiye yönelişimiz bu basit doğalara ve onların ilişkilerine yönelişimizdir. **«... ancak bu basit doğaların, onların karışımlarının ya da kendi içinde etki gösteren bileşimlerinin bilgisini edinebiliriz: gerçekte, aralarında bağlı oldukları zaman birçoğunu bir arada kavramak, birini öbüründen ayırarak kavramaktan daha kolaydır.»** (248).

Burada, Descartes'cı bilgi anlayışının özelliklerinden biri daha görünmektedir: bilim, tek tek basit doğaları, ilgili oldukları basit doğalardan ayırarak kavramak yerine, onları birbirleriyle ilişkileri içinde kavramaya çalışmalıdır. Örneğin, bir üçgeni kavramak için biz onun kenarlarını, açılarını ayrı ayrı ve birbirinden soyuk olarak düşünmeyiz, bu üçgeni, kenarlarını ve açılarını ayrı ayrı konu etmeksizin düşünürüz (249). Biz bir bilimsel çalışma içinde ya bir bütünün kendi

(247) RDE, 147-149.
(248-249) RDE, 148.

doğasını parçalarıyla kavramaya çalışırız ya da kendimiz bir bileşim kurarız: **«... bileşik diye adlandırdığımız doğaları, oluşlarının deneylerini yaptığımız için ya da onları kendimiz bileştirdiğimiz için tanıyabiliyoruz. Duyularla algıladığımız her şeyin, başkasının söylediği her şeyin, ve genel olarak anlığımıza gerek dıştan gerek kendinde olan düşünsel gözlemle gelen her şeyin deneyini yapıyoruz. Bu arada belirtmek gerekir ki, anlık hiç bir deneyle kendisini yanıltmaya bırakmaz, yeter ki (...) ona görünen nesnenin belirgin sezgisine sahip olsun; yeter ki imgelemin duyu nesnelerini hiç bozmadan ona getirdiği, duyuların şeylerin gerçek biçiminin taşıyıcısı olduğu, dış şeylerin her zaman göründüğü gibi olduğu yargısına varmasın.»** (250).

Bu durumda, nesne açısından, daha doğrusu nesnenin kavranışı açısından yanlış'ın ne olduğu ortaya çıkıyor. Yanılma, yanlış tasarıdan kalkarak bileştirmede kendini gösteriyor (251). Bileştirmeyi nasıl yapıyoruz? Üç türlü yapıyoruz: itkiyle **(impulsion)**, sanıyla **(conjecture)**, tümdengelimle. Birinci bileştirmede hiç yanılmıyoruz. Dinsel inançlarımızdaki bileştirmeler buna örnektir. İkincisinde az yanılıyoruz, çünkü sanıda doğruya da yanlışa da eşit olasılıkta bir yöneliş var. Üçüncüsü her zaman bir yanılma konusudur. Descartes, birinci alanı, konusu olmadığını bildirerek, incelemekten kaçınmaktadır. Hem böyle bir inceleme yöntemin yasallığıyla bağdaşmayacaktır. İkinci alan, olasının alanı olmaktan öteye geçemiyor, çünkü bir şey doğru da olsa, olasının alanını aşamadığı zaman onu doğru diye nitelemek olmuyor; örneğin «havadan daha

(250-251) RDE, 149-150.

hafif ve daha arı bir esîr yoktur» dediğimiz zaman biz doğru bir önermede bulunsak da, madem ki bu doğruluğu saptayamıyoruz, öyleyse bu bilgimizi doğru diye benimsemek elimizden gelmez. Üçüncüde, yani tümdengelimle bileştirmede, açıkca yanlış bir bileşim yolu tutuyoruz; biz bu tür bileşimleri çokluk duyu yanılmalarını doğru diye benimsediğimiz zaman yapmaktayız; örneğin havayı gözümüzle görmediğimiz için uzayı boş sanıyoruz (252).

Bütün bu yanılmaların dışında kalabilmeliyiz. Doğal bir bütünlüğü, doğasını bozmadan parçalarıyla kavrayabilmek ya da bileşimler kurarken birbiriyle ilgisi olmayan basit doğaları birbirleriyle ilgiliymiş gibi birleştirmemek her bilgiye yönelişte dikkat etmemiz gereken noktalardır. Bu basit doğalar sezgiyle kavranırlar. Daha önce, Descartes'cı yöntemi incelerken de gördüğümüz gibi, **sezgi bu basit doğalara ve onlar arasındaki ilişkilere yönelir. Basit doğaları tanıyabilmek için sezgi dışında hiçbir** yöntem önermeyiz. Onlar kendilerini sezgide apaçık gösterirler. Ancak, bu basit doğaları birbirinden ayrı olarak kavrayabilmek, yani onları sezebilmek gerekir. Bunu yapabilmek için de anlığın bakışını onlara çevirmek yeter. Özet olarak «... **bütün insan bilimi şu tek şeyde belirlenir: şeylerin bileşmesinde bu basit doğaların birbirleriyle nasıl ortaklaştıklarında.**» (253). Ve «... **bilgiler tümüyle aynı doğadan olduklarına ve kendileriyle tanınan şeylerin** (254) **bileşmesinden başka bir şey olmadıklarına göre, ayrı bilgiler arasında karan-**

(252) **RDE, 151-152.**
(253) **RDE, 154.**
(254) **Descartes, basit doğaların demek istiyor.**

lıklık derecesi olabileceğini düşünemeyiz.» (255). Demek ki, **«Her bilim kesin ve apaçık bir bilgidir.»** (3). Bu sağlamlığı da yöntemle elde ediyoruz. Şunu belirtmekte yarar var: her yanılma, nesnelerin doğal düzeninin dışına çıkmakla başlar. Bizim düşüncemiz, oysa, nesnelere hiçbir zorunluluk yüklemez (256). Bütün yöntemin düzenden başka bir şey olmayışını da burada aramak gerekir.

Evet ama, basit doğalardan giderek bilgisine varmaya çalıştığım nesneler dünyasının varlığını saptamak zorunda değil miyim ilkin? Bunun için gene Tanrı kavramına başvurmak gerekiyor. Dış dünyanın fikirleri var bende. Tanrı aldatıcı değildir, bunu daha önce göstermiştik. Öyleyse, Tanrı beni bu alanda da aldatmıyor. Dış dünya nesneleri Tanrı tarafından yaratılmıştır ama, onların fikirleri bana doğrudan doğruya Tanrı tarafından verilmiş değildir. Onları Tanrı'nın bana herhangi bir yaratık aracılığıyla göndermediği de açıkça görünüyor. Öyleyse, bu fikirler bana cisimsel şeylerden gelmeliler. Öyleyse cisimsel şeyler vardır (257). **«... doğanın bana öğrettiği şey bazı doğrular içerir. Doğadan, genel anlamında belirleyince, Tanrı'nın kendisinden başka bir şeyi, ya da Tanrı'nın yaratılmış şeylere koyduğu düzen ya da konumdan başka bir şeyi anlamıyorum. Kendi doğamdan da, Tanrı'nın bana verdiği şeylerin bir karışımı ya da birlikteliğinden başka bir şeyi anlamıyorum.»** (258). Beden, dış dünyanın bilgisine ya da daha doğrusu cisimler dünyasının bilgisine varırken

(255) **RDE, 155.**
(256) **MPH, 473.**
(257) **MPH, 490.**
(258) **MPH, 491-492.**

onunla nasıl bir ilişkiye giriyor? **«Belirtelim ki, ruh, bedenin bütün parçalarından doğrudan doğruya izlenim almaz, yalnızca beyinden izlenim alır ya da belki de onun parçalarından birinden, yani ortak duyu diye adlandırılan yetinin işlemde bulunduğu parçadan (259); bu parça her seferinde aynı biçimde durarak ruha aynı şeyi duyurur, oysa bedenin öbür parçaları çeşitli biçimlerde durabilirler, öyle ki (...) sonsuz deneylerle karşılaşırlar.»** (260).

Demek ki, Tanrı kendi kendinin **yaratıcısı,** benim yaratıcım, bana benzeyen insanların yaratıcısı ve dış dünyadaki şeylerin yaratıcısıdır. Nesneler ve ben bir ve aynı kaynaktan geliyoruz. Dış dünya nesnelerinin fikrine sahip oluşum, beni bu nesnelerin varlığına **inandırmaya** yetiyor. Nesneler olmasaydı, ben imgelemimde onların imgesine sahip olamayacaktım. **«Tanrı'nın seçkinlikle kavramaya yetenekli olduğum bütün şeyleri üretebilme gücüne sahip olduğu şüphe götürmez. (...) Bendeki imgeleme yetisi onların varoluşuna beni inandırma yeteneğindedir; çünkü, imgelemin ne olduğunu dikkatle inceleyince, onun, tanıyan yetinin, tanıyan yetiye içtenlikle açık olan ve böylece varolan cisme bir uygulanışından başka bir şey olmadığını görüyorum.»** (261). Doğayla aramda sürekli bir alışveriş var. Bu alışveriş beni sadece bir seyretme ya da anlama durumunda bırakacak bir alışveriş değil. **«Doğa bana acı, açlık, susuzluk, v.b. duygularıyla öğretiyor ki, ben yalnızca kaptan gemisine yerleşir gibi yerleşmemişim bedenime, ama onunla öyle sıkıca ve**

(259) Kozalaksı bez.
(260) MPH, 499-500.
(261) MPH, 480.

öylesine birleşmiş ve karışmış olarak bir araya gelmişim ki, onunla bir bütün meydana getiriyorum.» (262). Eğer ben bedenden ayrı bir ruh olarak kendi bedenimle ve ondan giderek de duyulur dünyayla böylesine içten bir ilişki kurmasaydım, onun karşısında yalnızca mekanik bir kavrayıcı olarak kalacaktım. Descartes'ın deyişiyle, benle maddesel töz arasında böylesine yakın bir ilişki bulunmasaydı, örneğin ben yaralandığım zaman acı duymayacaktım, ancak anlığımla kavrayacaktım yaralandığımı, o zaman ben gemisine bir şey olduğunu anlayan bir kaptan gibi olacaktım (263).

Oysa, böyle olmuyor bu. Ben ve maddesel töz, birbirinden ayrı olamayan iki şey gibiyiz, aramızda canlı bir ilişki var. Beni çevreleyen şeylerin bazıları bana hoş geliyor, bazıları gelmiyor. Ben onlara ilgisiz değilim, onların bazılarından kaçıyorum, bazılarına istemimle yöneliyorum. Benim doğam, yani benim ruh ve beden birliğim (bu birlikten bir bir-oluş değil, bir bir-arada-oluş anlaşılmalı) bana, bende acı duygusu uyandıran şeylerden kaçmamı, bana haz duygusu veren şeylere yönelmemi öğretiyor (264). **«Bundan başka, doğa bana, bazılarını izlediğim, bazılarından kaçtığım başka birçok şeyin benle birlikte varolduğunu öğretiyor. Ve elbette, duyduğum çeşitli renklerden, kokulardan, tadlardan, seslerden, ısıdan, süreden v.b. cisimlerde bu ayrı ayrı duygu algılarını doğuran bazı çeşitlilikler olduğu sonucu çıkıyor, bu algılara cevap veren bu çeşitlilikler bu algılara benzemese de. Ve, bu çeşitli duyu algılarından bazılarının hoş gelmeyişinden be-**

(262-263) MPH, 492.
(264) MPH, 494-495.

denimin (ya da beden ve ruhtan bileşik olduğuma göre daha çok benim) kendisini çevreleyen öbür şeylerden çeşitli uyarılıklar ya da uymazlıklar alabildiği kesin sonucunu çıkarıyorum.» (265).

Benim nesnelerden aldığım haz ve acı onların doğasında bulunan bir şey mi, ya da onların doğasında bulunan bir şeyden mi geliyor? **«Ateşe yaklaşınca sıcaklık duysam da, biraz daha yaklaşınca acı duysam da, ateşte bu sıcaklığa, bu acıya benzeyen herhangi bir şey bulunduğuna beni inandırabilecek hiçbir neden yoktur; ama onda, ne gibi bir şey olursa olsun, bu sıcaklık ve acı duygularını bende uyandıran herhangi bir şey bulunduğuna inanmakta haklıyım.»** (266).

Ve elbette ki bu bana haz ve acı verebilen duyulur şeyler çokluğu, beni yanıltabilen bir bütünlüktür aynı zamanda. Ama onlar yanıltmış olmuyor gerçekte beni, benim doğam onlar üstüne beni yanıltmış oluyor. Bu da benim zorunlu olarak sonlu bir varlık oluşumdan gelmekte. Hasta bir adam, kendisine o anda hoş gelen, ama hatta kendisini ölüme götürebilecek olan bir yiyeceği arzulayabilir. Burada onun doğasının yanılmakta olduğunu söyleyeceğiz. **«Örneğin içine zehir karıştırılmış bir etin hoş tadı beni zehirli şeyi yemeye çağırabilir ve böylece aldatır beni. Bu işte doğamın hoş görülmesi doğru olur, çünkü kendinde hoş bir tad bulduğum eti arzulattı yalnızca bana, ne olduğunu bilmediği zehiri arzulatmadı; öyle ki, buradan ben, benim doğam her şeyi tüm ve evrensel olarak tanıyamaz demekten başka bir sonuç çıkaramam: insan sonlu bir doğa**

(265) MPH, 493.
(266) MPH, 495.

olarak yalnızca sınırlı bir yetkinliğin bilgisine sahip olacağı için, şaşacak şey yok bunda.» (267). Demek ki, duyulur nesneler dünyası bana yalnızca kendisinin ölçülebilir durumunu verebilen bir dünya değil, ama aynı zamanda haz ve acı verebilen benle içtenlikli bir ilişki içinde bulunabilen bir dünyadır.

(267) MPH, 496.

SONUÇ

Descartes için nesne, kavranmaya bütün yönleriyle, bütün niteliklerilye açık olan şeyler değil, ama şeylerin kavranabilir yanıdır. Maddenin özü uzam olduğuna göre, maddeye yönelen bilimin amacı da ölçmek olacaktır. Ölçmek ya da anlamak, bir çırpıda sezilebilen, sezgiyle edinilebilen basit doğaların temel taşlar olarak alınması, onlardan gidilerek bütünün anlaşılması diye tanımlanabilir. Bilimsel yöneliş, yalnızca karşılaştırarak ölçmeye, ölçerek karşılaştırmaya dayanan davranışta kendini gösterir. Ancak, bizim nesneler dünyası karşısında her eylemimiz bir kavrama eylemi olmayacaktır. Ruh, sonlu bir töz olarak, sonsuz olmaktan çok belgisiz olan bir maddesel tözle çok içten bir ilişki içindedir sürekli olarak. Bu ilişkide o yalnızca anlayan, ölçen, bilimsel deneyler yapan değil, ama aynı zamanda haz ve acı duyandır, yani duygulanandır. Bu haz ve acı, benim ruhumun, kendisini çevreleyen maddesel töze bağımlı oluşundan gelir. Ben yaratılmışlığımla Tanrı'ya, yaşarlığımla onun yaratılarına bağımlıyım. Biri uzamsız ve bölünemez olan, öbürü uzamlı ve sonsuz bölünebilir olan bu iki tözün içten ilişkisi yalnızca bilgi anlayışı bakımından değil, ama aynı zamanda insanın duygu dünyası bakımından önemlidir. Bilmek, kavrayıcı yetilere ve doğuştan temel fikirlere ve ilkelere sahip olarak kendine yönelmek olduğu kadar, gene bu araçlarla dış dünyaya yönelmektir. Bağımlı olduğum nesneler dünyası, benim için hem bir bilgilenme, hem bir duygulanma kaynağıdır; o dünya benim bilgilerimin ve duygularımın etkin nedenidir.

SONUÇ

Aşağı yukarı üç yüz yıldır bütün felsefe Descartes'cı bir kalıtımdan yararlanıyor. Örneğin, ne Comte'un pozitivizmini, ne Kant'ın akılcılığını, ne de felsefenin öbür gelişim noktalarını, örneğin fenomenolojiyi Descartes'tan ayrı olarak anlayamayız. Felsefede zorunlu bağlanışlar vardır. Kant gibi biz de felsefede klâsik yazarlar olamayacağına inanabiliriz, ama felsefenin önemli gelişim evrenleri yaşadığını yadsıyamayız **«Descartes, zamanının ve Galilei'nin bilimine götürülmeden anlaşılamaz; Voltaire, Newton'suz; Boutroux, Henri Poincaré'siz anlaşılamaz.»** (268). Descartes kadar etkili çok az filozof vardır. Birçok filozof, etki denemeyecek kadar küçük etkiler bırakıp gitmiştir. Descartes, diyebiliriz ki, yalnızca felsefeyi ve bilimi değil, ama düşünceyle ilgili bütün alanları etkiledi.

Gelişigüzel düşünmeyle yöntemli düşünmeyi birbirinden kesinlikle ayırmalıyız. Felsefe bütün bir sistem, başlıbaşına bir bütünsel yapı olmadığı zaman felsefe olmaktan uzaklaşır, edebiyata yaklaşır. Descartes gibi dersek, pek çok düşünceyi —elbette öncelikle skolastik düşünceyi— felsefeden alıp retorik'e vermek gerekir. Ya da hiç değilse iki çeşit felsefe ayırmak zorunlu oluyor: insanı düşünen varlık olarak bütünüyle ele alıp

(268) **Wahl, J.: Tableau de la philosophie française, 7.**

araştıran felsefe, bir de insan üzerine gelişigüzel yargılar ve dağınık bilgiler veren felsefe. Descartes'tan sonra, felsefe, geleneksel bütünlüğünü yer yer yitirmeye başlayacaktır. Gene de, örneğin bir Spinoza'yı düşünerek, Descartes'tan sonra felsefe tümüyle dağınıklaştı diyemiyoruz. XVII.yy.'da Descartes'ın köklü çalışmalarıyla güçlenen felsefe, inançlı Pascal'de ve Malebranche'ta bütünsel olmayan, oldukça dağınık bir görünüş alacaktır. Bir felsefe, her şeyden önce bir bilgi teorisi geliştiremediği ya da yargılarını elde hazır bir başka bilgi teorisine dayamadığı zaman edebiyatlaşır. İnanç, düşünceden; gönül de akıldan bulanıktır her zaman. Ve d'Alembert, Voltaire, Diderot, d'Holbach, Rousseau... bütünsel bir bilgi teorisi geliştirmeden bütün bir insanı konu edinebilen, onu dünyaya ilişkileri içinde yoruma tutan filozoflar olarak anılacaklar. Örneğin bir Rousseau, felsefeden çok devrimi ilgilendirecek. O, felsefenin korkunç araçlarından kurtarmak istiyordu insanı. Bugün, bütün toplumcu-insancı öğretilere rağmen, özgür insan kavramını, bilen insan kavramından ayırmıyoruz. Bu iki kavramı birleştirmede Sokrates kadar istekli olmamız gerekiyor. Descartes'ın apaçık olarak kavranır diye belirlediği özne, Malebranche'ta apaçıklığını yitirmişti. O, Tanrı'yı açık ve seçik olarak kavrayacak, ama kendini ancak karanlık bir duyguyla sezebilecek. Voltaire, d'Holbach, Rousseau, v.b. bir bilgi teorisi düşünmeden, insanın genel-temel sorunlarını çözmeyi, çözebilmeyi düşünecekler.

Felsefede karanlıklaşma, insanın bir bilgi teorisi dışında yargılanıp temellendirilmesiyle başlar. Felsefe bilime ışık vermek zorundaydı belki ama, her şeyden önce de kendi yerini, kendi

durumunu aydınlatmak zorundaydı. Felsefe bildiri değil, bilgidir. Bildiri olmaya kalktığı zaman bir inanç buyruğudur: örneğin, d'Holbach'ın inançsızlığı inançtır. Onun inançlılığı, inanmış görünen bir Descartes'ın inançlılığından ötedir. Felsefe inanç olduğu zaman felsefe olmaktan çıkar, bir dinbilim, belki de din olur, hatta yalnızca bu dünyayla ilgili gibi görünse de. Descartes sonrası felsefelerden çoğunun insanı konu edinerek insandan uzaklaştığını söyleyebiliriz. Bu uzaklaşma, **düşünüyorum**'dan uzaklaşmayla başladı. Bu, mutlak bir uzaklaşma değil, felsefe olarak uzaklaşmadır elbet. Nietzsche bir filozof olarak uzaktır insandan, ama bir şair olarak, hatta belki bir politikacı olarak ona yakındır. Bir şiir felsefe olarak uzak olabilir insandan, ama bir şiir olarak, insan varlığını dışlaştırmaya çalışan bir yapı olarak insana yaklaşabilir. Örneğin Baudelaire'de de insan vardır; bu insan şiirin insanıdır, ama felsefe dışıdır. Descartes'tan sonra sanıldı ki, insan bütün gelişimlerini sürdürürken her davranışını felsefeden soracak. Descartes'ın düşündüğü bilim, felsefeden ayrılmayan bir bilimdir. Descartes'ta insan, hiçbir durumda uygulama alanından yani dış dünyadan kopmayacak, buna karşılık da hiçbir durumda kendini unuturcasına dışa eğilmeyecektir. Yirminci yüzyıl, bu anlamda bir iç-dış uyuşmazlığının işaretlerini verdi yer yer. Özetle, son sıralarda felsefe uygulama alanından uzaklaştı, uygulamayla ilgili çabalar felsefeden koptu, felsefe kendi içinde bulanıklığa ve dağınıklığa girdi.

Çağrılı olarak Fransa'ya gelen Husserl'in 23 ve 25 şubat 1929 günleri Sorbonne'da yaptığı konuşma ilgi çekicidir. Şöyle diyordu Husserl: **«Fenomenoloji, edindiği en yeni itkileri Fransa'nın**

en büyük düşünürü Descartes'a borçludur. Doğan fenomenoloji, onun Méditations'unu incelemekle yeni bir aşkın felsefe olarak biçimlendi. Ona hatta bir Yeni-Descartes'cılık da diyebiliriz, kendini Descartes'cılığın hemen bütün bilinen öğretisel içeriğini atmaya zorunlu da görse, bu nedenle bazı Descartes'cı temalara kökten bir gelişim kazandırmış da olsa. (...) Felsefeye her başlayan. Méditations'daki düşüncelerin dikkate değer ve şaşırtıcı ürününü tanır. Ana fikrini hatırlayalım. Felsefeden mutlak temelli bir bilim yapmak için, felsefede bütünsel bir devrimi amaçlıyordu. Felsefe, Descartes için, bütün öbür bilimlere paralel bir devrimi içeriyordu, çünkü Descartes'ın gözünde bu bilimler felsefeden başka bir şey olmayan evrensel bir bilimin üyeleriydiler ancak. Bu bilimin yöntemli birliğinde gerçek bilimler olabilirdi onlar. (...) Descartes'ta kendini gösteren bu yeniden kurulma zorunluluğu, onda özneye uygulanmış bir felsefe biçiminde gerçekleşti. —İlkin gerçekten filozof olmak isteyen her kişi «yaşamında bir kere» kendi üstüne katlanmak, ve kendi içinde, o zamana kadar benimsenmiş bütün bilimleri yıkmayı ve yeniden kurmayı denemek zorundadır. (269). «Birlik her yerden kalktı: amacın belirlenmesinden de kalktı, problemlerin ve yöntemin konumundan da. Yeniçağ'ın başlarında dinsel inanç giderek bir dış anlaşmaya dönüştü, aydın insanları yeni bir inanç tutup kaldırdı: gerçek bir felsefe, gerçek bir bilim inancı. Bundan böyle, bütün insanlık kültürü bilimsel görüşlerle aydınlatılmış, böylece yeniden biçimlenmiş, yeni ve gerçek bir kültüre dönüşmüş olacaktı. —Giderek bu inanç zayıfladı; gerçek bir

(269) Husserl, E.: Méditations cartésiennes, 1-2; 270. 4-5.

inanç olmaktan çıktı. Nedensiz değil elbet. Sonunda, bir ve canlı bir felsefe yerine ne kaldı elimizde? Sonsuzda kesişen bir felsefe yapıtları üretimi, bütün iç bağlantıların yok olduğu bir üretim. (...) Karşılıklı çabalar; sorumluluklar bilinci: nesnel olarak geçerli olan, yani karşılıklı eleştiriyle arıtılmış ve alt düzeydeki bütün eleştirilere dayanmaya yetenekli olan sonuçları amaçlamış ağırbaşlı ortaklaşma,— hiçbiri yok bunların. Gerçek bir araştırma ya da ortaklaşma nasıl olabilir? Birçok felsefe ve birçok filozof yok mu ortada? Felsefelerin değil ama filozoflarını bir araya geldiği felsefe kongreleri de var. Tutunabilecekleri ve verimlilenebilecekleri ortak ruhsal «bağ» eksik bu felsefelerde. (...) Bu şimdiki acı durum Descartes'ın gençliğinde rastladığı acı duruma benzemiyor mu? Onun felsefedeki köktenciliğini yeniden yaşatmanın zamanı değil mi? Köklü felsefî sorumluluk ruhunun yokolmasından ötürü Méditations'un ilkel canlılığını yitirmesi nedeninden gelmiyor mu bugünkü durumun bozukluğu? (...) Soruyoruz: gerçekten verimli bir yeniden doğuş Descartes'ın Méditations'unu (...) diriltmek için ortaya çıkmayacak mı?» (270).

Descartes'ın «her şeyden bir kere şüphelenme» anlayışı, bilgiye yönelen her kişinin bilgi peşine düşmeden önceki ilk davranışı olmalıdır. Bizi şüphe götürür şeylere inanmaktan alıkoyan ve böylece bizi aldanmaktan koruyan bir özgür seçişimiz vardır (271). Özgür seçişle biz iyi tanımadığımız şeylerden kendimizi koruyabilir ve böylece yanılmaktan kurtulabiliriz (272). Özgür

(271-272) PH, 342.

seçiş şüpheyi etkin kılar. Fikirleri teker teker gözlemeye kalkmadan önce, bir başka deyişle anlığı bilgi yoluna koymadan önce bütün bilgileri özgür seçişle şüpheye koymalıyız. Kendini yaşamında bir kere —ya da birkaç kere— sıkı sıkıya gözden geçirmeye yönelmeyen kişi doğru bilgiye varmaya hazırlıklı olamıyacaktır. Doğamızın güçlüklerini, güçsüzlüklerini tanımadan bilgiye yönelmek tehlikelidir. İşe, kavrayan ben'in incelenip eleştirilmesiyle başlanacaktır. Bu ben, bilginin yeridir; bilgi varsa onunla vardır. **«Descartes yeni tip bir felsefe başlatıyor. Onunla felsefe tüm gidişini değiştiriyor ve katıksız nesnelcilikten aşkın öznelciliğe geçiyor, aralıksız yenilenen ve hep yetersiz denemelere rağmen belirli bir biçime yönelir görünen öznelciliğe.»** (273).

Descartes'ı bu yönelişinde iyice kavrayabilmek için onun kişisel gelişimi üstünde durmak gerekir. Çalışmamızda da görüldüğü gibi, Descartes, metafiziğini temellendirmeden önce uzun bir düşünme, araştırma, arama dönemi geçirmiştir. Kendinden öncekilerin koyduğu ve kendisinin şu bu yolla öğrendiği bütün bilgileri atmak' Descartes bu çabadan geçmiştir. Elbette Descartes, Ortaçağ düşüncesi içinde büyük sağlamlıklar, felsefesine temel olabilecek ilkeler bulsaydı —Aquino'lu Thomas'nın Aristoteles'te bulduğu gibi—. bütün bilgilerini atmayı bir yöntem zorunluluğu olarak koymayacaktı. Descartes, ne skolastik düşüncenin ürünlerine, ne de bu ürünleri ortaya koyan yönteme güvenmiştir. O zaman skolastik düşünce kendi üstüne yıkılmaktaydı. Her şey bir yeniye susuzdu, her şey bir yeninin peşindeydi.

(273) **Husserl, E.: Méditations., 3-4.**

Ancak, Descartes'ın bu her şeyi bir kere olsun kökten şüpheyle karşılama görüşü, artık hangi çağda yaşıyor olursak olalım, ister bir eskinin bitiminde, ister yeniliğin koşar adım yaşandığı bir dönemde olalım, bizim için vazgeçilmez bir başlama temelidir. Descartes düşüncesinin en önemli yanı şu: önce temelleri ortaya koymak, önce bütün bilgileri bir yana bırakıp temel ilkeleri belirlemek, sonra da bu ilkelere göre bilgilerimizi oluşturmak. Buna göre, artık bütün gerçek filozoflar, daha geniş olarak bütün düşünenler, bilginin peşine düşen bütün kişiler yaşamlarında bir kere her şeyi baştanbaşa yeniden temellendirecekler. Descartes'tan beri her kişi —hatta belki teknologlar ve din adamları da— hiç değilse bir kere Descartes'cı olmak zorunda.

Descartes'cı metafiziğin başlangıcı **düşünüyorum**'un bulunuşudur ama, Descartes'ı **düşünüyorum**'a vardıran yolların çizilmesi, onun düşünürlüğü içinde eskidir. Descartes artık bütün bilgilerinden şüphelenmeye hazır olduğu zaman, metafiziğinin doğum ışıkları başlamıştı. Descartes'cı düşüncede doğruyu gösterecek tek ölçüt olarak kondu **ben,** doğrunun ortaya çıktığı, göründüğü tek yer olarak belirlendi. Unutmayalım, bütün doğrular bende değil, bende açık ve seçik olarak kendini gösteren her doğru bende. Doğruların tek ve ilk kaynağı, bütün doğruların hazinesi Tanrı bile ben'den giderek ortaya konabilmektedir ancak.

Demek ki, doğrular öznellikte ortaya çıkar. Ben olmasaydım doğrular gene varolacaktı, ama benim için değil. **Ben,** bütün kesinliğin ve apaçıklığın göründüğü yerdir. **Düşünüyorum,** bu **ben**'in bana görünüşüdür, **ben**'in dışlaşmasıdır,

öte yandan Tanrı'nın bendeki yansımasıdır. Ben'in temelinde, arka planında Tanrı var. **Ben**, Tanrı'nın daha alt düzeyde bir anlatımıdır. Descartes böylece kendinden önceki realizme göre yepyeni bir görüş ortaya koyuyordu: Tanrı'yı, daha doğrusu Tanrı'nın bilgisini dış dünyanın nesnelerinden giderek derlemek ve böylece basamaklı olarak yani sürekli yükselişle anlamak yerine, Tanrı'yı doğrudan doğruya doğal zihinsel bir veri olarak kendimde bulup kavramak daha kolay ve anlaşılır olacaktı. Descartes'a göre, Tanrı bilinmezse, hiçbir şeyin kesin bilgisine sahip olunamaz (274). Tanrı, temeldeki doğrudur, hem de temeldeki zorunluluktur. Bu görüş bir inançlı için daha akla yatkındır: Tanrı neden kendisini doğrudan doğruya kavratmak dururken dolaylı olarak anlatsın? Tanrı ile insan arasındaki uzaklık da yok denecek kadar aza iniyordu böylece. Çünkü, gerçekçilikte, kavrayan özneyle kavranan nesne arasında aşılması imkânsız görünen bir uzaklık vardır (275). Descartes bu uzaklığı ortadan kaldırmaya yöneldi, şeylerin gerçek bilgisinden vazgeçmek pahasına da olsa (276). Üstelik, şeylerin gerçek bilgisini edinebileceğimiz konusunda elimizde kesin bilgimiz yoktu, bir yandan da duyu yanılmaları kendilerini her dikkatli zihne açıkca gösteriyorlardı. Önemli olan, şeylerin bendeki yorumudur. Bu yüzden, fikirler şeylere tıpatıp uymasa da, benim için şeylerden daha az gerçek değildir.

(274) PH, 346.

(275) Realizmde bilinç, yaratan kaynaktan uzaktır.

(276) Realizmde bilinç şeylerin biçimini edinir, maddesini dışta bırakarak.

Çalışmamızın başında belirtmiştik: arı realizm yoktur, arı idealizm de yoktur. Ne Aquino'lu Thomas'yı tam bir realist sayabiliriz, ne de Descartes'ı tam bir idealist. Aquino'lu Thomas'nın Descartes'a göre çok daha realist olduğu doğrudur. Descartes'ın realizmi, bir dış dünya gerçekliğini benimsemekle başlıyordu. **Ben**'in kendisi anlıkla ve anlığın yöneldiği doğuştan ilkeler ve fikirlerle belirleniyordu ilkin (277). **Ben**, Descartes'ta dış dünya fikirlerinden hiç koparılmadı. Descartes'cı öznelcilik, nesne dünyasına yan çizmeyen bir öznelcilik olmakla realizme yaklaşır. Öte yandan, Descartes'cı öznelcilik, ben'de bulduğunu nesnelleştirme çabasındadır. Doğrularımız doğruysa, biz onları genel nesnel doğrular olarak sunabiliriz. Kendimden başka bir şeyle ölçülemem, doğruya doğru diyebilecek son yargı organı **ben**'im. Oysa, realizmin bilgi kaynağı nesneden çıkarılan önekte değil, düpedüz nesnededir. **Realizm, nesneyle** ben **arasında, doğrular elde etme bakımından yasal bir alışveriş, üstelik** doğrudan doğruya bir alışveriş olduğuna inanır Önce de belirtmiştik: ilkin nesne etkindir özne üstünde, kendi biçimini verir ona, bozmadan. İyi görebilmek için gözlerimizin sağlam olması yeter. Descartes'ın realizmi de, nesneye dönüklüğüyle, nesnenin peşinde oluşuyla realizmdir. Aquino'lu Thomas'da etkin olan nesne Descartes'ta da etkindir, ama birinde kendine göre etkindir, öbüründe bana göre. Birincide damga önemlidir, ikincide damgalanan.

Tam bir realizmin olamıyacağı, Ortaçağ evren tablosunun yıkılmasıyla anlaşılmıştı. Duyuların kesin ve yüce değeri açığa çıkmıştı her

(277) Ben, **duyulardan ve imgelemden ayrı düşünülebilir.**

şeyden önce. Dünya artık evrenin merkezi değil, herhangi bir yeriydi, bize ettiği hizmetle önemliydi. İnsanın evren karşısında, ama evrenle birlikte değerlenmesiydi bu; yasallığını da doğuştan getirilen Tanrı fikrinden alıyordu. Descartes ne zaman duyulur dünyaya sahip çıkmaya kalkmışsa, o zaman duyu yanılmalarının kaçınılmazlığıyla karşılaşmıştı. Bu yüzden **ben**, her bilginin temelini oluşturan bir yapı olmak zorunda kalmıştı. **«Ben'in mutlak kesinliğinin aksiyomu ve ben'in aksiyomatik doğuştan ilkeleri evrensel bilime göre geometride geometrik aksiyomların rolüne benzer bir rol oynar Descartes'ta. Ama temel, geometridekinden daha derindir ve geometri biliminin son temelini de kurmaya çağırılmıştır.»** (278).

Gerçekten, yapılacak başka şey yoktu, evren tablosunun değişimini gördükten sonra. Felsefenin Galilei'si sayabileceğimiz Descartes bu değişikliğe vurulmuş gibidir (279). Bizi duyularımız yüzünden yanıltabilen nesneler dünyası ağırlık noktası olmaktan çıkınca, onu, kavrayan **ben**'e götürmek ister istemez gerekecektir. **Ben**'den daha kesin bir şey yoktur, olamaz da. Tanrı'nın bile varlığı **ben**'le görünür, Tanrı bizim zihnimize göre çok geniş ve yetkin olsa da, bizim anlama gücümüzü aşsa da (280). Ben, doğrunun tek öl-

(278) Husserl, E.: Méditations, 6.

(279) Descartes: «İlkin bize öyle geliyor ki, yer evrende olan bütün öbür cisimlerin tümünden büyüktür, ay ve güneş te öbür yıldızlardan büyüktür ama görüşümüzün yanlışını geometrinin şaşmaz usavurmalarıyla düzeltince (..) ayın yerden daha küçük, güneşin de çok büyük olduğunu görüyoruz.» PH, 427.

(280) Descartes, «Zihnimizin uzanabileceğinden öte de olsa, Tanrı'nın gösterdiği her şeye inanmalı» diyerek inancı önerir (PH, 352). İnancı mümkün kılan,

çütüdür artık, tek ortaya koyucusudur, üstelik doğruyu bir uzaklıkta kavrayan **değil, onu kendinde** bulan, kendinde sezen, kendinde gözleyen dir.

Doğruların nesnelliğini, tek kaynaktan geliş, aynı ilkelere göre oluş, aynı öze göre varoluş sağlıyor. Bir doğru nesnel olmak zorunda değil ama doğruysa, mutlaka Tanrı'daki birlikle garantili. Doğruyu da yanlışı da bulabilirim, doğru dediğim doğruysa, Tanrı'dan geliyor, o dolgun düşünürlükten geliyor, yanlışsa hiçlikten. Her mutlak yanlış, kaynağını hiçlikten alır ya da bir başka deyişle mutlak olarak hiçliğe katılır. Olan ve olabilen her şeyin yaratıcısı olan Tanrı, beni aldatmayan, her şeyin iyi olmasını isteyen Tanrı (281), elbette beni yanıltmak istemeyecek. Biz kendimizin nedeni değiliz, nedenimiz Tanrı'dır, bir Tanrı vardır sonuç olarak (282). Yaşamımızın tek süresi onun **varlığını göstermeye yeter** (283). Öyle ya, bir kere **düşünüyorum** diyebilmek, her zaman diyebilmektir onu. **Düşünüyorum**, demek, **düşünüyorum, öyleyse Tanrı vardır** demektir. Her iyinin ve doğrunun kaynağı olan bu Tanrı'nın sonsuzluğunu bana doğal ışık göste-

Tanrı'nın, sonsuzluğu içinde anlaşılabilir olmasa da kavranabilir oluşudur. Böylece, inanç yolu, akıl yolunun dışına çıkarılmıştır. «Tanrı'nın ne olduğunu tanıdıktan sonra, yaratılarının bilgisine geçmek için anlığımızın sınırlı olduğunu hatırlamalı.» (PH, 352). «Tanrı'nın her şeyi hangi sonuca göre yarattığını araştırmak gerekmez» diyerek, skolastik'in amaçsal nedenini inanç alanından atar Descartes (PH, 353).

---

(281) Descartes'a göre Tanrı günahın yaratıcısı değil. (PH, 351).

(282-283) PH, 350.

rir (284). Tanrı'nın varlığı **ben**'le görünür ama, **ben**'in varlığını da, nesneler dünyasının varlığını da sağlayan Tanrı'dır. Bu dünyada her şey sınırlı ve eksiklidir, sınırlılık ve eksiklilik yoktur Tanrı'da. Uzam, cisimlerin doğasını kurar, bölünebilen bir şeydir; Tanrı cisim değildir, genel anlamda töz de değildir, maddesel ve ruhsal tözden bambaşka bir şeydir, belki de onları aşan apayrı bir tözdür. Biz duyularımızı kullanırız nesneler dünyasını tanımak için: bu da bağımlılık demektir. Tanrı mutlak bağımsızdır, anlar ve ister, anlayışı ve istemi sonsuzdur, kendiliğindendir. Çeşitli işlemlerle anlamaz o bizim gibi, tek ve çok basit bir işlemle anlar, ister, yapar (285). Bir doğru bilgi edinme gücü olan **ben**'in Tanrı temeline dayandığı görülüyor. Bu değişmez ve sarsılmaz temel doğru, bilginin de sarsılmaz kaynağı olarak vardır. Demek ki, doğru bilginin doğuş yeri **ben** de olsa, bu **ben** sınırsız ve tam yetkin bir temelle sağlanmadıkça, bilgilerin doğruluğuna güvenilemez. Bilgimin nesnelliğini garanti edecek bir temele her zaman ihtiyacım var. Yoksa, bilgi. öznenin kendinde bulduğu, genelgeçerliksiz bir iç duyuma eşdeğer olacak ve daha önemlisi özneler arası düşünsel ilişki imkânsızlaşacak. Ama Descartes'taki bu garanti, Augustinus'taki kadar sağlam bir garanti olmayacak. Ne Augustinus'dakine, ne Platon'dakine benzer bir ruh aracılığı yetiyor doğrudan doğruya. Descartes ancak **ben**'i ve Tanrı'yı kavrarken bir Augustinus'daki, bir Platon'daki kadar dolaysız bir yönelişi benimser.

Descartes'ta anlık fikirleri anlar, ama Tanrı fikrini anlayamaz, Tanrı fikrini kavrayabilir an

(284-285) PH, 351.

cak. Tanrı'yı anlıktan çok doğal ışık kavrar, diyebilir miyiz? Hem diyebiliriz, hem diyemeyiz. Tanrı, anlığın şüpheden sonra bulduğu bir kavramdı. Ama, Tanrı'yı bulan anlık da olsa, onu nitelikleriyle kavrayan doğal ışıktır. Anlamak **(comprendre)** ile kavramak **(concevoir)** arasında öyle kesin bir ayırım var mı? Descartes koyar bu ayırımı. Çünkü, **ben,** Tanrı fikrini, örneğin bir ağaç fikri gibi ya da «iki tane iki dört eder» fikri gibi anlayamam, Tanrı'nın sonsuzluğu benim anlayışımı çok geride bırakır. Öyleyse ben Tanrı'yı kavrayabilirim, yani belki de duyabilirim, ama anlayamam. Öyleyse ben Tanrı fikrini kavrayabilirim derken şunu demek istiyorum: Onun sonsuzluğu ve nitelikleri kendilerini duyururlar bana. Maritain'in deyişiyle dersek, Descartes, felsefesini Tanrı'nın dipsiz sonsuzluğuna dayamaktadır (286).

Doğal ışıktır Tanrı'ya yönelen. **«Descartes'çı anlık tanrısal şeylere yönelmez, dünya şeylerinde kalır.»** (287). Doğal ışık'ı anlamaya çalışalım. Anlamaya yaramayan ama kavramaya yarayan bir şeyi anlamaya çalışmak, onu kavramaya çalışmaktan biraz daha zor olsa gerek. Doğal ışıkla anlık arasında kesin bir ayırım yapabilmek bizim için hiç de kolay olmayacak. Doğal ışık kavramı, açıklanabilir, anlaşılabilir bir kavram olmaktan uzaktır, çünkü Descartes zihinde doğal ışık diye bir yeti belirlemedi. O, zorda kaldığımız yerde, bize doğruyu anlatmasa da gösterir. Platon'un en yüce doğruyu kavrayabilen, en yüce doğruya kadar uzanabilen ruh'u mudur? Onun benzeri midir? Belki, biraz. Benzese de o değildir, çünkü Platon'da ruh sürekli bir diya-

(286) Maritain, J.: Le songe de Descartes, 88; 287-271.

lektik çabanın öznesidir. Doğal ışık, Descartes'ın ara sıra başvurduğu bir kavram. Bir doğruyu sunarken daha çok kanıtlamalara yönelen Descartes, bazan —belki de sağlam kanıtlara sahip olmadığı zamanlar— bize o doğruyu doğal ışığın bir sunumu olarak gösterir. Nedir doğal ışık? Anlıktan bir parça mıdır? Anlığın başka bir yükünü içinde görünüşü müdür? Yoksa düpedüz anlığın kendisi midir? Ne biri, ne öbürü. Çünkü bu doğal ışık anlığın uzanamayacağı yerlere uzanıverir. Bakarsınız, bir içinden çıkılmazı açıklayıveriyor. Doğruyu aydınlıkta gösteren ışık gibidir o, tanrısal kaynaklı zihnimizin kavrayabilme gücüdür. Onu bana Tanrı'nın verdiği kesin. İstem diyebilir miyiz ona? Diyemeyiz, çünkü istem yanılır da. istem çok zaman başından büyük işlere kalkmakla, fikirlerin dışında dolaşmakla beni yanıltır Oysa, doğal ışığın yanıltabileceği söylenemez. Ona keskinleşmiş akıl diyebiliriz, ama sakınarak. Şöyle bir soru sorulabilir: neye yarar doğal ışık kavrayan özneyle kavranan nesne arasında anlıktan başka bir görevli olmadığına göre? Kısacası, doğal ışık denen şey akılla eşanlamlıdır, Tanrı'nın bize verdiği bir yetidir, sadece doğru ve şaşmaz olanı yakalayan bir yetidir, aklın en incelmiş yanıdır, belki de zihnimizin en yetkili organıdır.

Descartes'cı bilgi teorisinin bir öznellik temeline oturduğunu gördük. Descartes'cı bilgi teorisi, daha doğrusu, öznellik temeline oturtulmuş bir nesnelliği öne sürer. Burada Novalis'i analım. XVIII.yy. sonlarının bu mistik ve romantik şairi şöyle der: **«Önce kendi içimize bir göz atmamız, ben'imizi seçik olarak seyretmemiz gerekiyor. Ama orada kalmak yarı yolda kalmak**

tır. **Sonra dışa doğru, etkin bir bakışla bakmamız, dış dünyayı güçlü ve sağlam olarak görmemiz gerekiyor.»** (288), **«İnsan, kendisini bütünsel olarak anlayamadan, başkalarını doğru olarak anlayamaz.»** (289).

Maritain bu Descartes'cı öznelliği bir içe kapanma olarak belirler. Nasıl bir içe kapanış ama? Dünyadan kopmuş kişinin, kendinden hayaller derleyerek, bir boşlukta yaşayıp gitmesi de içe kapanıştır. Descartes'ın kendine dönüşü, kendine kapanışı, bir kendisini daha iyi görme çabasından başka bir şey değildir. Yoksa, gerçek bir dünyalıdır o, sevmeyi, yolculuk etmeyi, savaşmayı, yeni şeyler görmeyi bilen ve isteyen bir kişidir; böyle olmasaydı, ona göre insan istemi tanrısal istem kadar yetkin olabilir miydi? Der ki Maritain: **«Descartes kendi içine dönüyor, kendine kapanıyor, (...) dua etmek için değil düşünmek için, kendi kendine konuşmak için değil felsefe yapmak için. (...) kendi içine girerek yüreğinin bütün kapılarını kapıyor. Filozof, buna karşılık şeyleri akılla tanımaya girişiyor. Eğer düşünmekle kendisine dönüyorsa, bu, olan şey üstüne ruhunun bakışını arıtmak içindir, duyulur doğayı unutmak için değil, metafizik gerçekliklere dokunan insan düzeninde daha düşünsel ve maddede daha az yükümlü nesneleri bulmak içindir; bu yüzden kendi içine girerek ruhunun bütün pencerelerini açıyor.»** (290).

Bir kere o sağlam temeli kendinde bulunca, bir başka deyişle öznelliğini tek sağlam temel olarak elde edince, artık dışa açılmak işten de-

(288-289) **Novalis, 18.**
(290) **Maritain J: Le songe.., 44-45.**

ğildir. Dışa açılmak, Descartes'ta, her zaman duyulur dünya nesnelerinin fikirlerine yönelmek diye anlaşılmalıdır. Bu yöneliş hem bir yarar peşinde olmak, hem de bir bilgi peşinde olmaktır. Descartes'ta bilginin her zaman bir yararlılık değeri olacaktır, ama bu tutum, bilginin bilgi olarak değerini reddetmek anlamına gelmez (291).

Düşünüyorum'la kendini dışlaştıran ben, verimli ve sağlam bir Tanrı temeliyle sağlanır. Bu bakımdan, Descartes'cı bilgi teorisi neyle temellendirilir sorusuna verilecek karşılık şu olabilir: nesneler ve özneler dünyasını belli ilkelere ve yasalara göre var eden ve var etmekte olan bir Tanrı kavramıyla. Ancak, **ben** kavramı, Descartes'ta her şeyin bilinçli olarak olup bittiği yeri belirler. Bu yüzden, **ben**, bir kere bulununca bir daha artık semtine uğranmayan bir şey değildir. O, ilkin bir kavramgücü olarak vardır, kavrama yetileriyle vardır, kavrayandır kısacası, ama aynı zamanda, sürekli olarak kavranacak birçok şeyi kendinde bulundurandır. Gezmekle bitirilebilir bir alan değildir. Duyan özne, nesneler dünyasından, yeni fikirler, yeni özneler toplayacak durmadan.

Husserl'den beri bilinç, herhangi bir şeyin bilincidir. Varoluşçu anlayış, tümüyle, öz'le varoluşu birleştirme çabası içinde görünüyor. Varoluşçu anlayış, öz ve varoluş kavramlarını birleştirme yolunda Husserl'in bu görüşünü temel almış gibidir. Örneğin, Merleau-Ponty için de bilinç her zaman bir nesnenin bilincidir (292). Daha

(291) Maritain, «Descartes için (..) duyuların bilgi değeri yoktur, yararlılık değeri vardır» der (Le songe.., 259). Onun bu görüşüne katılmak zor. Düzeltilmiş

önce Kant, dış algı olmadan iç algının olabilmesini imkânsız görmüştü. Descartes'ta bilinç kendi kendinin bilincidir. Bu bakımdan anlığın yöneldiği nesneler, doğrudan doğruya dış dünya şeyleri değil, onların bendeki fikirleridir. **«Fikirler yalnızca araçlar değil ama şeylerdir de. Kendi kendinin bilincinden başka bir şey olarak anlaşılmayan düşünce, kendinde bulduğu tablolar olarak varır onlara. Lock'un fikirler düşüncenin nesneleridir formülü katışıksız Descartes'cı bir formüldür. (...) Kısacası, biz ancak fikirlerimizi tanırız, düşünce kendine varır doğrudan doğruya.» (293).**

Kavrayan **ben**'dir ama, kavranan da **ben**'dir, değil mi ki bu kavrayıcı **ben** kendisini kendisindeki fikirlerle tanıyor. Gerçekte, doğuştan fikirlerle sonradan edinilmiş fikirler aynı yasallıktadır. Yani, bu doğuştan fikirdir, yukarı değerdedir, bu edinilmiş fikirdir, aşağı değerdedir diyemeyiz. Bir fikrin değerini ortaya koyan onun açık ve seçikliğidir, bulanık olmayışıdır (294). Bir fikir gerçekten uygunsa nesnesine ve ayrı olarak, yani öbür fikirlere karışmadan kavranıyorsa, hangi alandan gelirse gelsin, bilgi teorisi

Güneş fikrini oluşturabilmem için, kendi zihin gücüme olduğu kadar duyulara da ihtiyacım var.

(292) Merleau-Ponty, M.: Phénoménologie de la perception, 46.

(293) Maritain, J.: Le songe, 259.

(294) Descartes: «Bizde bulunan çeşitli fikirler üstüne düşündüğümüz zaman onları basitce ruhumuza ya da düşüncemize bağımlı olarak belirlemekle onlar arasında çok ayrılık olmadığını görmek kolaydır, ama birinin bir şey öbürünün başka bir şey sunuşu bakımından aralarında büyük ayrılıklar vardır.» PH, 348.

bakımından değerlidir. Fikirlerin maddesinde yanlışlık bulunabileceğini unutmayalım (295). Duyulur dünya nesnelerinden gelen fikirlerin yasallığı duyu yanılmalarıyla yaralanmış gibi de olsa, duyularla edindiğim fikirlerin doğru yani apaçık ve geçerlikli fikirler olamıyacağı üstüne kanıt yok. Uzaktaki ufacık bir yıldızı, ufacık olmadığı halde ufacık görünen bir yıldızı ufacık sanma yanlışına yıllardır düştüysem, bu yanlıştan duyularımı sorumlu tutsam da, bir bakıma onlara rağmen, bir bakıma onların yardımıyla büyük yıldız fikrine ulaştığım gerçeği de ortada. Demek ki, duyu yanılmalarına rağmen, duyular aracılığıyla dış dünyadan edinilmiş fikirleri sağlam olarak, doğru olarak edinmek mümkündür.

Bende doğuştan bir Güneş fikri yok, onu ben sonradan, duyu organlarım aracılığıyla edinmişim. Bende iki Güneş fikri var, biri Dünya'dan çok küçük olan Güneş'in, öbürü Dünya'dan çok büyük olan Güneş'in fikri. Bende doğuştan Güneş fikri olmadığına göre, bu iki ayrı fikir, daha doğrusu aynı şeyin iki ayrı fikri nereden geli-

(295) **Descartes: «Bana doğanın öğrettiği şeyler gibi görünen, bununla birlikte, doğadan edinmediğim, ama şeyleri dikkatsizce yargılama alışkanlığımdan ötürü zihnime girmiş birçok başka şey de var; onların bazı yanlışlıklar barındırdığı sonucuna kolayca varılabilir.» MPH, 494.- «Biliyorum ki açık ve seçik olarak anladığım bütün şeyler benim anladığım gibi yaratılmış olabilirler Tanrı tarafından; yeter ki ben açık ve seçik olarak bir şeyi başkasından ayrı olarak anlayabileyim, birinin öbüründen ayrı ve başka olduğu üstüne kesin olabilmek için; çünkü onlar ayrı ayrı konmuşlardır, hiç değilse Tanrı gücü tarafından. Bu ayrı ayrı oluşun hangi güç tarafından yapıldığı önemli değil, benim onları ayrı ayrı yargılamam için.» MPH, 487.**

yor? İkisi de duyulardan. Ama biri benim doğuştan fikirlerime ve daha değişik gözlemlerime dayanarak oluşturduğum Güneş fikri, biri de sadece duyu organlarım aracılığıyla elde ettiğim Güneş fikri. Demek ki, ben, doğuştan fikirlere ve ilkelere sahip olmakla, dış dünyadan aldığım fikirleri düzeltmek yeteneğindeyim. Ne olursa olsun, doğuştan ilkeler ve doğuştan fikirler, edinilen fikirlerle eşit değerde de görülseler, onlar üstünde yapıcı bir etkenliğe sahiptirler.

«Bilimler, eskilere göre, duyular aracılığıyla şeylerden bilgilerini alan ve kendine aldığı nesneleri kendinde soyutlayarak maddesizleştiren ve böylece düşünce hareketinde her türlü engele ve mantıksal dikkate zorunlu olan bir zekânın iyi işlenmiş yapıtıydı; bir zekâ ki her şeyden önce bir tabula rasa'dır ve kendi doğasından ve kendi ruhsal etkin ışığından başka bir şeyi edinir. Böyle anlaşılan bilim kendini şeylerin sıkı bağımında kurar ve ancak kendi zorunluluklarını nesnenin zorunlulukları üstüne düzenleyebilir. Descartes'cı bilim, tersine, ihtiyaç duyduğu bütün bilgileri kendinde doğuştan bulan ve dolayısıyla kendine bağımlı olan ve her şeyi tanıdığı şeylerden değil, kendisini yaratan Tanrı'dan alan bir zekânın yapıtıdır (...) Bu anlamda bilim şeylerin dokunuşuna ve üstünlüğüne zorunlu olmaksızın ruhta kurar kendini, ve elbette şeylerle ilişkiye girer, ama yalnızca ruhun kendi zorunluluklarına göre, ve şeyleri ve ruhu Yapan'ın doğrularına bağlanmakla.» (296). Eskiler her ne kadar dış gerçekliğe birinci yeri verdilerse de, felsefeye sürekli olarak öznel bulgular getirme tu-

(296) Maritain, J.: Le songe.., 62-63.

tumunu bırakmadılar. Onlarda her nesnellik bir kesin öznellik değeri taşır. Descartes bu tutumu tersine çevirdi. **«... filozof hiçbir zaman mutlak'ı mutlak olarak koymaz, onda mutlak kendisiyle ilişkisi içinde mutlaktır.»** (297).

Descartes'ın kendine dönüşünü belki de Sokrates'e kadar götürebiliriz; Descartes'cı şüphede yunanlı filozofun payı olmalı. Sokrates, bütün bir felsefeyi bir insanbilim olarak anlar. «Kendi kendini tanı» diyordu. Fizik olguları bir yana bırakıp, felsefenin konusu olarak insanı aldı. Sokrates'in giriştiği bu kendine dönme çabası ardıllarınca pek önemsenmeyecektir; örneğin Platon, insan bilgisine değil, insanı aşan bilgiye yönelecektir. Stoacıları bir yana bırakırsak, Sokrates'le Descartes arasında, insanı kendi sorunlarıyla ele alma bakımından bir boşluk uzanır. Sokrates ve Descartes, insan bilgisine birer akılcı olarak yöneldiler. Öznelcilikle akılcılığı bir ve aynı şey gibi görmemek gerekiyor. Akılcılık, aşkın ya da nesnel öznelciliktir, öznelde nesneli ve genelgeçer olanı ortaya koymayı amaçlar. Descartes, özneye yönelmekle ve özneyi bilgi teorisinin temeli yapmakla bir öznelci ya da bir idealist de olsa, öznede bulduğunu evrensel nitelikli ve genelgeçer saydığı akılla doğrulamakla bir akılcıdır. Öznelcilik bir akılcılık olabileceği gibi bir mistiklik de olabilir. Descartes'ın öznelciliği bütün bir nesnelliğe yasallığını vermeye çalışan ve her zaman genelgeçer olanı bütün insan için amaçlayan bir özneciliktir.

Ben, kendi yapısı içinde bazı mutlak özellikler gösterse de, **başkasının beni**'ni hiçe indirgeyemez ya da **başkasının beni**'nden apayrı düşü-

(297) Merleau-Ponty, M.: Eloge de la philosophie, 12.

nülemez. Aynı kaynaktan olma, aynı Tanrı'nın ilkelerine ve yasalarına göre olma, benim **ben**'imle **başkasının beni** arasındaki ayrılığı koyan —ya da her ikisine kendi özelliklerini veren—, benim kendime yöneliş özelliğimle başkasının kendisine yöneliş özelliği arasındaki farktır ve her **ben**'in giriştiği dünya deneylerinin başkalığıdır.

Bu yorum, biraz önce de belirttiğimiz gibi etkin olarak konmamıştır Descartes'ta ama, onun bütün felsefesinde içerilmiş gibidir. Bu yorum, çağdaş felsefedeki **başkasının beni** sorununa temel olacaktır (298). Descartes'cı öznelcilik, Descartes'ın üstünde durmadığı bir ilişkinin, özneler arası ilişkinin anlaşılmasını gerektirir. Yoksa, **ben**, Descartes'ın «olsaydı Tanrı olurdu» dediği bağımsız ve mutlak bir **ben** olmak zorunda kalacaktır ki, o da akıldışıdır. **Başkasının beni**, Descartes'ta nesneler dünyasının belirlenişi sırasında kendini gösterir. Şey var, çünkü şey'in

(298) Başkasının beni, çağdaş felsefenin temel sorunlarındandır. Bu konu, örneğin Sartre ve Merleau-Pony'de derinlemesine incelenmiştir Sartre'da bilinçli ben vardır, ama Tanrı yoktur. Tanrı'nın reddedilmesiyle, ben'le başkası ilişkisi zorlaşır. Sartre bu engeli, dış dünyayı bize duyuran bedenle ve bizde utanma duygusu uyandıran başkasının bakışı'yla aşmaya çalışır. Başkalarının varlığı bir düşmanlık biçiminde görünür bize. Bu yüzden Sartre'da başkası hiçliktir, ya da düşmandır. «L'autrui est le néant» ya da «L'enfer, c'est les autres» der Sartre. Merleau-Ponty'de de başkasının varlığı nesnel düşünce için güçlükler koyar. Başkasının bakışı beni nesneye indirgemek ister, benim bakışımı da başkasını. Beden, davranan olarak, ben'in anlamını sunar başkasının bakışına. Bu benler arası alışveriş kaypak bir alışveriştir.

fikri var bende (299). Şeyler olduğu gibi, Descartes'ın deyişiyle, bana benzeyen insanlar da var. Descartes **başkası**'nı buraya kadar gösterir. **Başkası**'nın benim için bir anlaşma olanağı, bir dil ve davranış nesnesi olması konusu konmamıştır Descartes'ta. **Başkası** olağandır, doğaldır, nesne kadar olağandır. Ortak olarak paylaşıyoruz akıl denen yetiyi. Bu yeti Yaratan'ın bize verdiği yetidir, hepimizde aynıdır. Bu aynılık, öznenin kendi kendisiyle olan ilk ilişkisinden sonra silinmeye başlar. Akıl inceltir kendini fikirler alanındaki deneyleriyle. Akıl, inceltilmesi, eğitilmesi gereken bir güçtür. Kendisiyle değil, eyleminde önemlidir. Durarak değil, eyleyerek gelişecektir. Kendisine yönelişi, kendindeki ilk ilkelere ve doğuştan fikirlere yönelişidir. Aklın bu çabası, yaratıcı evrim fikrinden uzak olan Descartes için bir incelme, bir bilenme anlamını taşır. Descartes gelişimi, bilgide ilerlemek olarak anlar, evrim fikri uzaktır ona. Bu anlayışta, akıl, gelişebilen bir şeydir, kendimle ve dış dünya deneyleriyle geliştiririm onu. Gelişmiş bir ruh, nesnenin açık ve seçik fikirlerine sahiptir. Bu fikirler bir kere açık ve seçik olarak kendini gösterdi miydi, bellek onları unutsa da, onlar aklın yeni bir çabasıyla yeniden açık ve seçik olarak görüleceklerdir.

Akıl hep etkin ve giderek daha etkin bir yeti

(299) **Wahl: «Bir kere Tanrı'nın varoluşunun kanıtlarını elde ettik miydi, dış dünya bilgimizi temellendirebiliriz. Yalnızca uzamın ve hareketin aydınlık fikirlerinden kalkarak değil, aynı zamanda duyularımıza sunulduğu durumuyla dış dünyadan kalkarak. Tanrı bizi aldatmayınca bu dış dünya varoluyor. Bununla birlikte, onu giderek uzamın ve hareketin aydınlık fikrine indirgemeliyiz.» (Tableau.., 23).**

olarak kalır, bir araç olarak gelişir, bir sonuca yönelmez. Belirsiz de olsa bir sonuca göre gelişen **ben**'dir, yani fikirleri kendinde bulan ve saklayan bütünlüktür. Zihin kavramı, görenle görüleni birleştiren bir kavramdır. Fikirleri anlık görür, fikirler anlıkta görünür. **Ben'i başkasının beni**'nden ayıran şey, hem yetkinleşmiş bir akıl hem bilgilenmiş, yani açık ve seçik birçok fikir edinmiş bir zihindir. Elde edilen bilgi ve bilgi elde etme yetisi birbirine bağımlıdır, birinin gelişmesi öbürünün de gelişmesini sağlar, ama gene de öncelikli olan akıldır.

Sokrates gibi Descartes da erdemi bilgiye bağlayacak. Tanrı hem yetkin ve dolgun düşünselliktir, hem de yetkin iyilik. Descartes'ta ruh bilinçten başka bir şey değildir. Ruh bilen **ben**'dir, ya da bilebilen. Ruh, bilinçten başka bir şey olmayınca, her bilinçdışı katışıksız maddesel olacaktır, «bilinçdışı ruhsallık» terimlerde bir çelişme demek olacaktır (300). Bilinçdışı da, bilinçaltı da elbette **Descartes'a uzak kavramlar**dır. Descartes için, bilinçaltı, bilinçdışı'ndan daha az anlaşılır olacaktır. Bilinçdışı dediğimiz şey maddeye karşılık olabilir ancak, ama bilinçaltı saçma bir kavramdır. Bilinçdışı, olsa olsa, ruhdışını belirler, Maritain'in de söylediği gibi. Ruhdışı da, insansal olmayan, ruhsal olmayan bir bölünebilir tözü, maddeyi anlatır.

Ruh ve ruhdışı, kolay anlaşılamayan bir ikilemdir Descartes'ta. Anlaşılması **güç** olan da bu iki ayrı tözün birbirine kavuşma biçimidir. Maddeyi ve ruhu birbirinden ayırdı Descartes ama, bu ayrılık elbette mutlak bir ayrılık değildi. Yok-

(300) Maritain, J.: Le songe.., 276.

sa, bu iki şey, varoluşları ayrı ayrı kanıtlanabilse de, birbirinden habersiz olacaktır. Maddenin ve ruhun birbirinden mutlak ayrılığı, ruhun kendisiyle yapayalnızlığı demek olurdu. Kendinde bulunanı, bir iç gözlemle ortaya çıkarabilirdi bu ruh, başka bir şey yapamazdı. O zaman insan, dış dünyasız, gündelik yaşmasız kalacaktı düpedüz. Maddeyle ilişkiye giremiyecekti, maddeden ve madde aracılığıyla kendisine açılmakta olan **başkası**'ndan yoksun kalacaktı. Onda dış dünya nesnelerinin fikirleri bulunmayacaktı. Öte yandan, maddeyle ruhu içiçe saymak (301), maddeden alınan duyumu en sağlam bilgi kaynağı olarak değerlendirmek demekti. Ama Descartes'a gelene kadar pek çok şey değişmiştir. Bendeki doğru Güneş fikriyle yanlış Güneş fikri ikilemi, artık bir madde ve ruh ikilemini zorunlu kılar gibidir. Zorunlu kılar gibidir ama, öte yandan, böyle bir ikilemi benimsemek de bir açmaza düşmek oluyordu. Bu ayrılığı hatırlayalım.

Ruh, olmak için, uzama, biçime, bir yerde olmaya ihtiyaç duymayan bir tözdür. Madde, olmak için, uzama, biçime, bir **yerde** olmaya ihtiyaç duyan bir tözdür. Tanrı, bu tözler gibi bir töz değildir (302). Töz nedir? Varolmak için yalnızca kendine ihtiyacı olan bir şeydir. Bu durumda, Tanrı, öbür tözlere göre daha çok töz olacaktır ve öbür tözlerden ayrılacaktır. Her tözün belli başlı bir niteliği vardır. Ruhun niteliği düşüncedir. Uzam, maddenin ana niteliğidir. Bir tözün birçok niteliği vardır ama, onun doğasını ve

(301) Skolastik realizm insanı bir beden-ruh bütünü sayar. Bu görüş, çağdaş felseye de yatkındır. Heidegger: «İnsan bedeni hayvan organizmasından tümüyle ayrı bir eşydir.» (Lettre sur l'humanisme, 59).

(302) PH, 364.

özünü kuran bir temel nitelik vardır, öbür nitelikler ona bağlanırlar (303). Doğal olarak bağlanmış nitelikler, yani bağlandıkları şeylere ait olan nitelikler yanında, düşüncemizin koyduğu, yani düşüncemize bağımlı nitelikler de vardır (304). Maddeyi ve ruhu belirleyen bu hatırlatmamızdan sonra, madde ve ruh ikilemine dönelim.

Maddecilik kanıtlanamaz. Örneğin, maddede bir diyalektik gelişmeyi söz konusu edebiliriz ama, bunu ne kanıtlayabiliriz, ne yaşayabiliriz. Birbirinden ayırdığı maddeyi ve ruhu birbirine kavuşturmak için Descartes madde ve ruh ayırımına maddeci bir yorum getirmeye zorladı kendini. Bu yorum, Descartes'cı felsefenin en az anlaşılır olan yanıdır. Bir kanıt yok elimizde ki, bizi kozalaksı bezin ruhla bedenin kavuşma yeri olduğuna inandırsın. Bu inanç neyle temellenebilir? Doğal ışıkla elbet. Doğal ışık bize bu birlikteliği gösteriyor; bu birlikteliği ondan başka gösteren yok. Doğal ışık'ın ruhta yetkin bir Tanrı fikri bulmasıyla ruhla bedenin kavuşma yeri olarak kozalaksı bezi göstermesi arasında bilgi bakımından bir değer ayrılığı vardır. Bu kavuşma yeri, ne doğuştan bir fikirle ne de kozalaksı bezin kendi fikriyle ruhta kendini göstermediğine göre temelsizdir.

Bu güçlük aşılamayan bir güçlük olarak kalıyor Descartes'ta. Onu aşsak aşsak, Descartes'ın yaptığı gibi, maddeci bir yorumla aşacağız, yani kanıtlanamaz bir yorumla. Maritain'e göre, «**Descartes'cı ikilikcilik biribirine nasıl kavuştuğu bilinmeyen iki tümel töze böler insanı: bir yanda**

(303) PH, 365
(304) PH, 367.

geometrik uzamdan başka bir şey olmayan madde, bir yanda düşünceden başka bir şey olmayan ruh. Bir makinede oturan ve onu kozalaksı bez aracılığıyla yöneten bir melek.» (305). Ama, Maritain'in bu yorumuna her şeyden önce, —karşı çıkmakta haksız da olsa— Descartes karşı çıkacaktır. Çünkü Descartes, ruh ve madde ilişkisinin, gemiyle kaptan ilişkisine benzer bir ilişki olmadığını üstüne basa basa söylemişti. Bu ilişki bir gemi-kaptan ilişkisi olsaydı, benim dış dünyayla ilişkim mekanik bir ilişki olacaktı, yani Descartes'ın kavrayan özneyle kavranan nesne arasındaki uzaklığı en aza indirgeme çabası tavsayacaktı. Uyuyan bir kaptan, korsanlar gemisini iyiden iyiye ele geçirdiği zaman bile uykusundan uyanmayabilir. Ben dış dünyayı salt mekanik bir ilişki içinde anlamaya bırakılmış biri değilim. Ama aynı zamanda onu yaşayan biri yim, ondan hazlar ve acılar alabilen biriyim. Gelgelelim, bu yorum Maritain'i de, birçok kişiyi de bu ilişkinin bir gemi-kaptan ilişkisi olmadığına inandıramıyacaktır. Descartes'ın şurada yanlışı var: insanın dış dünyadan hazlar ve acılar alabilmesi madde ve ruh ilişkisinin gemi-kaptan ilişkisi olmamasını gerektirmez. Bu ilişki Descartes'ın anladığı kadar içten bir ilişki de olabilir. Anlaşılmaz olan bu ilişkinin kendisidir, içten olup olmadığı değil.

Demek ki, uzamsız bir töz olan ruh, uzamlı bir töz olan bedeni tanıyacak. Beden ruha ilgisizdir, ruh bedene ilgisiz değildir. Ruh bedeni tanımadan kendini tanıyabilir. Skolastik düşüncede, ruhta değildi ilk etkinlik; yönelgen olan nes-

(305) Maritain, J.: Le songe, 275

neydi, yani bilgi edinmede ilk hareket nesneden gelirdi. Nesnenin yönelgen olduğu yerde ruh bir edilgin güçlülüktür; bir alıcıdır yani. Ruhun etkinliği, edinilmiş biçimler üstünedir ve nesnenin edilginliğinden sonra gelir. Ruh, bedenlerin gerçekliğini, cisimlerin gerçekliğini onlardan edindiği fikirlerden tanır Descartes'ta. Skolastik düşüncedeki gibi, şeylerin biçimi değildir edinilen, ama gerçekliğidir. Fikirlerdeki gerçeklik nesnelerdeki gerçeklikten değişiktir. Ne nesneler bana biçimsel gerçekliklerini verebilirler, ne ben onlardan edindiğim fikirlerdeki nesnel gerçekliği onlara verebilirim. Ben nesnelerin doğasına, düşüncemle hiçbir zorunluluk yükleyemem.

«Ve anlıkta nesnel olarak bulunmak, işlemini bir nesne gibi yapıp bitirmek anlamına gelmez, anlıkta nesnelerin olmaya alışık olduğu biçimde olmak anlamına gelir; öyle ki, Güneş fikri anlıkta varolan Güneş'tir, gökte olduğu gibi biçimsel doğrulukta varolan değil, ama nesnelerin anlıkta varolageldiği gibi nesnel doğrulukta varolan.» (306). Bilinçli olmak, bendeki fikirleri tanıyabilmektir, onların aydınlık ve seçik görünüşlerini zihnimin gözleriyle görebilmektir. Fikirler, bir fotoğrafla o fotoğrafın modeli kadar ilgilidirler ilgili oldukları nesneyle. Ağacın fotoğrafıdır o, ama ağaç değildir.

Descartes'cılığın bugünkü bilgilerimize uymayan önerileri var. Örneğin, akıl her kişiye eşit verilmiş olduğundan, kişiler arasında zekâ dereceleri belirlemek aykırı düşecektir. Bir zeki kişiyle bir hebenneka arasında doğal olarak bir zekâlılık derecesi yoktur, ama bunlardan biri aklını geliştirmiş, öbürü geliştirememiştir, o kadar.

(306) **MPH, 521**

Bu görüş çağdaş görüşlere ters düşer elbet. Geri bir zekâyı işletmek olasıdır belki ama, zekâ geriliğiyle bilgi geriliği arasında sıkı bir ilişki vardır belki ama, bunlar gene de zekâler arasında ayırımlar olmadığını göstermez. Bunun yanında, gene çağdaş görüşlere pek uymayan bir yanı vardır Descartes'cılığın. Duygululuk dış duyumla şartlanmıştır. Ben bedenime kaptan gemiye yerleşir gibi yerleşmedim. İnsanın ruhsal yaşamını bir bütün olarak düşünmek doğrudur. Bunu, birçok yeti ayırıp herbirine ayrı işlevler yüklemiş olan Descartes da benimser.

Gerçekte ruh bir bütün olmalı, belleğiyle, anlığıyla, imgelemiyle, duygusal-düşünsel yanıyla. Descartes yetiler ayırıyorsa ruhta, biz de ayırıyoruz, bizim için de anlık var, imgelem var. Ama bunlar ruhun bütünselliğini parçalamıyor. İnsan ruhunu ikiye ayırıyoruz sanki: düşünen yan, duygulayan yan. Duygusal yanımız hangi noktada düşünsel yanımızdan ayrılıyor? Hiçbir noktada ya da bilinmeyen bir noktada. Bu iki tür ruhsallık birbirini çeler mi? Çelmemeli. Duygusuz düşünce, düşüncesiz duygu yoktur. Düşünürken duygulanır, duygulanırken düşünürüz. Descartes böyle bir duygusallık ve düşünsellik ayırımı yapmaz. Onda duygusallık, yukarıda da belirttiğimiz gibi, dış duyumla şartlanmıştır. Nesne bizi, kendisinde bulunan, ama ne olduğu bilinmeyen bir şeyle etkiler. Nesnenin bu etkinliği —ki doğrudan doğruya organlarımıza, oradan da ruhumuza yönelir— duygusallığımızın nedenidir. Özne, bilgi edinen özne olduğu kadar, duygulanan öznedir. Bilmek, cisimlerin uzamını ölçüye vurmak olduğuna göre, bilim fiziğe, fizik te geometriye indirgenebildiğine göre, bizim düşünselliğimiz nesneler dünyasında bir ölçmecilikle be-

lirgindir. Ama, bunun yanında, nesneler dünyası bize haz ve acı veren bir dünyadır. Duygulanabilmek için duymak zorundayız. Duymayan duygulanamaz. Ben dış dünya nesnelerinin fikrine sahip olmakla, bu nesnelerde bulunan duygulandırıcıya sahip değil miyim? Öyle ya, sahipsem, kökü dışarıda da olsa, dıştan ayrı olarak duygulanabilen bir ruha sahip olacağım. Değilim, çünkü yalnızca dış dünya nesneleri sahip bu herhangi bir şeye. Ben nasıl bu nesnelerin biçimsel gerçekliğine sahip değilsem fikirlerimde, onlarda beni duygulandıran bu herhangi bir şeye de sahip değilim. Fikirlerle aramdaki ilişki, ancak ve ancak bir anlama - anlaşılma ilişkisidir. Ancak, burada bir zorluk ortaya çıkmıyor mu, ben yalnızca fikirlerle tanıdığıma göre dış dünyayı? Bu zorluğu şöyle karşılayabiliriz: dış dünyadan aldığım bütün duyumları fikir'e dönüştüremem. Bu karşılığı vermekle, zorluğu tüm çözmüş oluyor muyum? Olmuyorum.

Bir de, fikirle imgeyi birbirine karıştırmamak zorundayız. Fikir nesnenin yetkin imgesi gibidir, ama ayrıca nesnenin nesnel gerçekliğine sahiptir. Oysa, dış dünyadan aldığım herhangi bir imgeye fikir diyemem, onu fikir sayamam Örneğin, önümden geçen bir kuşun gözlerimin önünde birdenbire çizdiği görünüş bir imgedir ama, bir fikir değildir bende. Fikir, içi doldurulmuş imgedir, diyebilir miyiz? Daha yaklaşık olarak şöyle demeli: imge bir biçim, fikir bir biçim-içerik'tir. Bir fikir, dış dünyanın bir anlık duyumla yapılan deneyinde oluşmaz, onun sürekli deneyinde oluşur. Üstelik, duyu ürünleri, doğuştan ilkelerle, doğuştan fikirlerle eleştirilir, düzeltilir. Bir odaya kapatılarak büyütülmüş bir

kişide doğuştan fikirler olacaktır, örneğin bir Tanrı fikri olacaktır ama, onda ne şu ne de bu biçimde ve doğrulukta bir Güneş fikri olmayacaktır. Bu kişi, birdenbire açıkhavaya çıkarıldığında, örneğin günbatımıysa vakit, Güneş'i bu batan güneş olarak tanıyacaktır: ufka yatkın, pembeleşmiş, irileşmiş.

Gerçek bir Güneş deneyi, Güneş'i çeşitli görünüşleriyle görmekle olabilir. Merleau-Ponty'nin söyleyişine yakın bir söyleyişle, Güneş bir ya da birkaç yanından görülmesi gereken bir şey değil, her yanından görülmesi gereken bir şeydir. Bir nesneyi her yanından görmekle o nesnenin tam fikrine ulaşırız, fikir bir biçim yetkinliği edinirken bir içerik yetkinliği de edinir. Fikrin yetkin olabilmesi için, bağlı olduğu nesnenin iyi görülmüş olması yetmez; bu fikrin zihnimizin doğuştan yanıyla düzeltilmesi de gerekir.

Böyle olmasa, deneyler yaptığımız duyulur dünyadan giderek edindiğimiz bütün fikirler hemen hemen hep yanlış içerikli ve hatta yanlış biçimli olacaktır. İmgenin oluşması, bir nesnenin bir ya da birkaç yanından görülmesi gerçek bir fikir oluşturmaya yetmez. Descartes bunu balmumu örneğiyle anlatmıştı. Balmumunu balmumu olarak tanımam için onu çeşitli durumlarında görebilmem gerekir. Bir nesneyi çeşitli biçimler altında görmek, onu giysilerinden, yani varoluşsal biçimlerinden sıyırarak, soyarak tanımak gerekir. Bunu şöyle anlatmaya çalışalım: bir çocuğu temsil eden bir balmumu-heykel'i görüyorum; bende, geçici olan ya da düzeltilmeye açık olan bir balmumu-heykel fikri oluşuyor. Balmumunu ve heykeli ilk gören biri için bu balmumu-heykel, balmumu ve heykel ögelerine ayırılamayan bir şeydir. Balmumunu bir balmumu-

küre olarak da görmek, sonra erimiş olarak da görmek... yani balmumu üzerinde sayısız deney yapmak şarttır. Balmumu, heykel'likten, küre'-likten, eriyik'likten ayrılarak bize gerçek balmumu fikrini verir. Artık, ilkin indirgenemez bir şey olduğunu sandığımız balmumu-heykel ayrışmış, heykel açığa çıkmış, bizde balmumu fikri tam olarak oluşmuştur.

Deneye yönelirken ilk adım, bu balmumu-heykel'in kendisinden başka bir şey, belki de bir şeyin biçimlerinden biri olabileceğini düşünmek olmalıdır. Demek ki, her dış duyum bir fikir oluşturmaz, ama çokluk, bir fikrin oluşmasında bir yapı taşı ya da bir damla işi görür, yani fikre bir şeyler katar. Örneğin Afrika'nın güneyinde rasladığım ve o güne kadar hiç görmediğim bir ağaç, bendeki ağaç fikrini daha da yetkinleştirir, ona yeni şeyler ekler. Afrika'da gördüğüm bu yeni ağaç bendeki ağaç fikrini daha nesnel gerçeklikli kılacaktır böylece. Ancak, bir dış duyumun bizde uyandırdığı her imge bir fikir yaratmasa da, bir fikre katkıda bulunur. Descartes'a göre, üstünde tam deneyler yapılıp tam olarak kazanılmış fikir bulanık değildir. Bir fikri bulanıklıktan kurtarmak demek, onun nesnesini daha çok denemek, bütün yanlarıyla, bütün özellikleriyle, bütün nitelikleriyle görmek demektir. Denemek, bir nesnenin aldığı bütün biçimleri, alabileceği bütün biçimleri görmeye çalışmak demektir.

Fikirlerin oluşumu, bize öz ve varoluş ayırımını duyurur. Descartes, öz ve varoluş kavramlarını birbiriyle ilişkisi içinde ele alıp derin bir incelemeden geçirmemiştir. Zaman zaman varoluştan, zaman zaman da özden sözediyor; bu

iki kavram Descartes'cı anlayış içinde tam bir açıklığa kavuşamadan kalıyor. Öz bir şeyin değişmez yanını, varoluş değişir yanını gösterir bize. Öz kavramı içerik kavramına, varoluş kavramı biçim kavramına yakındır. Çağdaş varoluşçu felsefe bu iki kavramı birleştirmeye çalışır, daha doğrusu öz ve biçim ikilemini aşmaya çalışır. Sartre'a göre, varoluş özden önce gelmektedir. **«Görünüş özü gizlemez, onu ortaya çıkarır: özdür görünüş.»** (307), **«... öz nesnenin içinde değildir, nesnenin anlamıdır.»** (308). Varoluşçu felsefe, özü varoluştan derler, bu öz ister tanrısal kaynaklı olsun, ister tanrıtanımaz bir yoruma tutulsun. Varoluşun özden önce gelmesi bundandır.

Çağdaş varoluşcu felsefenin ortaran kaldırmaya çalıştığı bu ikilem Herakleitos'a kadar dayanır. Her şey akıp gider, ama bir logos'a göre. Logos, varoluşun temelini kuran değişmezliktir, belirleyici temel yasadır, özdür. Platon bu değişirlik-değişmezlik ikilemini olduğu gibi aldı; değişmezliğe, yani öze ayrıcalı bir yer vererek. Platon'da öz varoluştan önce gelir, varoluşu belirler. Değişirlik, alt bir değer kazandı onda. Gerçekte Herakleitos'un kaygısı da, değişir olanı, dolayısıyla belgisiz olanı değişmez olanın altına yerleştirmek değil miydi? Aristoeteles ve Aquino'lu Thomas, duyulur olanla düşünülür olanı ayırarak, öz ve varoluş ayrımını kesin koyacaktır.

Öz, Palton'da aşkın, Aristoteles'te evrensel, Aquino'lu Thomas'da evrensel-tanrısal niteliklidir. Descartes için, Tanrı'nın kendi ilkelerine göre yarattığı bu dünyada her şey yeni biçimler alır, her şey hareket içindedir. Tanrı'nın bütün

(307) Sartre, J.-P.: L'être et le néant, 12; 308.15.

bu hareketi kendilerine göre oluşturduğu temel tanrısal ilkeler değişmeden kalır. Bu değişmezlik, şeylerin temelini oluşturur. Tanrı, ilkelerine göre, her an etkindir. Öz, Descartes'ta tanrısal anlamlıdır, değişmezliği belirler; varoluş, bu öze bağlı olarak ortaya çıkan değişkenlikleri, çeşitlilikleri belirler. Bu duyulur nesneler dünyası, tanrısalın tanrısalla gerçekleştiği bir dünyadır. Orada biz varoluşlarla karşılaşırız, ama bu varoluşun temelinde özler vardır, daha genel anlamda tanrısal öz vardır. Bu özleri Tanrı, yarattığı varoluşların değişmez temelleri olarak koymuştur. Özler, tanrısallığı yansıtırlar. Biz de, onun yaratıları olarak, bu temeller üstüne kurulmuşuz. Ancak biz bir nesnenin gerçekliğini edinirken, nesneler dünyasındaki bir özü mü edinmiş oluruz? Öz, Descartes'ta gerçeklikten çok daha değişik ve üstün bir şeydir. Ancak, fikir kavramıyla öz kavramı arasında bir yakınlık düşünmek zorundayız. Nesnenin değişmez yanı, değişmez tanrısal ilkelere kavuşur. Fikirlerimiz de değişmezlikleri olan şeylerdir, nesneler dünyasından değişmezlikleri derlemişizdir onlarla. Onlar üstelik Tanrı'nın bize verdiği değişmez ilkelerle sağlanmışlardır.

Bu bakımdan fikirler de özdür ya da özsel değerli şeylerdir. Özler bizde, yüksek düzeyde, ilkeler olarak bulunur, Tanrı'dan en çok pay alan yanımızdır ilkelerimiz. Bizde özler, ilkelerle fikirler olarak bulunur. Hatırlayalım: fikirler, başka fikirlerin etkin nedeni olabiliyorlardı. Elbette sonsuza kadar uzanan bir fikir üretimi düşünemeyiz bu yolla. Ama bazı fikirlerin bazı fikirleri ortaya koyduğu doğrudur. Bu, bir çeşit karşılaştırma ya da tümdengelim olayıyla olur. Descartes, temel renkleri tanımış olan birine ara renk-

lerin fikrini verebileceğimizi söylemişti.

Fikir üretimi, imgelemin aracılığı da girince, tehlikeli bir durum alabilir. Gerçeklikte karşılığı olmayan, bir başka deyişle bir biçimsel gerçekliğe karşılık olmayan, içeriği hiçbir nesnel gerçekliği barındırmayan fikirler de üretebilirim Kurt kafalı, deve sırtlı, keçi kuyruklu, kaz ayaklı bir yaratık fikri gerçeklikli bir fikir değildir Bunun gibi, gerçeklikli sandığım, ama hiçbir gerçekliği olmayan fikirler de ortaya koyabilirim Özler, Tanrı fikriyle temellendirilecek hep. Yani, bir öz, tanrısal temele bir değişmezlikte yaslandığı için özdür. Tanrı hem kendini yarattı hem bizi. Descartes'ın deyişiyle, Tanrı hiçlikten gelmiyor, kendi gücünün gerçek ve doğru sonsuzluğundan geliyor (309).

Kendi kendisinin, ayrıca ruhsal tözün, maddesel tözün ve hareketin nedeni olan Tanrı yaratmakla bitirdi mi işini? O, Aristoteles'in en yukarıda bir çarkı döndüren bilinçsiz Tanrı'sına benzemez. Tanrı her an varlıkta etkin olmaktadır, dünyayı her an yeniden yaratırcasına. Onun bu etkin eylemi elbette kendi değişmez yasalarına göredir. Unutmayalım, Descartes'ta değişim fikri var, ama evrim fikri yok. Arı mekaniklik, evrim fikrini değişim fikrine indirger. Tanrı bir telos'a göre etkin değildir evrende; bu yüzden Descartes'ın Tanrı'sı Voltaire'in Tanrı'sını az çok andırır. Tanrı, evrendeki sonsuz ve sayısız değişimlerin nedenidir. Sonucu belirleyen amaçsal neden kaldırılmış, hareket mekanikliğe indirgenmiştir.

(309) **MPH, 530.**

Sartre, Descartes üstüne şunları söyler: «.. her şeyden önce bir metafizikçi olan Descartes, şeyleri öbür ucundan alıyor: ilk deneyi, yaratıcı özgürlük deneyi («ex nihilo») değil, ama varolan özler arasında düşünsel ilişkileri kendi gücüyle ortaya çıkaran özgerçekli düşünce deneyidir. Bu yüzden, üç yüzyıldır Descartes'cı özgürlük altında yaşıyan biz Fransızlar «özgür seçiş»ten, içkin olarak, bir yaratıcı eylem üretiminden çok, bağımsız bir düşünce deneyini anlıyoruz.» (310) «Düşüncenin en küçük hareketi bütün düşünceyi (...) yükümler, bunu o her kişiden daha iyi anladı.— (...) Düşüncenin anlayacak bir şeyleri olması demek, özler arasındaki nesnel ilişkilerin, yapıların, zincirlenmenin, kısacası önceden konmuş bir ilişkiler düzeninin anlaşılması demektir.» (311). «Doğru, insansal bir şeydir, varolması için onu var sayınam gerektiğine göre. İstemimin kavuşması ve varlığımın özgür yükümlenişi olan yargı'ından önce, ne doğru ne de yanlış olan, yalnızca çekinik ve düzenli fikirler vardır. Böylece insan, doğrunun kendisiyle göründüğü varlıktır dünyada, varolanların doğal düzeni bir doğrular düzeni olabilsin diye yükümlenmektir onun çabası.» (312). Bütün bunların olabilmesi için Tanrı zorunludur Descartes'ta. Şöyle der Wahl: «Descartes için, Tanrı'yı benimsemek, gerçeğin temelinin akla uygun olduğunu benimsemektir.» (313). «Düşünceden kalkarak, an içinde, algılayıştan ve bellekten gelen bir şeyin yardımı olmaksızın Descartes doğrudan doğruya Tanrı'ya gidecek.» (314). «Descartes'cı anlayışta evrenin doruğunda bir Tanrı var, üstün olarak

(310) Descartes (int. et choix par J.-P. Sartre), 10; 311. 11-12; 312.13

gerçek, her değerin ve her doğrunun kaynağı, Platon'cu dünyanın doruğundaki İyi'ye eşdeğer bir Tanrı. Yetkini yetkin olmayandan türeten deneycilerin tersine, Descartes yetkini birinci olarak koyuyor.» (315).

Temeldeki ya da doruktaki Tanrı, insanın bilgisini sağlar —bu bilgi eksik kalmaya mahkûm da olsa—, ondan sonrası, Sartre'ın da belirttiği gibi, insanın işidir. İnsandır artık bilgi sorumluluğuyla başbaşa olan ve doğru bilgi için elinde apaçık görebilen kendisinden başka bir ölçütü olmayan. İnsanın bilgi edinmede bütün serüveni şöyle özetlenebilir: fikirler edinecek, fikirlerini apaçık kılma çabası gösterecek. Descartes'ta her sağlam bilgi, fikrin zihinde apaçık görünüşüne dayanır. Demek ki bilgi ner şeyden önce insansaldır, insanın kendi ürünüdür, kendine göre edindiği, kendine göre ortaya koyduğu bir şeydir. Ne anlık yaratıcıdır, ne de özgür seçiş. Anlık, doğruları apaçık gören ya da doğruların apaçık göründüğü iç gözdür. Bir de özgür seçişim var, kendisiyle özgür olduğum, yetkinlikte Tanrı'nın istemine eşdeğer bir istem. Bu istem bir seçicidir ancak, yaratıcı değildir.

Descartes'ta yaratmak görmektir, ya da insan yaratamaz. İstemli olmak, evet ya da hayır diyebilmek, benimseyebilmek ya da reddedebilmek, bir şeyi bir başka şeye tercih edebilmek demektir ki, yaratıcılıkla ilgisi yoktur. Yaratmak kendinde öncesel olarak bulunan bir şeyi gerçekleştirmektir, insana göre bir iş değildir. Descartes'ta özgürlük bir yaratma gücü değildir öyleyse. O bize hem bilgide hem de gündelik yaşamımızda sakınma ve yaklaşmalarımızı belirleyecek

(313) Wahl, J.: Tableau.., 16; 314.17; 315.18; 316.19; 317.24.

yolları göstermekle yükümlüdür. Ama bu seçiş, yaratan bir güç olmasa da seçebilen bir güçtür. Dıştan hiçbir zorlama tanımayacaktır, kendisinden başka bir şeye bağımlı değildir çünkü. O, fikirler arasında dolaşan bir beğenici gibidir. Özgürlük, seçmedir. Bu seçme işi doğrudan doğruya fikirlerle ilişkili olduğundan, özgürlüğün temelinde bilme vardır. Bu düşünce Comte pozitivizmini aklımıza getirir. **«Bacon için olduğu gibi Descartes için de bilim güçlülüktür, Comte için olduğu gibi Descartes için de, elde etmek yolunda önceden görebilmek için bilmek gerekir.»** (316).

Öyleyse, yargı anlıkta mıdır, özgür seçişte mi? Anlık doğruyu bulup ortaya çıkarır ya da doğruyu doğru olarak görür, ama en üst yargı organı anlıktır. Doğruyu belirlemek onun işidir. Yargılamak «dır» ya da «değildir» diyebilmekte ortaya çıkmıyor mu? Bir fikri apaçık olarak kavramak, yani bir fikri bir başka fikirle karışmamış olarak görebilmek anlığın görevidir. Demek ki ben bir fikri kavrarken ya da anlarken onun ne olduğunu ve ne olmadığını da zorunlu olarak söylemiş oluyorum. Bu durumda yargı anlıktadır, yani yargılama anlığın işidir. Ama bir şey yerine bir başka şeyin alınması özgür seçişin görevidir.

«Descartes ta, yüzyılın öbür kişileri gibi düşünüyordu ki, yöntem bir kere bulundu muydu, doğanın her şeyi tanınabilecektir.» (317). Bu, onun her kapıyı açabilecek çok esaslı bir yöntemi bulmuş olmasından çok, yöntemi aşırı derecede önemsemesinden ve yöntemliliği, araştır-

manın temel zorunluluğu olarak koymasından gelir. Elbette Descartes'cı yöntem görmezden gelinecek gibi değildir. Özellikle basite yöneliş, sonuca yavaş gitme, sözlerin alanından çıkarımsal düşüncenin alanına yürüme, ayrıştırma ve bileştirmede sakınmalı davranış ondan bize kalan büyük kalıtımın temelleridir. Descartes, matematiği, bütün bilimlere uyar bir yöntemin temeli olarak görüyordu. Temel bilim metafizikse, temel yöntem matematiktir. Fizik, bilimlerin esası olunca ve her zaman matematiksel dile indirgenebilince, matematiğin de tek geçerli ve şaşmaz yöntem olabilmesi olağandır.

Ancak, bugünkü bilimsel gelişmeler içinde, ne bilimleri fiziğe, ne bütün olguları harekete, ne de bilimlerin yöntemini matematiğe indirgemeyeceğimiz için, matematik bizim elimizde çok önemli bir sayma aracı, bilimsel anlatım aracı olmakla birlikte, bilimsel çalışmalarımız için tek yöntem değildir. Çağdaş akılcılık şu soruyu soracak: doğa mıdır matematik dille yazılan, yoksa onu matematik dille yazılmış gibi okuyan ben miyim? Elbette ikincisi. Şüphe götürmez olarak belirlediği matematikten sonraları şüpheye düşüşü, Descartes'ın, matematiğe karşı güvensizliğe düştüğünü mü gösterir? Biraz öyle.

Skolastik düşüncenin bilgi yöntemini kıyasıya eleştirmekte haklıydı. Tasım biçimleri ancak retorik'in alanında geçerli olabilirdi. Felsefe dil değildir. Dinbilim hiç değildir, Tanrı'yı kanıtlamakla bitiremez işini. Nesneler dünyası, etkin nedenler dünyası olarak, cisimlerin başka cisimler üzerinde eylemde bulunmak için sürekli olarak yer değiştirdiği bir alan olunca, yani nesneler dünyası mekanik harekete indirgenince, ma-

tematik yöntem temel bilimsel araştırma yöntemi olarak alınacaktır.

Descartes'ın çağdaş bilimsel anlayışlar önünde yargılanması haksızlık olur. O, daha önce de dediğimiz gibi, felsefenin Galilei'siydi. Descartes, çağının bilimiyle değerlendirilmelidir. Bugün çok şey değişmiştir. Artık doğada matematik yoktur, doğa olayı vardır. Matematik bendedir.

Bu yenilik bir kişinin yapıtı değildi. En büyük yenilik, geçmişi yok sayan değil, geçmişi bütünüyle anlayan, geçmişi aşan yeniliktir. Descartes'cı yenilik, büyük yeniliklerden biri diye anılacak. Bu yenilik, bilgiyi insan için tek çıkar yol olarak görüyordu. Bugün de kendimize dönmek, Descartes'cı bir anlayışla kendimize yönelmek yararlı olacaktır. Descartes'a biraz yakınlaşmışsak, düşüncelerimizi uyarsız sözlerle dile getirmeyeceğiz (318). Söze değil bilgiye yöneleceğiz. Ama her zaman olduğu gibi bugün de **«insanların çoğu şeylerden çok sözlere dikkat ediyor.»** (319).

(318) **PH, 377-378-379.**
(319) **PH, 380.**

BİBLİYOGRAFYA

— Başvurulan eserler —

1. Ambacher, M.: Méthode de la philosophie de la nature, PUF, Paris 1961.

2. Aristote: La métaphysique I, II (par J. Tricot), Vrin, Paris 1964.

3. Boutroux, E.: Des vérités éternelles ches Descartes, Lib. Felix Alcan, Paris 1927.

4. Breton, S.: St. Thomas d'Aquin, Ed. Seghers, Paris 1965.

5. Brunschvieg, L.: Descartes et Pascal, lecteur de Montaigne, Ed. de Baconnière, Nouchatel 1945.

6. Cahiers de Royaumont, Philo. II: Descartes, Les éd. de Minuit, Paris 1957.

7. Daval, S., B. Guillemin: Philosophie des sciences PUF, Paris 1959.

8. Descartes: Oeuvres philosophiques I, II (par F. Alqulé), Ed. Garnier Frères, Paris 1963, 1967.

9. Descartes: Oeuvres philosophiques et morales, Bib. des lettres, Vienne 1948.

10. Descartes (int. et choix par J. P. Sartre), Les classiques de la liberté, Paris 1946.

11. Dictionnaire des philosophes, Seghers, Paris 1962.

12. Gouhier, E.: Les premières pensées de Descartes,
Vrin, Paris 1958.

13. Gökberk, M.: Felsefe Tarihi,
Bilgi Y., Ankara 1967.

14. Grenet, P.: Le thomisme,
PUF (que sais-je), Paris 1964.

15. Gueroult, N.: Descartes selon l'ordre des raisons, I. L'âme et Dieu,
Aubier, Paris 1953

16. Heidegger, M.: Lettre sur l'humanisme,
Aubier (Ed. Montaigne), Paris 1964.

17. Husserl, E.: Méditations cartésiennes,
Vrin, Paris 1953.

18. Julia, D.: Dictionnaire de la philosophie,
Lib. Larousse, Paris 1964.

19. Kant, E.: Critique de la raison pure,
Flammarion, Paris?

20. Koyré, A.: Trois leçons sur Descartes,
Im. National, Le Claire 1937.

21. Laporte, J.: Le rationnalisme de Descartes,
PUF, Paris 1945.

22. Lefevre, R.: Le criticisme de Descartes,
PUF, Paris 1958.

23. Maritain, J.: Le songe de Descartes,
Ed. R.-A. Corrêa, Paris 1932.

24. Merleau-Ponty, M.: Eloge de la philosophie,
Gallimard, Paris 1960.

25. Merleau-Ponty, M.: Phénomènologie de la perception
Gallimard, Paris 1945.

26. Novalis,
Ed. André Silvaire, Paris 1964.

27. Platon: Oeuvres complètes I, II (par L. Robin)
Gallimard, Paris 1950.

28. Régis, L.: Cours d'épistémologie I, II, III, Université de Montréal, Montréal?

29. Rodis-Lewis, G.: Platon, Seghers, Paris 1965.

30. Sartre, J. - P.: L'être et le néant, Gallimard, Paris 1943.

31. Serruier, C.: Descartes l'homme et le penseur, PUF, Paris?

32. Thonnard, F.-J.: Précis d'histoire de la philosophie, Société de St. Jean l'Evangéliste, Paris 1963.

33. Wahl, J.: Les philosophies de l'existence, Ed. Armand Colin, Paris 1959.

34. Wahl, J.: Tableau de la philosophie française. Gallimard (idées), Paris 1962.

1 — Descartes
2 — Bâkî
3 — E. M. Remarque
4 — Cahit Sıtkı
5 — Eflatun
6 — Baudelaire
7 — Nietzsche
8 — Fuzulî
9 — Hegel
10 — Goethe
11 — B. Russell
12 — Nedim
13 — Camus
14 — Sait Faik
15 — Andre Gide
16 — Tolstoy
17 — Apollinaire
18 — Rousseau
19 — Verlaine
20 — Voltaire
21 — Bergson
22 — Mevlana
23 — Aristo
24 — Kafka
25 — Firdevsî

Bugüne kadar çeşitli alanlarda araştırma ve inceleme eserleri yayınlamış bulunan KİTAŞ yayınevi, kültür hayatınıza çok değerli bir katkı olarak kabul edileceğine inandığımız yeni bir yayın dizisine başlamaktadır.

Bu dizide Doğu ve Batı'nın edebiyat, felsefe ve genel olarak düşünce alanında en büyük ustalarının yaşamları, kişilikleri, etkileri ve temsil ettikleri akımlar içindeki yerleri her yönden tanıtılacaktır.

Her biri başlıbaşına bir bilgi hazinesi olan bu eserlerin her seviyedeki okuyucuya hitab edecek tarzda hazırlanmasına dikkat edilmiştir.

Bu dizi tamamlandığı zaman, ortaya geniş ve büyük bir kültür tarihi çıkmış olacaktır.

Kitaş bu dizinin ilk iki kitabı Descartes ve Bâki'yi gurur ve kıvançla sunar.

Fiatı 10 Lira

Kitaş

Afşar Timuçin Descartes

1