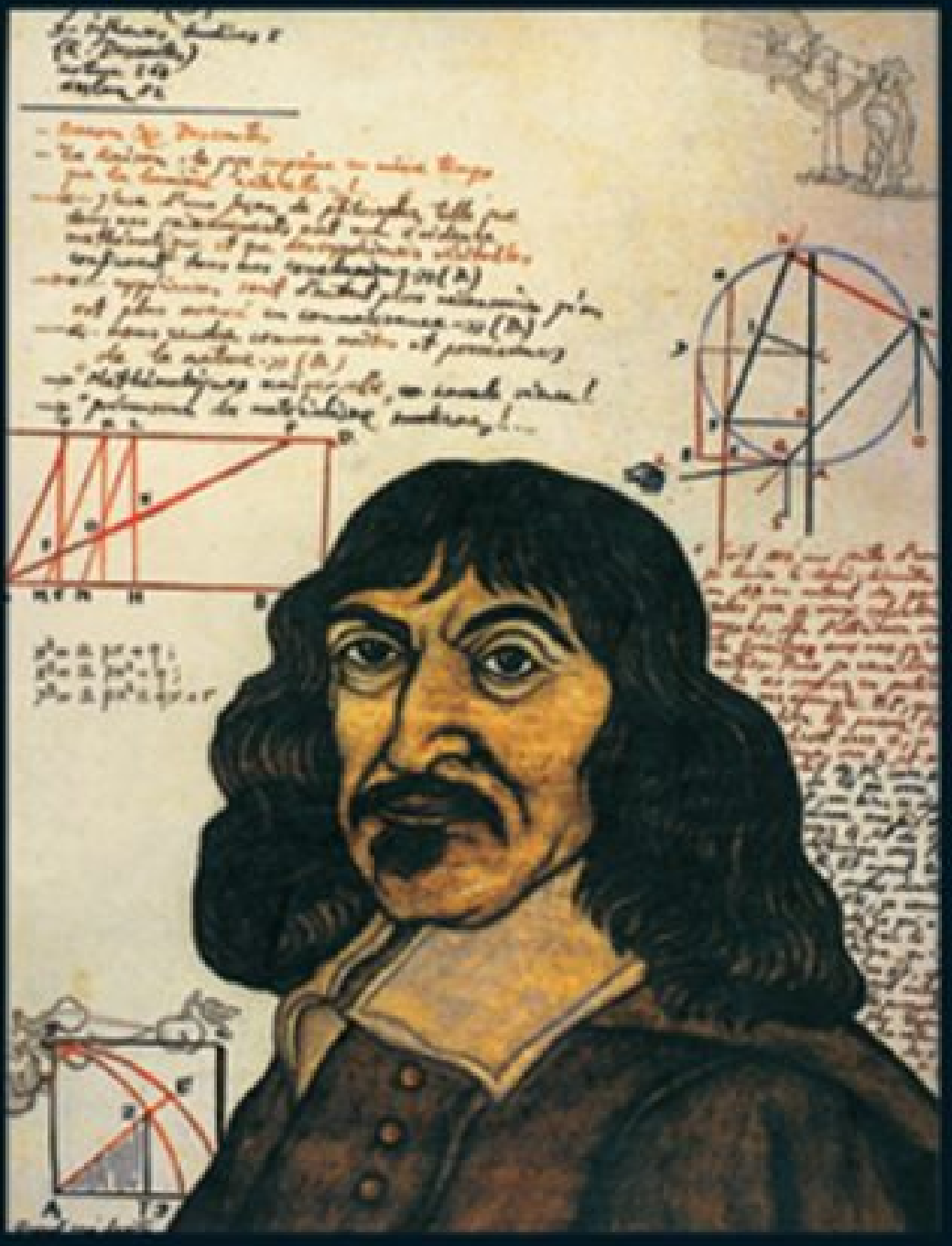
cogito

Yapı Kredi Yayınları • Üç aylık düşünce dergisi • Sayı: 10 • Yıl: 1997

cogito, öyleyse descartes



YKY

Cogito, Öyleyse Descartes

Sayı: 10 Yıl: 1997

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 10 Yıl, 1997
6. baskı: Şubat 2018
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
IŞIK ŞİMŞEK

Yayın Kurulu:
GÜVEN TURAN, CEM AKAŞ,
SELAHATTİN ÖZPALABIYIKLAR

Kapak Tasarım:
FARUK ULAY - PINAR KAZMA
Yayın Sekreteri:
GÜLAY KANDEMİR

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Orhangazi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 791

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi No: 161
Beyoğlu 34433 İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 12334

Bu sayıda:

5 • Işık Şimşek • Editör'den...

7 • Okurlarımızın Dikkatine
9 • Descartes'ın Kronolojisi
11 • René Descartes • Tanrı'nın Varolduğunu ve İnsanın Zihni İle Bedeni Arasındaki Farkı Kanıtlayan, Geometrik Biçimde Düzenlenmiş Nedenler
17 • Geneviève Rodis -Lewis • Descartes'ın Yaşamı ve Felsefesinin Gelişmesi
41 • Roger Ariew •Descartes ve Skolastisizm: Descartes'ın Düşüncesinin Anlıksal Arka Planı
63 • Jean-Marie Beyssade • Descartes
83 • Louis E. Loeb • Kartezyen Kısırdöngü
105 • Mustafa Armağan • Descartes Felsefesinin Ufukları ve Sınırları
119 • Prof. Dr. Nejat Bozkurt • Descartes Gerçekten Modern Çağın Öncüsü müdür?
131 • Edmund Husserl • Başlangıç
135 • F. G. W. Hegel • Descartes
151 • Gülnihal Küken • Gazzali, Descartes ve Cogito
155 • Zeynep B. Sayın • Yeniçağ: Descartes ve Montaigne
161 • Stephen Voss • Descartes'ın Sevgi Kuramı
175 • Luc Ferry • Karşı-Doğanın İnsanı
187 • Richard Rorty • Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi
199 • Amélie Oksenberg Rorty • Bedenle Düşünme Konusunda Descartes
213 • Peter Markie • Cogito ve Önemi
239 • Antonio R. Damasio • Uslamlama Tutkusu

245 • Uğur Kökden • Renatius Cartesius
253 • Nicholas Jolley • Descartes Felsefesinin Kabul Edilmesi
273 • John Cottingham •Kartezyen Düalizm: İlahiyat, Metafizik ve Bilim
287 • Arslan Kaynardağ • Türkiye'de Descartes İlgisinin Başlaması ve Gelişmesi
297 • Arslan Kaynardağ • "Türkiye'de Descartes" Konusunda Bir Kaynakça Denemesi

301 • Jonathan Ree • Felsefe Aşkına Felsefe
308 • Jane Flax • Bir Uğraş Olarak Eleştirel Teori
325 • Medar Atıcı • Çağlar Boyunca Önemini Yitirmemiş Bir Çağrı: Kendini Bil!
335 • Cem Akaş • Dünyanın Büyüsü
338 • Yazarlar Hakkında

Editör'den...

Derginin adına yaraşır bir biçimde, bu sayıda Descartes'la, kartezyen ve anti-kartezyen düşünceyle karşınızdayız. Geçen sayıyı okuyanlar bilirler, "Editör'den" köşesinde yazdıklarımı. Bitmeyen toplantılar, nörotik rüyalardan sonra çıkan *Psikanaliz* sayısının ardından, çağımızın öncü tartışmalarına fazlasıyla neden olmuş bir filozofu dosya konusu olarak seçmek, kesinlikle bir meydan okumaydı!

Size Descartes'ın ne söylediğinden çok, Descartes hakkında neler söylendiğini aktarmaya çalıştık bu sayıda. Dünya tarihinde büyük bir yeri olan bu filozofun çağdaşları ve takipçileri, düşmanları ve karşıtları da fazlasıyla yazıp çizmişti yüzyıllar boyu. Felsefeyle ilgilenen herkesin mutlaka hakkında bir şeyler bildiği, ama her zaman birbirinden çok farklı yorumlara neden olan Descartes'ı, ne zaman yakın hissetseniz çok uzağında olduğunuzu göreceksiniz. İlginçliği, hâlâ gündemde olması; bu sayının konusu olması da sanırım bu yüzden.

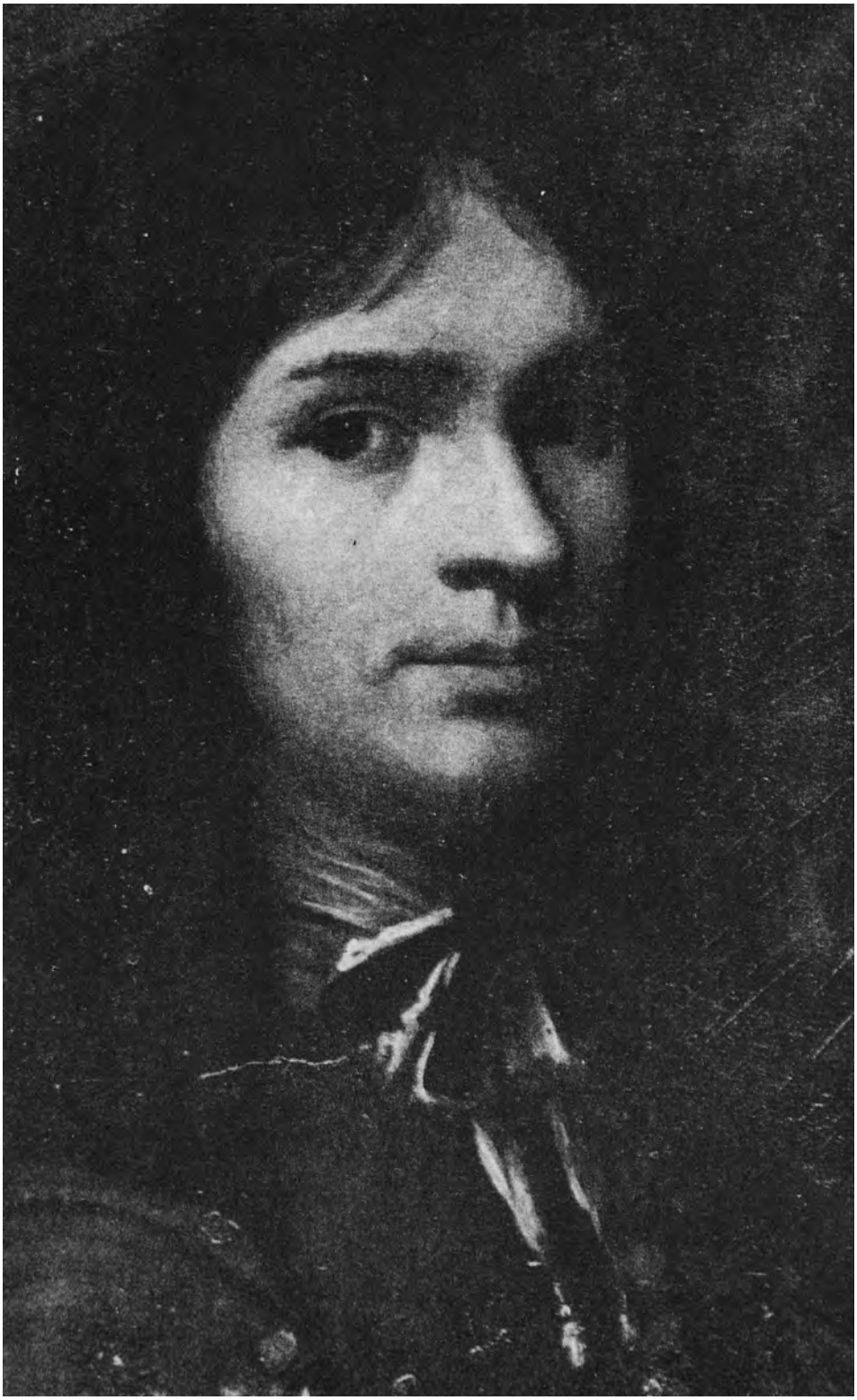
Türkiye gerçeklerinin ilginç dinamikler içerdiği, felsefi, dini ve politik bir karmaşanın içinde çırpındığımız şu günlerde, yeniden geçmişe, bilginin, aklın ve rasyonel düşüncenin vazgeçilmezliğine, kimi zaman ne kadar uzak ya da yakın olabileceğine siz karar vereceksiniz. Düşünmek var olmaya yeter mi, aklın gücü her şeyi yener mi diye sorarken kendi kendinize, Tanrı'yı, dini, politikayı, felsefeyi, aslında hayatı Descartes'ın gözlükleriyle sorgulayacaksınız belki de. Ve sonra, bakalım mırıldanacak mısınız,

Cogito Ergo Sum!

diye...

Işık Şimşek

N.B.: Derginin adı, bu adın kaynağı, anlamı, neden bu dergiye ad olduğu, bu adın ne olduğu gibi sonu gelmeyen soruların, bu konudaki -meraklı- okuyucu telefonlarının ve fakslarının bu sayıyla birlikte sona ermesini, can-ı gönülden diliyoruz!



Okurlarımızın Dikkatine

Seçtiğimiz yazıların birçoğunda, Descartes literatürünün iyi bilinen üç derlemesine yapılan göndermeler standart bir sistemle gösteriliyor. Bu derlemeler şunlar:

1. C. Adam ve P. Tannery'nin derlediği *Œuvres de Descartes*, gözden geçirilmiş 12 ciltlik baskı (Paris: Vrin/CNSR, 1964-76). Bu derlemeye metinlerde AT kısaltmasıyla değiniliyor.

2. J. G. Cottingham, R. Stoothoof ve D. Murdoch'un derlediği *The Philosophical Writing of Descartes* (Cambridge University Press, 1985, iki cilt). Bu derlemeye de metinlerde CSM kısaltmasıyla değiniliyor.

3. Önceki derlemenin, aynı çevirmen ve editörlere Anthony Kenny'nin de katıldığı 3. cildinin (Cambridge University Press, 1991) kısaltması ise CSMK. Bu standart sistemin kullanıldığı göndermeler, göndermenin yapıldığı derlemenin kısaltmasının arkasından, varsa cilt numarası (romen rakamıyla) ve sayfa numarasıyla belirtiliyor.

Descartes'ın Kronolojisi*

1596	31 Mart'ta Tours yakınlarında La Haye'de doğdu.
1606-1614	Anjou'daki La Flèche Cizvit Okuluna devam etti.
1616	Hukuk öğrenimi gördüğü Poitiers Üniversitesi'nden mezun oldu.
1618	Hollanda'ya gitti; Nassau Prensi Maurice'in ordusuna katıldı; Isaac Beeckman'la tanıştı; müzik üzerine *Compendium Musicae* başlıklı kısa bir deneme yazdı.
1619	Almanya'yı dolaştı. 10 Kasım'da yeni matematik ve bilim sistemine ulaştı.
1622	Fransa'ya döndü; sonraki birkaç yılı Paris'te ve Avrupa'yı dolaşarak geçirdi.
1628	*Aklımızı Yönlendirmenin Kuralları*'nı (*Regulae ad directionem ingenii*) yazdı; Hollanda'ya gitti, sık sık ev değiştirerek 1649'a kadar orada kaldı.
1629	*Dünya*'yı (*Le Monde*) yazmaya başladı.
1633	Galileo'nun mahkûm edilmesi üzerine *Dünya*'yı yayımlamaktan vazgeçti.
1635	Evlilik dışı kızı Francine doğdu (7 Ağustos'ta vaftiz edildi, 1640'ta öldü.)
1637	*Yöntem Üzerine Söylev* (*Discours de la Méthode*), *Optik* (*La Dioptrique*), *Meteoroloji* (*Les Météors*) ve *Geometri* (*La Géométrie*) yayınlandı.
1641	*İlk Felsefe Üzerine Düşünceler* (*Meditationes de prima philosophia*) ve *İtirazlar ve Yanıtlar*'ın (*Objectiones cum Responsionibus*) ilk altı bölümü yayımlandı.
1642	*Düşünceler*'in ikinci baskısı, yedinci bölümü de içeren *İtirazlar ve Yanıtlar* ve *Dinet'e Mektup* yayınlandı.
1643	Utrecht Üniversitesi Descartes'ın felsefesini mahkûm etti; Bohemya Prensesi Elizabeth'le uzun yazışmaları başladı.
1644	Fransa'da geziye çıktı; *Felsefenin İlkeleri* (*Principia Philosophiae*) yayımlandı.
1647	Fransa Kralı'nın emriyle Descartes'a aylık bağlandı; *Belli bir Program Üzerine Yorumlar* (*Notae in programma quoddam*) yayımlandı; *İnsan Bedeninin Betimlemesi*'ni (*Description du corps humain*) yazmaya başladı.

* Kaynak: *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, 1992.

1648	Egmond-Binnen'de Frans Burman'la görüştü (*Burman'la Konuşmalar*)
1649	Kraliçe Christina'dan gelen davet üzerine İsveç'e gitti; *Ruhun Tutkuları* (*Les Passions de l'âme*) yayımlandı.
1650	11 Şubat'ta Stockholm'da öldü.

Çeviren: Doğan Şahiner

Tanrı'nın Varolduğunu Ve İnsanın Zihni İle Bedeni Arasındaki Farkı Kanıtlayan, Geometrik Biçimde Düzenlenmiş Nedenler*

René Descartes

Tanımlar

I. *Düşünce* adından, hakkında doğrudan bilgi sahibi olduğumuz ölçüde bizde bulunan herşeyi anlıyorum. Böylece, iradenin, anlama gücünün, hayalgücünün ve duyuların bütün işlemleri, düşüncelerdir. Ama, düşüncelerimizi izleyenleri ya da onlara bağlanan şeyleri dışlamak amacıyla *doğrudan* sözcüğünü ekledim; örneğin, iradi hareketin ilkesi, aslında iradedir, ama yine de kendisi, irade değildir. (II, 7, 9)

II. *İde* adından, düşüncelerimizin tek tek her biçimini anlıyorum; bu biçimin dolaysız algısı sonucunda, bu düşüncelerin bilgisine sahip oluruz. Öyle ki, ne dediğimi duyduğumda sözlerle hiçbir şeyi ifade edemem, sırf buna dayanarak, sözlerimle gösterilen şeyin idesinin bende bulunduğu kesin olmaz. Böyle yalnızca fantezi ile oluşturulan imgeleri ide adıyla adlandırmıyorum; tersine, cisimsel fantezi ile oluşturulanları,

* Kaynak: *Méditations Métaphysiques*, René Descartes, P.U.F., Paris 1963, s.177-185
Paragraf sonlarındaki parantezlerde yer alan Romen rakamları *Meditasyonlar*'ın sırasına, sonraki rakamlar da o *Meditasyon*'un paragrafına gönderme yapar (ç.n)

yani, beynin herhangi bir kısmıyla çizilmiş olanları burada hiç böyle adlandırmıyorum, yalnızca, kendini beynin bu kısmına uyarlayan zihni bilgilendirenlere ide diyorum. (III, 6, VI, 2, 3.)

III. *Bir idenin nesnel gerçekliği*nden, ideyle tasarımlanan şeyin kendiliğini[**] ya da varlığını, idenin içindeki halinde bu kendiliği anlıyorum; aynı biçimde, nesnel bir yetkinlikten ya da nesnel bir kurnazlıktan söz edilebilir. Çünkü idelerin nesnelerinde olduğunu kavradığımız herşey, nesnel olarak ya da tasarım aracılığıyla idelerin kendi içlerindedir. (III, 15 ve devamı).

IV. Aynı şeyler, kendi kendilerinde de kavradığımız gibi olduklarında, onların, idelerin nesnelerinde *biçimsel* olarak varolduğu söylenir; ve orada, aslında oldukları gibi bulunmadıklarında ama mükemmellikleriyle bu eksikliği giderebilecek kadar yüce olduklarında da *çok yüksek düzeyde* varolduğu söylenir. (III, 17)

V. İçinde herşeyin, tıpkı öznesinde olduğu gibi bulunduğu ya da kavradığımız herhangi bir şeyin, yani bizde gerçek bir idesi olan herhangi bir özgülüğün *(proprété)*, niteliğin ya da özniteliğin *(attribut)* onun aracılığıyla varolduğu herşey *Töz* adını alır. Çünkü, doğal ışık, hiçliğin hiçbir gerçek yükleme sahip olamayacağını bize öğrettiği sürece, kavradığımızın ya da idelerimizin herhangi birinde nesnel olarak bulunanın, biçimsel olarak ya da çok yüksek düzeyde içinde varolduğu şeyden başka belirgin bir töz idemiz yoktur. (III, 15.)

VI. Düşüncenin dolaysızca içinde bulunduğu töz burada, *Zihin* olarak adlandırılır. Her ne kadar bu ad, bazen rüzgara ve oldukça ince akışkanlara yüklendiğinden çift anlamlı olsa da, daha uygununu bilmiyorum. (II.)

VII. Yayılımın ya da şekil, durum, yerel hareket vb. gibi yayılım getiren ilineklerin dolaysız öznesi olan töz, *Beden* diye adlandırılır. Ama *Zihin* diye adlandırılan tözün, *Beden* olarak adlandırdığımız tözle aynı mı olduğu yoksa bunların iki farklı ve ayrı töz mü olduğu konusu, daha sonra incelenecektir. (V.)

VIII. Egemence yetkin olduğunu anladığımız ve içinde hiçbir kusuru ya da yetkinlik sınırlamasını kapsamadığını kavradığımız töze *Tanrı* denir. (III, 19, 33.)

IX. Herhangi bir öz-niteliğin birşeyin doğasında ya da kavramında içerildiğini söylediğimizde, bu; bu öz-niteliğini o şeyin doğrusu olduğunu söylemekle aynıdır ve bu öz-niteliğin onda olduğundan emin olabiliriz.

X. Biri, öteki olmaksızın varolabildiğinde iki tözün gerçeklik bakımından farklı olduğu söylenir. (VI, 17.)

İstekler

İlkin okurların, şu ana dek duyularına inanç kattıran nedenlerin ne denli zayıf olduğunu ve öteden beri dayandıkları yargıların ne denli belirsiz olduğunu değerlendirmelerini ve bu değerlendirmeyi öylesine uzun süre ve öylesine sık zihinlerinden geçirmelerini isterim ki, sonunda duyularına artık böylesine çok güvenmeme alışkanlığını edinsinler, çünkü duyulara hiç bağımlı olmayan metafizik şeylerin hakikatini tanımaya elverişli olmak için, bunun gerekli olduğunu sanıyorum. (I.)

İkinci olarak; kendi zihinlerini değerlendirmelerini ve duyulardan elde edilen her-

[**] Kendilik: Sözcüğün Fransızcası *entité*, Latincesi *entitas*; "Gerçekçi öğretide, bir cnisin özünü ve birliğini oluşturan.
Leibniz'e göre ve onun da ele aldığı anlamda, Skolastiklerin bazılarına göre bu ilke, *entitas tota* yani, bireysel varlığın, varoluşun karşıtında bulunan, tümden gerçekliğidir." (*Vocabulaire technique et critique de la Phiolosophie*, A. Lalande, Felix Alcan, Paris, 1928, cilt 1.)
"Bir varlık *(ens)* olanın özü. Bireysel bir varlıkta varolarak değil, kendinde düşünülen öz." (*Dictionnaire de la Langue Philosophique*, P. Foulquié, P.U.F., Paris, 1969) (ç.n)

şeyin bütünüyle yanlış olduğunu varsaysalar bile, zihnin, hiçbir şekilde şüphe edilemediğini onaylayacakları bütün öz-niteliklerini değerlendirmelerini isterim ve ilkin onu seçikçe kavramanın ve bütün bedensel şeylerden daha kolay tanındığına inanmanın kullanımını elde etmeden, zihni değerlendirmekten hiç vazgeçmemelerini isterim. (II.)

Üçüncü olarak; tanınır olmak için kanıta gerek duymayan ve herbiri nosyonlarını kendi kendinde bulan şu önermeleri özenle incelemelerini isterim: *Aynı şey birarada hem varolup hem de hiç varolmaz; hiç, hiçbir şeyin etkin nedeni olamaz* ve başka benzerleri; böylece kendilerine doğa tarafından verilmiş olan, ama duyu algılarını bulandırmaya ve karartmaya yöneldiği anlama gücünün açıklığını işletsinler; onu, tümüyle salt olarak ve önyargılardan arınmış bir biçimde işletsinler diyorum çünkü, bu yolla sonraki aksiyomların hakikati onlar için apaçık olacaktır. (III, 1'den 4'e, 16.)

Dördüncü olarak; kendilerinde birlikte bulunan birçok öz-niteliği birarada içeren türdeki ideleri, tıpkı üçgenin ya da karenin ya da başka herhangi bir şeklin ve yine tıpkı zihnin, bedenin ve hepsinin üzerinde olan Tanrı'nın ya da egemence yetkin bir varlığın doğasındaki ideleri incelemelerini isterim. Onlarda içerildiğini açıkça gördüğümüz bütün bu şeylerin onlarda olduğundan sağlamlıkla emin olunabileceğine dikkat etmelerini isterim. Çünkü, örneğin, bir dik üçgenin doğasında, üç açısının iki dik açıya eşit olduğu içerilmiş olduğundan ve bedenin ya da yer kaplayan bir şeyin doğasında bölünebilirlik içerilmiş olduğundan (çünkü, en azından düşünce yoluyla bölemeyeceğimiz denli küçük yer kaplayan birşeyi, hiç kavrayamayız), her dik üçgenin üç açısının iki dik açıya eşit olduğunu ve her bedenin bölünebilir olduğunu söylemek doğrudur. (V, 1'den 5'e.)

Beşinci olarak; egemence yetkin olan varlığın doğasını uzun zaman seyretmelerini ve öteki şeylerin yanında, başka bütün doğaların idelerinde olanaklı varoluşun pekâlâ içerildiğini ama Tanrı idesinde, yalnızca olanaklı varoluşun değil aynı şekilde zorunlu varoluşun da içerildiğini değerlendirmelerini isterim. Çünkü, bir tek buradan ve başka hiçbir akıl yürütme olmaksızın, Tanrı'nın varolduğunu tanıyacaklardır; ve bu onlara, başka şeylerin ortada olmasından daha az açık seçik gelmeyecektir. Çünkü, başkalarının ancak uzun bir söylem ve akıl yürütmeyle anladıkları, ama bazılarınca kanıtsız bilinen böyle şeyler vardır. (V, 1'den 9'a ve 11,12.)

Altıncı olarak; onların, bütün örnekleri ve *Meditasyonlarım*'da söz ettiğim algısı örtük ve karışık olanların hepsini açık seçik bir algıyla ve titizlikle değerlendirerek, açıkça tanınan şeyleri örtük olanlardan ayırma alışkanlığını edinmelerini isterim; çünkü bu, kurallardan çok örneklerle daha iyi öğrenilir ve bu konuda, bir şekilde değinmediğim hiçbir örnek verilemeyeceğini düşünüyorum. (IV.)

Yedinci olarak; okurların, açıklıkla tanıdıkları şeylerde hiçbir yanlışlık görmediklerine ve tersine, örtük olarak kavradıklarında da, rastlantıyla değilse eğer, hiçbir hakikate rastlamadıklarına dikkat çekerek, duyuların birkaç önyargısı uğruna ya da keyfe dayalı ve örtük ve tanınmayan birşeye dayanan birkaç varsayış uğruna, anlama gücünün açıklık ve seçiklikle kavradığı şeyleri şüpheye düşürmenin tümden akılsızca birşey olduğunu değerlendirmelerini isterim. Bu yolla, aşağıdaki aksiyomların doğru ve şüphe dışı olduklarını kolayca onaylayacaklardır. Yine de, bu aksiyomların birçoğunun daha iyi açıklanabilir oludğunu ve daha sağın olmayı isteseydim, aksiyomdan çok teorem olarak önerilebileceklerini itiraf ederim. (IV.)

Aksiyomlar Ya Da Ortak Nosyonlar

I. Varolan hiçbir şey yoktur ki, niçin varolduğunun nedeni sorulamasın. Çünkü bu, Tanrı için bile sorulabilir; o, varolabilmek için herhangi bir nedene gereksinim duyduğu

için değil, ama doğasının sınırsızlığı, varolmak için hiçbir nedene gereksinim duymadığının nedeni ya da sebebi olduğu için. (III, 17, 31, 34.)

II. Şimdiki zaman, kendisini doğrudan önceleyene bağımlı değildir; bunun için, birşeyi muhafaza etmek için, onu yaratmaktan daha az bir nedene gerek yoktur. (III, 33.)

III. Bir şeyin ve edimsel olarak varolan bu şeyin herhangi bir yetkinliğinin varoluş nedeni, *Hiçlik* ya da varolmayan bir şey olamaz. (III, 16.)

IV. Bir şeyin içindeki bütün gerçeklik ya da yetkinlik, biçimsel olarak ya da çok yüksek düzeyde kendi ilk ve tam nedeninde birleşir. (III, 16, 17.)

V. Buradan ayrıca, idelerimizin nesnel gerçekliğinin, bu aynı gerçekliğin yalnızca nesnel olarak değil aynı zamanda biçimsel ya da çok yüksek düzeyde içerildiği bir nedeni gerektirdiği sonucu çıkar. Bu aksiyomun zorunlulukla onaylanması gerektiği ve bütün şeylerin bilgisinin, duyulur olanlar kadar duyulur olmayanların da bilgisinin, yalnızca bu aksiyoma bağımlı olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü, örneğin gökyüzünün varolduğunu nereden biliyoruz? Gökyüzünü gördüğümüz için mi? Ama bu görüş, bir ide halinde değilse eğer zihne değmez; bir ide diyorum, zihnin kendisine içkin bir ide, yoksa fanteziyle oluşturulmuş bir imge değil; ve bu ide aracılığıyla, her idenin nesnel gerçekliğinin, gerçekten varolan bir nedene sahip olması gerektiğini varsaymadan, gökyüzünün varolduğu yargısına varamayız; bu nedeni, gökyüzünün kendisi olarak yargılarız ve ötekiler için de böyle yaparız. (III, 17.)

VI. Gerçekliğin ya da kendiliğin çeşitli dereceleri vardır: Çünkü tözün ilinekten ya da kipten ve sonsuz tözün sonlu olandan daha fazla gerçekliği vardır. Bunun için de töz idesinde, ilinek idesinden ve sonsuz töz idesinde de sonlu töz idesinden daha fazla nesnel gerçeklik vardır. (III, 15.)

VII. İrade, açıklıkla tanıdığı iyiye, iradi olarak ve özgürce (çünkü bu onun özündendir), ama yine de yanılgısızca kapılır. Bu yüzden, sahip olmadığı bazı yetkinlikleri tanıdığında, eğer onlar gücünün altındaysa, onları kendine verir; çünkü onlara sahip olmanın, kendisine, olmamaktan daha iyi geleceğini bilecektir. (III, 32.)

VIII. Daha fazlasını ya da daha zorunu yapabilen, daha azını ya da daha kolayını da yapabilir. (III, 32.)

IX. Bir tözü yaratmak ya da muhafaza etmek, niteliklerini ya da özgülüklerini yaratmak ya da muhafaza etmekten daha büyük ve daha zor bir şeydir; ama daha önce de denildiği gibi, bir şeyi yaratmak, onu muhafaza etmekten daha büyük ya da daha zor bir şey değildir. (III, 32.)

X. Her bir şeyin idesinde ya da kavramında varoluş içerilmiştir, çünkü, biz bir şeyi ancak varolan bir şey biçiminde kavrayabiliriz; ama şu farkla ki, sınırlı bir şeyin kavramında yalnızca olanaklı ya da zorunsuz varoluş içerilirken, egemence yetkin bir varlığın kavramında yetkin ve zorunlu varoluş bulununur. (V.)

Birinci Ana Önerme

Tanrı'nın Varoluşu, Yalnızca Doğasının Değerlendirmesiyle Kendini Tanıtır.

Tanıtlama

Herhangi bir öz-niteliğin bir şeyin doğasında ya da kavramında içerildiğini söylemek, bu öz-niteliğin o şeyin doğrusu olduğunu ve onda bulunduğunu söylemekle aynıdır (dokuzuncu tanım).

Zorunlu varoluş Tanrı'nın doğasında ya da kavramında içerilir (onuncu aksiyom).

Demek ki zorunlu varoluş Tanrı'dadır ya da Tanrı varolur.

Bu kıyas, bu itirazların altıncı maddesinde yararlandığım kıyasın aynısıdır[1]; ve sonucu, beşinci istekte denildiği gibi, bütün önyargılardan arınmış kişiler için kanıtsız tanınabilir. Ama böylesine büyük bir zihin açıklığına ulaşmak kolay olmadığından, aynı şeyi başka yollardan kanıtlamaya çalışacağız. (V. 7 ve 11, 12.)

İkinci Ana Önerme

Tanrı'nın Varoluşu Etkileriyle Tanıtlanır Yalnızca Bundan Dolayı İdesi Bizdedir.

Tanıtlama

İdelerimizin her birinin nesnel gerçekliği, bu gerçekliğin nesnel olarak değil, biçimsel olarak ya da çok yüksek düzeyde içerilir (altıncı aksiyom) ve Tanrı'dan başkasında da içerilemez (sekizinci tanım).

Demek ki, bizde bulunan bu Tanrı idesi, nedeni olarak Tanrı'yı gerektirir: Ve bunun sonucunda Tanrı varolur (üçüncü aksiyom). (III, 22).

Üçüncü Ana Önerme

Tanrı'nın Varoluşu, Onun İdesine Sahip Olan Bizlerin Varoluşumuzla da Tanıtlanır.

Tanıtlama

Kendi kendimi muhafaza etme gücüne sahip olsaydım, bende yoksun olan bütün yetkinlikleri kendime verme erkine de, haliyle sahip olurdum (8. ve 9. aksiyom); çünkü bu yetkinlikler tözün yalnızca öz-nitelikleriyken, ben bir tözüm.

Ama bütün bu yetkinlikleri kendime verme gücüne sahip değilim; çünkü böyle olmasaydı, onları zaten elde etmiş olurdum (7. aksiyom).

Demek ki, kendi kendimi muhafaza etme gücüne sahip değilim.

Diyelim ki bu erke sahip olmuş olarak ya kendi kendim tarafından ya da bu güce sahip olan bir başkası tarafından olsun, varolduğum sürece muhafaza edilmeksizin varolamam. (1. ve 2. aksiyom).

Varoluyorum ve yine de, demin kanıtladığım gibi, kendimi muhafaza etme gücüne sahip değilim.

Demek ki, bir başkası tarafından muhafaza ediliyorum.

Dahası, beni muhafaza eden, bende bulunan herşeye, biçimsel olarak ya da çok yüksek düzeyde, kendinde sahiptir (4. aksiyom).

[1] *Metafizik Meditasyonlar*'ın yayımlanmasından sonra, burada yer alan görüşlere karşı çıkan düşünürlerin itirazları ve Descartes'ın bu itirazlara yanıtları da yayımlanmıştır. Yukarıda sözü edilen bölüm *İkinci İtirazlara Yanıtlar*'ın içinde yer alır. İkinci itirazlar, dönemin çeşitli tanrıbilimcileri ve filozofları tarafından öne sürülmüş ve Mersenne tarafnıdan toplanmış olanları kapsar. Yukarıda sözü edilen kıyasın bulunduğu bölüm *Metafizik Meditasyonlar'da V. Meditasyon 7. paragrafla ilişkilidir*. *İtirazlar ve Yanıtlar*, kitabın Türkçe çevirisinde yer almadığı için, aşağıda bu bölüm Türkçeleştirilmiştir. (ç.n)

İtiraz: *Altıncı olarak,* daha önceki itirazlara verdiğiniz yanıtlarda, öyle görünüyor ki, argümandan yerinde bir sonuç çıkarmamışsınız, işte argüman: *Herhangi bir şeyin doğasına ya da özüne ya da değişmez ve doğru biçimine ait olduğunu açıklık ve seçiklikle anladığımız, bu şey hakkında sağlamlıkla söylenebilir ya da doğrulanabilir: Ama (Tanrı'nın ne olduğunu yeteri kadar özenle gözlemledikten sonra) onun varoluşunun, açıklık ve seçiklikle onun asıl ve değişmez doğasına ait olduğunu anlarız*. Oysa şu sonucu çıkarmak gerekirdi: Demek ki (Tanrı'nın ne olduğunu yeteri kadar özenle gözlemledikten sonra), varoluşun Tanrı'nın doğasına ait olduğunu, sağlamlıkla diyebiliriz ya da doğrulayabiliriz. Buradan Tanrı'nın aslında varolduğu sonucu değil de, yalnızca, eğer doğası olanaklıysa ve olanaklılığa karşı birşey içermiyorsa, varolması gerektiği sonucu çıkar...

Descartes'ın Yanıtı: Altıncı olarak, biçimlendirmiş olduğum bir kıyasın sonucuna değindiğiniz noktada, öyle görünüyor ki siz kendiniz biçime yakalandınız; çünkü, istediğiniz sonucu çıkarmak için, büyük önermenin şöyle olması gerekirdi: *Herhangi bir şeyin doğasına ait olduğunu açıklık ve seçiklikle anladığımız, bu şeyin doğası hakkında sağlamlıkla söylenebilir ya da doğrulanabilir;* ve böylece gereksiz ve yersiz bir tekrardan başka bir şeyi barındırmamış olurdu, ama benim argümanımın büyük önermesi, olduğu gibiydi. *Herhangi bir şeyin doğasına ait olduğunu açıklık ve seçiklikle anladığımız, bu şey hakkında sağlamlıkla söylenebilir ya da doğrulanabilir*. Yani, eğer hayvan olmak, insanın özüne ya da doğasına aitse, insanın hayvan olduğundan emin olunabilir; eğer iki dik açıya eşit üç açıya sahip olmak, dik üçgenin doğasına aitse, dik üçgenin, iki dik açıya eşit olan üç açısı olduğundan emin olunabilir; eğer varolmak Tanrı'nın doğasına aitse, Tanrı'nın varolduğuna emin olunabilir, vb. Argümanımın küçük önermesi ise şöyleydi: *Varolmak Tanrı'nın doğasına aittir*: Buradan da benim çıkardığım sonucu çıkarmak kaçınılmazdır, yani: *Demek ki sağlamlıkla emin olabiliriz ki Tanrı vardır,* yoksa sizin istediğiniz gibi: *Demek ki sağlamlıkla emin olabiliriz ki varolmak Tanrı'nın doğasına aittir*, sonucunu değil. *(Méditations Métaphysiques*, s.170-171, 247-248)

Bende, yoksun olduğum birçok yetkinliğin idesi ya da nosyonu ve ayrıca bir Tanrı idesi var (2. ve 8. tanım).

Demek ki bu yetkinliklerin nosyonu, aynı zamanda beni muhafaza edendedir.

Sonuçta, beni muhafaza eden, onda yoksun olan hiçbir yetkinliğin nosyonuna sahip değildir, yani, kendinde biçimsel olarak ya da çok yüksek düzeyde sahip değildir (7. aksiyom); çünkü, bu yetkinliklere sahip olmasaydı eğer, beni muhafaza etme gücüne sahip olduğundan, onları kendine verme erkine de haliyle sahip olurdu (8. ve 9. aksiyom).

Bende yoksun olduğunu onayladığım ve demin kanıtladığım gibi ancak Tanrı'da bulunabileceğini kavradığım bütün yetkinliklerin, nosyonuna sahibim.

Demek ki o, kendinde, biçimsel olarak ya da çok yüksek düzeyde bütün bu yetkinliklere sahiptir; ve böylece o, Tanrı'dır. (III, 30'dan 35'e.)

Ek Önerme

Tanrı Gökyüzünü Ve Yeryüzünü Ve Burada İçerilen Herşeyi Yarattı Ve Bunun Ötesinde O, Açıklıkla Kavradığımız Bütün Şeyleri Kavradığımız Tarzda Yapabilir.

Tanıtlama

Bütün bunlar, açıklıkla önceki önermeyi izler. Çünkü, bir önceki önermede, bizde birkaç idesi bulunan bütün yetkinliklerin biçimsel olarak ya da çok yüksek düzeyde içerildiği bir varlığın varolmasının zorunluluğundan, Tanrı'nın varoluşunu kanıtladık.

Bizde böylesine üstün bir gücün idesi vardır ve yalnızca gökyüzünün ve yeryüzünün ve benzerinin değil, olanaklı olarak tanıdığımız bütün öteki şeylerin de ancak bu idenin görüldüğü varlık tarafından yaratılmış olması gerekir.

Demek ki, Tanrı'nın varoluşunu kanıtlarken, ondan yola çıkarak bütün bu şeyleri de kanıtladık.

Dördüncü Ana Önerme

Zihin Ve Beden Gerçeklik Bakımından Farklıdır.

TANITLAMA

Açıklıkla anladığımız herşey, Tanrı tarafından, kavradığımız tarzda yapılabilir (önceki ek önerme).

Zihni, yani düşünen tözü, beden olmaksızın, yani yer kaplayan bir töz olmaksızın açıklıkla kavrıyoruz (2. istek); öte yandan bedeni de, zihin olmaksızın, aynı açıklıkla kavrarız (herkesin karşı koymadan, kolayca doğru bulduğu üzere).

Demek ki, en azından Tanrı'nın sınırsız gücüyle zihin, beden olmaksızın, beden de zihin olmaksızın olabilir.

Şimdi, biri olmaksızın öteki olabilen tözler, gerçeklik bakımından farklıdır (10. tanım).

Zihin ve beden; biri, öteki olmaksızın olabilen (demin kanıtladığım gibi) tözlerdir (5., 6. ve 7. tanımlar).

Demek ki, zihin ve beden gerçeklik bakımından farklıdır.

Burada kanıtımı çekip çıkartırken, zihin ile bedeni ayırmak için olağanüstü bir güce gereksinim olduğu için değil de önceki önermelerde yalnızca Tanrı'yı göz önünde bulundurduğum için, Tanrı'nın sınırsız gücünden yararlandığımı belirtmem gerekir; bu kanıtı zaten bir tek O'ndan çıkarabilirdim. Ayrıca iki şeyin birbirinden gerçeklik bakımından farklı olduğunu tanımada, onların hangi güçle birbirlerinden ayrılmış olduğu hiç önem taşımaz. (VI, 17.)

Çeviren: Medar Atıcı

Descartes'ın Yaşamı ve Felsefesinin Gelişmesi*

Geneviève Rodis-Lewis

" Bir gün... ilerde izlemem gereken yolları seçmek için aklımın tüm gücünü kullanmaya karar verdim." (Konuşma Bölüm I: AT VI 10 : CSM I 116). İşte 1619-20 kış aylarında ilk kez yalnızlığa çekilişini böyle anlatır Descartes. Ama daha sonra da, yaşamının yapıtını gerçekleştirmeye koyulmayı "şimdi olduğu yirmi üç yaşından daha olgun bir yaşa gelinceye dek" şimdilik ertelediğini belirtir. (Bölüm II: AT VI 22: CSM I 122) 1619-20 kış aylarının sonuna doğru seyahat etmeye koyulur ki, bu da "ilerki dokuz yılını" alır; "genelgeçer biçimde kabul edilmiş olandan çok daha kesin" (Bölüm III: AT VI 28, 30: CSM I 125-6) olması gereken felsefesini de, en sonunda işte ancak bu "dokuz yıl" geçtikten sonra gerçekleştirebilmişti. Descartes'ın yaşamının bu ilk yılları, yaşamöyküsünü yazmış başlıca kişilerin, yüzyıllar boyunca süregiden yanlışları nedeniyle karanlıkta kalmıştır. Bilime ve bilimin temellerini aramaya duyduğu ilgiyi ileri çıkarmaya yönelik son derece belirgin bir eğilim görülmekte; oysa bilime duyduğu ilgi yavaş yavaş geliştiği gibi, görece geç bir dönemde de ortaya çıkmıştı.

İlk Yıllar

Daha sonraları yitip gitmiş pekçok belgenin korunmuş olmasını Adrien Baillet'nin

* İngilizceye Çeviren: John Cottingham

kaleme aldığı yaşamöyküsüne borçluyuz.[1] Baillet genelde kaynaklarına ilişkin ayrıntılar verdiği gibi, kimi zaman da kılı kırk yaran bir eleştiriye konu yapar. Ne yazık ki, gene de, olgulara erişemediğinde olup bitene dikkat etmeksizin kendi başına uydurup geçer. Herkes Descartes'ın köklü ve soylu bir ailesi olduğunu kabul eder. Baillet filozofun büyük yeğenleriyle görüşmüş ve onlardan onaltıncı yüzyılda Poitiers'nin savunmasına katılmış bir asker ve soylu olan Pierre Descartes'a ilişkin çok şey öğrenmişti. Baillet, Joachim'in (yani, filozofun babasının) işte bu Pierre'in oğlu olduğunu ve orduda görevli olmayan bir soylunun "aylak yaşamı"nı bir yana bırakıp, Bretagne Meclisi'nde Danışmanlık görevi üstlenmeyi yeğlediğini (Vie I 4) kabul eder. Ya da Baillet böyle olduğunu varsayma cüretinde bulunur. Ne var ki Joachim mesleği doktorluk olan başka bir Pierre Descartes'ın oğluydu, öyle ki bu doktorun mezar taşı bugün bile Chatellerault'daki aile ocağında gidip görülebilir. Baillet, nedendir bilinmez, bu doktorun ailenin, avam takımına uygulanan seçim vergisi sonunda güç günler geçirmiş, bu vergiden bağışık tutulma yolunda istekte de bulunmuş başka bir dalında yer aldığını söyler.[2]

Joachim Descartes 1589 yılında , Poitiers garnizonundaki korgeneralin kızıyla, yani Jeanne Brochard ile evlenmişti. René Descartes ta Touraine bölgesinde, La Haye'de bulunan anneannesinin evinde 31 Mart 1596 günü dünyaya gelmişti. [1801 yılında bu kente La Haye-Descartes adı verilmişse de, 1967'den bu yana yalnızca Descartes adıyla tanınır; Descartes'ın doğduğu ev ise küçük bir müze haline sokulmuştur.] 3 Nisan günü Saint-George Kilisesi'nde vaftiz edildi; vaftiz annesiyle vaftiz babası hem yönetim katında hem de mali alanda sorumluluk sahibiydiler, ellerinde bulunan bu ayrıcalıkları da çocuğun geleceği için seferber etmişlerdi. Noblesse de robe nişanının tam anlamıyla onaylanabilmesi için en azından üç kuşak boyunca taşınmış olması gerekiyordu, sonunda Descartes'ın ailesine *chevalerie* payesi reva görüldü, ama yıllardan da 1668 olmuştu artık. (Baillet bu ünvanın daha önceki kuşaklarda da bulunduğuna ilişkin kanıt peşinde koşar, ama boşuna kalır bu çabası). René'nin erkek kardeşinin, kız kardeşinin, üvey erkek kardeşinin, üvey kız kardeşinin ve de bunların bütün çoluk çocuğunun (ruhban sınıf üyesi iki tane dışında) kimlerle evlendiklerini en ince ayrıntısına kadar inceleyip araştırırken; askeri ünvana ve de soyluluk ünvanına sahip tek bir kişiyle bile karşılaşmamış olmaya şaşırmaz; aile üyeleri tarafından üstlenilmiş çeşitli görevleri ayrıntılı biçimde anlatıyordu, öyle ki bunların bazıları son derece önemliydi. Herhangi bir soyluluk payesiyle ilintili olarak sözünü ettiği tek şey, René'nin kızkardeşi Jeanne'ın bir şövalyeyle (Chevalier du Crévy ile) evlenmesiydi; Jeanne'ın çocuklarından biri baron biri de kont olacaktı böylece. Joachim'in öteki iki çocuğu gibi René'nin de hukuk diplomasını Poitiers'de aldığını bilmiyordu Baillet; öte yandan, ailenin o günkü gerçek düzeyini yanlış bilmesi nedeniyle, Descartes'ın orduyla olan bağları konusunda çeşit çeşit yanlış savlar ileri sürer. (Bkz. Vie I 41)

[1] Baillet'nin kaynakları şunlardı: Clerselier'nin anıları ve Legrand'ın Clerselier'ninkinden çok daha kapsamlı olması düşünülen başka bir basımda yer alacak elyazmaları ve mektuplar. Bkz. Baillet, *La Vie de M. Des-Cartes* (1691), Giriş, cilt I, s. xxi-xxii. (Metin içinde Baillet'ye bundan sonra yapılacak göndermelerde cilt ve sayfa sayısı belirtilecektir: Vie I 20). Lipstorp'un 1653 yılında yayımlanmış *Specimina philosophiae cartesianae* adlı yapıtı da başka bir kaynaktır; bu kitaba yapılan bir ekte, kaynak ve tarih vermeksizin, Descartes'ın doğum yeri, La Flèche'teki öğrenimi, Breda'da Beeckman'la buluşması, önce Paris'te sonra da Hollanda'daki dostlarının adları, Descartes'ın yaşadığı evlerin bazılarının adları da verilmişti. Gene 1653 yılında yayımlanmış olan Borel'in *Renati Cartesii... vita* isimli yapıtı Descartes'ın katılmış olduğu savaş ve kuşatmalardan söz etmekteydi. (1653 tarihli ilk basım elimizde bulunmuyor. 1656 tarihli ikinci basımla ilgili ayrıntılar için Bkz. AT XII vii). Tepel'in *Historia philosophiae cartesianae* (1674) başlıklı yapıtı (hiçbir zaman sırası gözetmeksizin) Descartes'ın yaşadığı ya da gittiği ülkelerin dökümünü vermekteydi.

[2] Vie I 4. Baillet Descartes'ın aile ocağını "Touraine'deki en soylu evlerden biri, toprakları Poitou ilinin içlerine kadar uzanıyor" sözleriyle betimlemekteydi. Barbier, *Trois Médecins poitevins au XVIe siècle* (1897), adlı kitap s. 36'da Doktor Pierre Descartes'ın vergiden bağışık tutulmasına ilişkin hiçbir kayıt bulamamıştır. Bir doktor oğlu olan Joachim'in, gene bir doktorun (Jean Ferrand) kızıyla evlenmiş olması da ilgi çekicidir. Demek ki, Ferrand René'nin annesinin dedesiydi (yoksa büyük büyükbabası değildi, AT XII 40).

Tıpkı Descartes'ın yeğeni Catherine gibi (kaynakları arasında Catherine'in de adını anar) Baillet de annesinin René'ye " Bretagne'da gebe kaldığı"nı sanar, René'nin ana-babasının Chatellerault'da yaşadıklarını bilmemektedir. Ne var ki, Mart 1596 sonunda Descartes'ın babası Rennes'de Meclis üyesiydi, annesinin de bu tarihten önce La Haye'e taşınabilmiş olması gerekirdi; zaten bütün çocuklarını da La Haye'de doğurmuştu annesi. Baillet anlatısını Descartes'ın doğumunun annesinin yaşamına mal olduğu yolunda yaygın olarak kabul edilen öyküyle sürdürüp, annesinin Descartes'ın doğumundan birkaç gün sonra "acı ve yoksulluğun yol açtığı bir akciğer hastalığı nedeniyle"[3] öldüğünü söyler. Ama Descartes'ın annesi ertesi yıl başka bir erkek çocuk daha dünyaya getirip (bu çocuk ta üç yıl sonra yaşamını yitirecekti) Mayıs ayında ölmüştü. René'nin yaşamda kalmasını sağlamak için bir sütanne tutulmuştu; ölüm döşeğinden erkek kardeşlerine gönderdiği bir mektupta bu sütannenin aylığını ödemeyi sürdürmelerini istemişti. Bu sütannenin yanında mı yoksa anneannesinin evinde mi kalmıştı? Ne olursa olsun, "Touraine bahçeleri arasında doğmuş olan" (Brasset'ye, 23 Nisan 1649 : AT V 349) küçük René çocukluğunun büyük bölümünü orada geçirmişti, zaman zaman ya o babasını görmeye gidiyordu ya da babası onu görmeye geliyordu. Büyük olasılıkla erkek kardeşi Pierre (1604 yılı başlarında La Flèche'e gitmişti) ve kız kardeşi (1610 yılında anneanneleri ölünceye dek La Haye'de yaşamıştı) ile birlikte büyümüştü. René'nin "çocuk-filozofun kendisine yönelttiği sorular karşısında şaşırıp bunalmış" (Vie I 16) babasıyla birlikte yaşadığını düşünen Baillet'ye göre René, kardeşi Pierre'in Ocak 1604'te koleje kabul edilmesinden çok kısa bir süre sonra alınmış olmalıydı bu okula. Sağlığının hassas olması nedeniyle, "kış ve bahar ayları geçinceye dek" (Vie I 28) René'ye kolej müdürü Peder Charlet göz kulak olmuştu.

Baillet'nin farkında olmadığı nokta, Charlet'nin La Flèche'e 1606 yılı Ekim ayında gelmiş olduğuydu; böylece, Descartes'ın La Flèche dönemine ilişkin olarak verdiği tüm tarihler, 1604 Paskalya yortusu ile Eylül 1612 arasındaki tarihler başta olmak üzere, yıkılıp gider. Ne olursa olsun, Adam ve Tannery, Descartes'ın yazışmalarını konu alan yapıtlarında Baillet'nin verdiği tarihleri kabul ettikleri gibi, bu tarihler Adam tarafından kaleme alınmış yaşamöyküsünün ilk bölümlerinde de kullanılmıştır (AT XII). Baillet'nin genç Descartes'a 1612 ile orduya katıldığı tarih arasında yaptırdığı işleri benimsemez Adam; ama, yapıtının sonuna doğru, birdenbire, Charlet'nin La Flèche'e 1606 yılında geldiğine ilişkin bir not düşer (AT XII 237). Sonra da "1606-1614 tarihlerini (hatta 1607 ile 1615 arasını)" önerdiği kısa bir ek yapar (AT XII 565). Ancak, tarihler konusunda parantez içinde verilen seçenek Descartes'ın felsefe öğretmeninin kim olduğu konusunda çok önemli, belirleyici bir değişikliğe yol açar: O zamanki eğitim düzeni gereğince belirli bir öğretmen üç yıl boyunca aynı sınıfı okutuyordu. *Notes sur Descartes* (Liège, 1913) adlı yapıtında Monchamp Descartes'ın öğretmeninin Peder Fournet olduğunu yazar; bu bilgi de çeşitli yazarlar tarafından benimsenip kullanıldı, öyle ki Adam-Milhand tarafından gerçekleştirilmiş olan yazışmalar basımında olduğu kadar Adam ve Tannery tarafından yeniden gözden geçirilmiş basımda da bu konuda düzeltmeler yapıldı, ama bütün bu düzeltmeler iyiden iyiye yararsızdı. Bununla birlikte, 1928 yılında Joseph Sirven doğru yanıtın 1612-3, 1613-4 ve 1614-5 eğitim yıllarında felsefe dersleri vermiş olan Etienne Noël olduğunu göstermişti.[4]

Daha sonraları Descartes Cizvitlerin öğrencilerine nasıl "eşit davrandıkları"ndan, "doğuştan en yoksul olanlarla en üst, en zengin olanlar arasında hiçbir ayırım yapma-

[3] Elizabeth'e yazılmış Mayıs ya da Haziran 1645 tarihli mektup (AT IV 220-1). Joachim Descartes yeniden evlendi (belki de 1600 dolaylarında; ilk oğlu 1601 yılında doğmuştu). İkinci karısı Bretagne'dan, Nantes yöresindendi.

[4] Sirven, *Les Années d'apprentissage de Descartes*. Sirven'den sonra da Gilson Descartes, *Yöntem üstüne Konuşma, metin ve yorum* (bundan sonra Commentary "Yorum" olarak gönderme yapılacaktır), s. 479 adlı yapıtını gözden geçirip yayımlar.

dıkları"ndan (12 Eylül 1638 tarihli mektup : AT II 378) övgüyle söz etmişti. Okul yatılı öğrenci kabul etmeye başladığında (daha önceleri öğrenciler çeşitli kira odalarında kalırlardı) soylu aileden gelme erkek çocuklar için özel odalar ayrılmıştı, öyle ki bu çocukların kimilerinin özel uşakları bile vardı. Baillet, Descartes'ın özel durumunu "sağlığının hassas" olmasıyla doğrular. Peder Charlet'nin her sabah "yatakta kalması"na izin verdiğini, "düşüncelere dalmaya doğal bir eğilimi (bu küçük yaşta bile!) olduğunu ve "yatakta geçen bu sabah saatlerinin, ortaya koyduğu en önemli felsefi düşüncelere yol açtığını" söyler (Vie I 28). Ne olursa olsun, küçük okul çocuğunun sınıf dışında pek çok kitap okuma gibi bir eğlencesi de vardı, Baillet de hemen destek çıkar bu olaya, bunun için de Konuşma'dan alıntılar yaparak kendini doğrular: Öğretmenlerinin izniyle "en alışılmadık ve en anlaşılması güç kabul edilegelmiş konularda" eline geçen "tüm kitapları okuyup bitirmişti" (AT VI 5). Descartes sağlığına kavuştuğunda da, tüm yaşamı boyunca vazgeçemeyeceği bir alışkanlık da edinmişti : "pencereleri açıp" sabahın epey ilerleyen saatlerine kadar yatakta kalırdı. Antibiyotikler bulunmadan önce, veremin tedavi edilmesi konusunda eldeki tek yol da işte bu türden önlemlerdi; "kuru bir öksürük ile solgun bir benize sahip olmasına yol açan" ve annesinden devraldığı "akciğer zayıflığı"ndan söz ettiği mektubunda Descartes, bu kuru öksürüğün "yirmi yaşından sonraya kadar sürdüğü"nü söylerdi (AT IV 221). Sağlığı bu şekilde iyileşmeseydi, orduya katılmasına zor izin verilirdi herhalde.

Ne var ki, bu son noktada Baillet belirli bir yanlış yorumda bulunmuş olma suçunu taşıyordu; çünkü bu olayı Descartes'ın eğitiminin son bulmasına bağladığı gibi, *Konuşma*'nın I. Bölüm'ünde verilen, ama düşkırıklığına yol açan yaşamöyküsüyle de ilintiliyordu. Bu noktada, Descartes'ın vaad ettiği "yaşamda gerekli olacak her şey konusunda açık ve belirli bir bilgi" (AT VI 4: CSM I 113) ile "[kendi] edimlerinde olup biteni açık seçik biçimde görmek ve bu yaşamı güven içinde sürdürmek amacıyla, doğruyu yanlış olandan ayırmayı öğrenmeye yönelik en içten isteği"ni (AT VI 10: CSM I 115) doyuramamış olmanın yol açtığı düşkırıklığı arasında (bu konuda kendi kendini yargılamıştı zaten) bir karşıtlık görmekteyiz. Dikkat çektiğimiz bu noktaların tarihselliği, Descartes'ın daha sonraki yıllarda benimseyeceği görüşü yansıttıkları temelinde sorgulanmıştı.[5] Gerçekten de, kullandığı kimi sözcükler daha olgun dönemindeki buluşlarını önceden kestirmeye olanak verir gibidir; sözgelimi "...neredeyse kuşkusuz yanlış olduğu görüşündeyim" (AT VI 8) deyişi, "kesinlikle yanlış olduğunu söyler reddederim"i (AT VI 31) hazırlar gibidir. Ama, Descartes öğretmenlerinin amaçlarından ve eksiklerinden söz ettiğinde, eksik olan kesinlik kalıbı kuramsal olmaktan çok kılgısaldı. Vaadlerle insanın kendini hızlandıramayacağı[6] ya da erdemi yöneten yasaların kararlılığa da yer verir biçimde tanımlanabileceği yolunda henüz kesin bir sonuca ulaşmamışsa da, zayıf sağlığı nedeniyle küçük öğrenci pek azimli biri olmasa gerek. Descartes'ın daha sonraları, yani kendini gerçeğe götürecek doğru yolu bulduğunda ileri sürdüğü eleştirel düşünceler, nasıl bir düşkırıklığına kapılıp "edebiyat" eğitimini terk ettiğini de yansıtır. (AT VI 9) Baillet "kitaplar"ı terk etmek (Vie I 34) yerine, yazın kadar düzmece bilimin de yadsınmasına yol açan zeki, çok yerinde bir değişimden söz eder. Ama, "şeref" ya da "servet" (AT VI 9) elde etmek için sürdürmesi gereken "meslek"le çelişen ve de gerçek anlamda hissettiği bir isteği, yani "şan şöhret" (AT VI 9) elde etmeye yönelik, alttan alta işleyip duran isteğine kısa göndermeler yapar *Konuşma*'da. Descartes'ın yaşamının sonlarında, *Barışın Doğuşu* balesinde yeralan "Gönüllüler" in amacı da "şan şöhret"tir.[7]

[5] Bkz. Gilson, *Yorum*, s. 101.

[6] Bkz. *Elizabeth'e mektup*, 4 Ağustos 1645: AT 265 ve "Cartesius" başlıklı (Leibniz'in) notları (AT XI 650)

[7] 19 Aralık 1649 günü Stockholm'de sahnelenmişti. Yapıt bulunmuş ve 1920 yılında Nordström tarafından Revue de Genève'de yayımlanmıştı. AT V 616 ff içinde (gözden geçirilmiş basım) yayımlanmıştı.

Soylu davranışların vurgulanmasına dayanan tarih dersi ile "şövalye öykülerimizdeki başıboş sövalyenin taşkınlıkları" (AT VI 7) arasındaki bağıntı, genç Descartes'ın askerliği neden çekici bulduğunu açıklar. Sağlığına kavuşmasının üstünden epey uzunca bir süre geçtikten sonra, "[kendisini] çok küçük yaştan beri, askerliğe doğru çeken o ateşli mizacı" (Mersenne'e yazdığı mektup, 9 Ocak 1639: AT II 480) itiraf etmişti; Baillet bu olayı ayrı ayrı yerlerde vurgulamıştı. (Vie I 41, 51). Ne var ki, Descartes'ın "bir oyuncu olmaktan çok bir izleyici olduğu"nu - yaşadığı o son derece önemli 1619-20 kış ayları sonrasında Descartes'ın kendisinin de tüm seyahatleriyle ilişkilendirdiği bir sözdür bu (*Konuşma* Bölüm III: AT VI 28). Baillet Descartes'ın babasının bir asker ve bir soylu olduğunu ve de genç adamın bu aile bağı nedeniyle "askerlik mesleğini yerine getirerek Kral'a ve Devlet-'e hizmeti" (Vie I 35, 39, 40, 219) sürdürmek zorunda olduğunu kabul eder. Gerçekteyse, Descartes'ın gençliği, o zaman geçerli kültür tarafından "ruh yüceliği" (eliaçıklık, gönül yüceliği) olarak adlandırılan bir ülkünün etkisindeydi; bu yüce erdemi felsefe açısından temellendirebildiği son yapıtından çok daha önceleri de Descartes'a esin kaynağı olmuş bir ülkü söz konusu. "İnsan bilimleri" eğitimiyle geçen iki yıl boyunca tarihteki kahramanların başından geçen serüvenleri öğrenen Descartes, "hitabet"ten hoşlanmaya başlarsa da "şiir sanatı"nı daha çok sever - bunlar "yerleşik kurallardan çok esin" (AT VI 7) yoluyla edinilmiş yetilerdir. Şiir sanatı derslerinin verildiği sınıfa geldiğinde, çeşit çeşit tören ve büyük bir şiir (çoğu da Latince olmak üzere) derlemesiyle Henri IV'ün ölüm yıldönümü kutlanıyordu. Descartes'ın, Galileo tarafından ("Kral'ın ölümüyle etrafı saran kasveti aydınlatan...) Jüpiter'in uydularının bulunuşunu öven bir sone yazması istenmişti. Ne olursa olsun, öğrencilere teleskobun geliştirilmesi sayesinde gerçekleştirilmiş yeni buluşlar öğretilmekteydi zaten; ama, güneşin merkez olduğu varsayımı gene de ele alınmıyordu (Descartes'ın sonesinde dünya çevresinde dönüp duran güneşten söz edilmekteydi)[8].

Bu "eliaçıklık" ülküsünün, sınıflarda çeşitli uygulama alanlarından koparılmış olarak öğretilen matematik gibi, cebir ile geometriye dayanan yüksek matematiğe Descartes'ın duyduğu ilgi açısından da önemi vardı. *Compendium Musicae* ya da " Kısa müzik bilgisi" adlı, Latince olarak kaleme aldığı ve armoniyi belirleyen matematik oranları işleyen ilk denemesinde Descartes, matematiğin o zamanlar için bilinen en yarardan uzak uygulamalarını kullanmıştı. Gerçekte çok daha ileri bir evreyle ilgili bir uyarıyı Descartes'ın çocukluğuna bağladığında Baillet bir yanlış daha yapar; "sanata büyük bir eğilimi vardı hep" (Vie I 35: Burda "sanatlar" daha çok zanaat, "teknik beceri" anlamı taşımaktadır) görüşüne dayanarak zanaatkâr olabileceği düşünülmüştü. Filozofun "böylesine sağlam ve dayanaklı [matematiksel] temeller üstüne bundan daha yüce başka hiçbir şey" (AT VI 7) kurulmamış olması karşısındaki şaşkınlığı, *Konuşma*'nın VI. Bölüm'ünde teknik becerileri övdüğü zamandan çok önceleri terk edilmiş bir tavrı dile getirmekteydi; gene aynı tavır uyarınca Descartes, yaşamın kılgısal yararına ilişkin bilgiye ulaşabilmek için, insanın "okullarda öğretilen spekülatif felsefeyi terk etmesi" ve matematiksel tanıtlamalara dayalı olarak biçimlendirilmiş yeni bir felsefe kurması gerekir (AT VI 61). Descartes, buna taban tabana karşıt olarak, daha kolejdeyken bile "matematiğin gerçek yararını henüz anlamamış olduğunu" (AT VI 7) söyler bize. Beeckmann 1618 yılında birlikte geçirdikleri birkaç haftalık süre içinde Descartes'ın mekanik ve hidrolik konularına ilk kez ilgi duymasına neden olmuş, Descartes'ı o güne dek benimsediği arı matematikçilikten (ve de ampirik gözlem konusuyla yeterince ilgilenmemekten) uzaklaştırmıştı.

[8] Klasiklerin değerini kabul etmiş olsa bile, yaşadığı çağın olaylarıyla da ilgiliydi Descartes. (AT VI 6) İlk yapıtını yayımlarken dil olarak Fransızcayı seçmiş olmasına rağmen, Nantes yakınlarındaki ailesini görmeye gittiğinde duymuş olması gereken "aşağı Bretagne" dilinde iyi dile getirilmiş düşüncelere de aynı derecede önem veriyordu.

Bununla birlikte, Descartes'ın Middlebourg'a döndüğünde yazdığı ilk mektup Beeckman'ın üst düzey incelemeleri ile Descartes'ın o zamanlar üstünde çalıştığı ve de arkadaşının, "bilimin o yüce evreni"nin dışına atıp hor göreceğine (*ex edito scientiarum caelo*, 24 Ocak 1619: AT X 151-2) inandığı uygulamalı konular (perspektif ve istihkam teknikleri) arasında varolan karşıtlığı sürdürmekteydi. Beeckman'la yaptığı daha sonraki tartışmalarda da Descartes onun "matematiko-fiziği"ni (Mathematico-Physica, AT I 164) hor görmüştü. Descartes'a matematiğin "gerçek yararı"nı Beeckman öğretmiş olsa da olmasa da, *Konuşma*'nın hiçbir yerinde adı geçmez.[9]

La Flèche'te matematik felsefe dersinin ikinci yılında okutulurdu. Baillet'nin verdiği tarihleri benimsersek, Descartes'ın felsefe eğitimini 1612 yılında tamamlamış olması gerekir; buna bağlı olarak ta, La Flèche 1612-13 öğrenim yılı başında gelmiş olan matematik dalında uzman öğretmen Jean François'nın derslerine katılmamış olması gerekir.[10] François (Descartes'ın ölümünden sonra) uygulamalı konulara yönelik (gözlem yapma ve hidrografi) olmakla birlikte "yıldızbilimin boş inançları"nı[11] gözler önüne sermeyi de amaçlayan aritmetik ve geometri kitapları yayımlamıştı. Sabah saatlerinde yatakta gerçekleştirilen çalışma seansları için Descartes'a "kalın kafalı bilim" kitapları veren de Jean François olmalı; bir yandan da, Descartes'ı "boş inan ve düzmece bilgilerle dolu olan kitaplar" konusunda uyarıyordu (AT VI 5-6). Her şeyin ötesinde, olağandışı yetilerinin farkında olduğu için, Descartes'ı matematik öğretmeni olacak geleceğin Cizvitlerine verdiği yüksek matematik derslerini izlemeye çağırdı. Böyle bir istek duymayan Descartes ise, yetenekleri konusunda o zamanlar verilmiş olan yargıyı şöyle anımsıyordu: "Başkalarının beni nasıl yargıladığını öğrendim; öğrenci arkadaşlarımdan pek çoğunun benim öğretmenlerimin yerini alacağı daha şimdiden kesinleşmişse de, beni onlardan hiç mi hiç aşağı görmediklerini anladım" (AT VI 5: CSM I 113).

Felsefe programının üçüncü yılında okutulan, çoklukla da çok daha edebi bir temele sahip başka bir öğretmene bırakılan ahlak felsefesi dersinde de Descartes Stoacılık karşıtı bir yöneliş yaşadı (o zamanlar için iyiden iyiye sıkça karşılaşılan bir şeydi bu); çok daha sonraları "duyarsızlık" (Stoacı bir erdem olan apatheia), "kibir", "çaresizlik" (örneğin Cato'nun intiharı) ve "cinayet"i (babanın öldürülmesi: Brutus örneği) suçlamasının temelinde işte bu yatar. (AT VI 8: CSM I 114). Dinbilim konusundaki son ders ise özel bir istek, özel bir yakınlık duyanlara ayrılmıştı. Descartes cennetin en bilgisiz kişilerce de elde edilebileceğine inanırdı (AT VI 6); daha sonraları akıl ile inancı özenli biçimde birbirinden ayırdı, öyle ki ölümsüzlüğü eksiksiz biçimde tanımlayabilmek için inancın gerekli olduğunu kabul ettiğinde ya da kudas ayinin (ekmekle şarabın İsa'nın etiyle kanına dönüşmesi-Çn.) çeşitli yanlarını tartışırken (bir yandan da burda "gizemler"in işe karıştığı konusunda israr eder) usa başvurduğunda bile inanç ve akıl ayırımını koyar. (Mesland'a yazdığı mektup, 9 şubat 1645).

İşte, akıl ile inancı birbirinden ayırdığı için Descartes, tüm skolastik "felsefeyi" de , "ilkeleri" buna dayanan bilimleri de bir kenara atabildi (AT VI 8-9). Bu felsefenin savunulması için öne sürülen her şeyle *Konuşma*'da ağır biçimde alay eder: "Bu felsefe bize karşımıza çıkan her konuda akla yatkın biçimde konuşma ve de en bilgisiz kişilerin hayranlığını kazanma olanağı verir" (AT VI 6). Yalnızca olası her şeyi "nerdeyse

[9] *Beeckman Journal tenu par Isaac Beeckman de 1604 à 1634* (Isaac Beeckman tarafından 1604-1634 yılları arasında tutulmuş Günce) başlıklı yapıtında, genç Descartes'ın Cizvitlerle iyi bir matematik öğrenimi aldığından, ama bu öğrenimi fizikle birleştirecek kimseyi bulamadığından söz eder (AT X 52). Bu konuyla ilgi daha çok bilgi için, "Du doute vécu au doute suprême" adlı yazıma başvurunuz.

[10] Descartes *Felsefenin İlkeleri* adlı yapıtının bir nüshasını "eski öğretmeni, R.P.F.'ye" göndermişti (Bourdin'e mektup, Ekim 1644: AT IV 144).

[11] Bkz. Gilson, *Commentary*, s.120, 126, 129.

kusursuzca yanlış" olarak her yadsıyışı (abartılı kuşkuya giden yolu hazırlayan bir deyiştir bu); *Regulae*'nin Kural 2'sini yankılar gibidir; bu kural, matematik yoldan yapılan tanıtlamaların kesinliği ile ancak yetkili kişilere başvurarak çözüme kavuşturulabilen tartışmaları karşı karşıya koyar. İşte bu son anılan yordam temelinde oluşturulmuş kanılar baştan aşağı yanlış olabilir (AT X 362). Bununla birlikte, Cizvitlerin verdiği eksiksiz felsefe eğitiminin değerini kabul etmişti Descartes (12 Eylül 1638 tarihli mektup: AT II 378); 1637 yılında, *Konuşma ve Denemeler* yayımlandığında, hemen (14 Haziran'da) bu kitaplardan birer taneyi, kendisi kadar şeyle uğraşmayan öteki arkadaşlarına (Vatier, Fournier, Mesland) iletilmek üzere, Peder Etienne Noël'e göndermişti. O tarihte Noël La Flèche'in müdürüydü.

Konuşma adlı yapıtında Descartes yalnız felsefeyi değil, "hukuk ve tıp bilimleri"ni de (AT VI 6) ele alır. Bu yapıtında, bir doktor oğlu olan babasının meclis danışmanlığına yükselme "şerefi"ni başeden "zenginleri" anımsar. Ama, burdan kalkıp ta Adam'ın yaptığı gibi (AT XII 39) bu iki konuda eğitime başlamak amacıyla La Flèche'te kalacağı süreyi daha da uzatmış olabileceğini ya da bu iki konuyla zaten daha Poitiers'deyken (AT XII 40) ilgilenmeye başlamış olduğunu varsaymak gerekmez.[12] İlk varsayımı bir kenara atan Gilson ikincisiniyse "son derece yerinde" bulur[13]; hatta, Descartes'ın Poitiers'de geçirdiği süreyi bir yıla indirgeyen, Sirven bile , "Descartes'ın hukuk öğrenimine bazı tıp derslerini eklemiş olduğunu varsaymak doğaldır"[14] demektedir. Ama, Descartes 1618 yılında Beeckman'la karşılaştığında (Beeckman tıp doktorasını daha yeni almıştı) tartışma konularından birinin de tıp olması doğaldı. Descartes anatomi öğrenmeye ise ancak 1629 yılında koyulmuştu; bu alana tam anlamıyla ilgi duymaya başlamasının temelinde, (bilimin en yararlı becerilerinden ya da felsefe ağacını dallarından biri de tıptır), (Konuşma, Bölüm IV: AT VI 62; *İlkeler*'in Fransızca basımına önsöz: AT IXB 14 : CSM I 186) bilimin temellendirilmesini sağlama alma amacı yatıyordu. Descartes'ın tıp alanına 1610'ların sonlarında ilgi duymaya başladığını öne süren Baillet'yi kabul edip peşinden gidersek, Descartes'ın gizli bir Rose-Croix mezhebi üyesi olduğu yolundaki o eski iftirayı yeniden yaşatmış oluruz; gene de, "edinmeye değecek herhangi bir yeni bilgiye sahip olup olmadıklarını" görmek için, daha 1619'larda Rose-Croix'cılarla tanışmak istemişse de, onlara ilişkin hiçbir şey bilmediğini ileri sürer.[15]

Baillet'nin 1612 ile 1617 yılları arasındaki süreyi doldurmak için uydurduğu olaylar ise iyiden iyiye boştur. Baillet Descartes'ın bu tarihlerde, optik konusunda uzman bir kişi olan Mydorge ve Mersenne'le birlikte çalışmalar sürdürmüş olabileceği Paris'te bulunduğunu söyler; oysa bu olay Descartes'ın 1625 yılında İtalya'dan geri dönüşünden sonra ya da belki de 1623 yılında henüz yola çıkmadan kısa bir süre önce olmuştu. Descartes'ın optik konusuyla ne zaman ilgilenmeye başladığını kesin olarak bilmiyorsak da, genç adamı araştırmalarını kesintiye uğratacak herkesi kendinden uzakta tuutacak kadar kendini bilime adamış biri olarak betimleyen Baillet'nin yanlış şeyler söylediğine hiç kuşku yok.[16]

[12] AT I 382-3. Yorumcular Descartes`ın La Flèche'te olduğu zamanlar için Baillet tarafından verilen erken tarihlere aldanıp bir yanlışlar batağına saplanmışlar. Descartes'ın yazışmalarının Adam-Milhaud tarafından yapılmış olan basımında, 14 Temmuz 1637 tarihli mektubu Fournet'ye gönderildiği belirtilmiştir (cilt I, s. 19) Kendinden bir üstteki sınıfa felsefe dersleri veren Fournet'yi Descartes okulun son üç sınıfındaki öğrenciler için, çeşitli konularda yapılan tartışmalarda tanımıştı; öyle görünüyor ki, Fournet *Konuşma*'ya hiçbir tepki dile getirmemişti. (Konuşmalar Plemp yoluyla iletilmişti kendisine: 15 Eylül 1637 tarihli mektup: AT I 399); 1638 yılı başlarında da öldü.

[13] Gilson, Commentary, s. 119.

[14] Sirven, s. 52.

[15] Bkz. Baillet, Vie I 87, 91; AT X 193, 196. Descartes'ın Rose-Croix üyelerine ilişkin tavrı konusunda, Bkz. Gouhier, *Les Premières Pensées de Descartes*, s. 150-7.

[16] Bkz. Baillet, Vie I 38. Bkz. Vie I 154. Baillet'ye göre, askerlikten çok bilim çekmekteydi Descartes'ı; babası orduya katılmamasını istiyordu; "Büyük bir savaşçı olmaya hiç niyeti yoktu Descartes'ın" (Vie I 41)

Seyahatler, Askerlik Hizmeti, İlk Dönem Felsefesi

Baillet Descartes'ın neden Kraliyet Ordusu saflarında değil de, Prince Maurice de Nassau'nun güçleri safında hizmet vermeyi seçtiğini inceden inceye açıklar (Vie I 39-40). Benimsediği genel çizgi, Descartes'ın "yalnızca insanların törelerini inceleyebilmek için asker olduğu"dur (Vie I 41). Bu görüşünü desteklemek için de Baillet, Descartes'ın "askerlik mesleğini mesleklerin en soylusu kabul edenlerden", ama "bir filozof olarak" kendisinin "pekçok genç tarafından, günümüzde sağladığı avarelik ve yetkiler nedeniyle seçildiği için, askerliğe saygın, şerefli meslekler arasında yer veremeyeceği"nden (AT V 557) söz ettiği çok daha ilerki yıllarda kaleme alınmış bir mektuba gönderme yapar. Descartes'ın askerlikten böyle söz etmesinin nedeni, belki de bu konuda çok kısa sürede düş kırıklığına kapılmış, üstelik ilk başlardaki coşkusu nedeniyle çok daha ağır bir düşkırıklığı yaşamış olmasıdır belki de. 10 Kasım 1618 tarihinde Beeckman'la karşılaştığında, ona kendisini avarelikten çekip kurtardığı ve parıltılı düşlerle kamaşmış aklını ciddi düşüncelere çektiği için teşekkür etmişti (23 Nisan 1619: AT X 162-3). O günlerde Descartes Flemenk dilini öğrenmeye başlamıştı, (AT X 152) , ama Beeckman'la Latince konuşmuş olmalı. Kaleme aldığı *Günce*'sinde Beeckman ilk başta *"Poitou'lu"* dan , sonra *"Poitou'lu René"*den, en son olarak da *"René Descartes"*tan söz eder - kimi zaman da *"du Perron"* ekini kullanır (Descartes'a annesinden miras kalmış büyük bir çiftliğin adıydı bu; İtalya seyahatine çıkmadan önce Descartes bu çiftliği satmıştı).[17]

Beeckman Descartes'a bilimsel konularda aklına gelen düşünceleri yazması için, parşömen ciltli küçük bir not defteri, yani "kayıt defteri" vermiş olmalı; *Günce*'sinde yaptığı da buydu Beeckman'ın. Bu düşüncelere yer veren bölüm "Parnassus" adını taşıyordu. Daha sonraları Leibniz "Praembula" (*"Başlangıç düşünceleri"*) adını taşıyan başka başka bölümlerden alınmış başka düşüncelerle birlikte bu notlardan bazılarını da kopya etmişti.[18] Descartes öldükten sonra Stockholm'de bulunan döküm (AT X 8) ile Baillet'nin yaptığı yorumlara (Vie I 51) dayanarak , "Tanrı korkusu erdemin başlangıcıdır" sözünün "Praembula" başlığından sonra geldiğini biliyoruz. *Bilgililer dünyası* sahnesine girmeye hazırlanan Descartes sıradan bir asker gibi "maskeli" olarak (*larvatus prodeo*) ilerler.[19] İlk başta yer alan kimi kişisel düşüncelerden sonra gelen *Experimenta* adlı bölüm, özellikle de tutkular konusunda olmak üzere, çok sayıda somut gözlemi bir araya getirir.[20] Bunu Kasım 1619'da görülen ünlü düşe yapılan bir gönderme izler. *Konuşma*'dan bildiğimiz kadarıyla Descartes "İmparator'un taç giyme törenine " katılmıştı (Bölüm II: AT VI İ), sonra da "sobayla ısınan bir odaya kapanıp" (Bölüm II: AT VI İ) düşüncelere dalabileceği, "son derece rahat" bir yerde kalmıştı.[21] 1692 yılında yayımlan-

[17] "Kayıt defteri"nin "Parnassus" isimli ilk bölümünde Beeckman'ın kendisine yönelttiği çeşitli sorunlardan söz eder (Bkz. Beeckman'a gönderilmiş 24 Ocak ve 26 Mart 1619 tarihli mektuplar: AT X 153, 154). Daha sonraları Beeckman'la patlak veren anlaşmazlık, Beeckman'ın Compendium Musicae'den alınmış çeşitli önermeleri sanki kendi önermeleriymiş gibi Mersennne'e göndermiş olmasından kaynaklanmıştı. Bu konuda Bkz. Buzon'un çevirisi, Descartes, *Abrégé de musique, avec présentattion et notes*.

[18] Leibniz'in Paris'te kaleme aldığı ama tamamlanmadan kalmış olan bu nüshayı ilk kez Foucher de Careil *Cogitationes privatae* ("Özel düşünceler") başlığıyla yayımlamıştı (Paris, 1859); Leibniz'in özgün elyazması yitip gitmiş olduğu için, bu başlığın özgün elyazmasında olup olmadığını da bilemeyiz. Leibniz'in elyazmasında yer almayan uzun alıntılar sağladığı için Baillet bu konuda, (düşlerin dökümü de dahil olmak üzere) paha biçilmez bir kaynak oluşturmaktadır. Ne var ki, çoklukla doğrudan doğruya alıntı yapmak yerine, açımlama yapmaktadır. Bölümlerin doğru sırası için, Bkz. Gouhier, *Premières pensées*, s. 11-18. Aynı konuyla ilgili olarak Bkz. Rodis-Lewis, "Le Premier Registrede Descartes".

[19] Söz konusu yorum için Bkz. Gouhier, *Premières pensées* ve *La Pensée Religieuse de Descartes*.

[20] Bu bölümde büyük olasılıkla bir deniz macerası da anlatılıyordu (Leibniz'in nüshasında yoktur) . (Baillet bu öyküyü üçüncü bir şahısın ağzından aktarır, Vie I 102f): Bazı denizcilerin kendisini öldürmeyi tasarladığını sanan Descartes, kılıcını çekip, "cesaret gösterisinin bu aşağılık ruhları nasıl etkileyebildiği"ni göstermişti (AT X 190). Baillet bu öykünün tarihi olarak 1621 yılını gösterir; gene de Bkz. AT XII 62, burada 1619 tarihi önerilmektedir.

[21] Descartes daha Mart ayının sonunda karar vermişti Almanya'ya gitmeye, savaş kaçınılmaz görünüyordu (AT X 151). Bu konuyla ilgili olarak Adam tarafından yapılmış daha başka yorumlar için Bkz. AT X 167 ve XII 62. 1619 yılında Frankfurt'ta Descartes'ın da hazır bulunduğu İmparator'un taç giyme töreni 20 Temmuz ile 9 Eylül arasında gerçekleşmişti (AT XII 47). Pişmiş topraktan yapılmış bir sobayla ısıtılan odaya *poêle* (soba) denirdi; mutfakta, bir bölme duvarının arkasında yer alan bu sobaya kömür atıldığında, öteki taraftan görülemezdi hiçbir şey, işte bu nedenle de Descartes'ın düşlerle dolu olarak geçen o ünlü gecesi boyunca gördükleri, sobadan atlayan "kıvılcımlar" ya da "şimşekler" olamazdı.

mış olan *Vie de Descartes* adlı yapıtının özet bölümünde Baillet, kaynak belirtmeksizin, Descartes'ın söz konusu kış aylarında Neuburg'a (Tuna kıyısında) çekilip kapandığını yazar; burası, Bavyera dükalığına dost, bağımsız küçük bir prenslikti, hükümdarıysa yeni İmparatordu.[22]

Descartes dilediği rahatlığı elde eder etmez, *Mekanik ve Geometri*'yi bitireceği sözünü vermişti Beeckman'a; zaten bunların "gerçek sahibi" olarak da Beeckman'ı kabul etmekteydi (23 Nisan: AT X 162). 10-11 Kasım 1619 gecesi yaşadığı düşler öncesinde Descartes'ın içini "coşkuyla" dolduran "harika buluşu" yeniden kurduğumuzda, geometri ile geometrinin matematiğe uygulanmasının bu noktada en önemli görevi üstlenmiş olduğunu söyleyebiliyoruz. Daha 26 Mart 1619'da bile (AT X 158) Descartes, denklemleri eğrilerle gösterme tekniğine yol açacak çeşitli sorunlar üstünde çalışıyordu, öyle ki bundan sonra "Geometri alanında hemen hemen bulunacak başka hiçbir şey kalmamış oluyordu". Ne olursa olsun, tek bir kişinin *(nec unius)* gücüyle karşılaştırıldığında uçsuz bucaksız bir işti bu. Böylesine inanılması güç, tutku dolu amacını anlatırken, Descartes şöyle diyordu: "Bu bilimin karmakarışık boşluğu içinde öyle bir ışık gördüm ki, bu sayede en koyu karanlığı dağıtabileceğimi düşündüm." Chanut'nun Descartes'ın mezar taşına düştüğü şu dizeler, yıllar önce yapılmış itirafı yankılar gibidir: Genç adam (adolescens) "orduya katılacakken / dingin kış aylarında/ doğanın gizleri ile mathesis'in yasalarını bir araya getirdi / ve tek bir anahtarla her ikisinin gizlerini de / açmaya yeltendi" (AT XII 391). O fırtınalı 10-11 Kasım gecesinden önceki "coşku" buydu işte.[23]

Daha sonraları, Baillet'nin Descartes'ın "coşkusu"nu yanlış yorumladığı yolunda eleştiriler yazmış olan Leibniz'in, özgün metni kopya etmemiş olması ise çok önemli bir talihsizliktir.[24] Baillet'nin verdiği metin, Descartes'ın özgün Latince metninin doğru bir çevirisi olmaktan son derece uzaktır. Kaleme aldığı giriş bölümü de, Descartes'ın yaşadığı şeyin, artık hangi yolu izlemesi gerektiğinin açıklanması olduğunu ne denli kavrayamadığını doğrulamaktadır. İlk başta okulda edinilmiş, sonra da Paris'e ilk gidişi sırasında yaşadığı "kabuğuna çekilip düşünceye daldığı" (uydurma) günlerde iyice pekişen "önceden tasarlanmış kanılardan kendini kurtarma kararı"ndan söz eder. Descartes'ın "kendi kendinden kaçıp kurtarmak"taki güçlüğünden, gerçek aşkıyla ("tüm yaşamı boyunca peşinde olduğu tek şey buydu") ordan oraya sürüklendiğinden dem vurur ve şu sonucu çıkarır: "Öylesine yorulup bitkin düştü ki, tutkunun ateşi sardı aklını, esin dolu bir coşku yaşar oldu, bitmiş tükenmiş aklı tutsağı oldu bunun, düşlere ve görümlere kaptırdı kendini" (Vie I 80: AT X 181).

Gerçekte bu "görümler" uyurken görülen sıradan düşlerdi (ilki, "hayaletler"le dolu bir karabasanla başlamış olsa da fark etmez). Yazdığım *L'Oeuvre de Descartes*[25] isimli yapıtta, bir yabancının sunduğu "kavun"un "dertop edilmiş" dünyayı simgelediği önerisini getirmiştim; çok daha ilerki yıllarda Chanut'ye söz edeceği bir anlayıştır bu (1 Şubat 1647: AT IV 609). Bundan birkaç satır önceyse, bilgi konusunda Tanrılar gibi olma isteğinden, böylesine taşkın bir istekten (Cennet Bahçesi'nde günah işleme) söz edilmişti. Descartes "kötü bir ruh"un (*malo spiritu*) saldırısına uğrar, sonra da sol tarafından keskin bir ağrıyla uyanır.[26] Gördüğü, daha dingin olan son düşte ise çeşit çeşit kitap ortaya çıkıp

[22] *Neuburg* adı AT XII'nin ne birinci ne de ikinci basımlarında yer almaz.

[23] Bkz. Rodis-Lewis, "L'alto e il basso e i sogni di Descartes".

[24] Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, yayımcısı Gerhard, cilt IV, s. 315.

[25] Rodis-Lewis, *L'Oeuvre de Descartes*, s. 51-52 ; s. 451- 3 notlar.

[26] Baillet burda Latince alıntı yaparsa da, sonra "kötü ruh"tan dem vurur: *Düşünceler*'deki "kötü şeytan" deyişi gelir aklımıza. Şunu da unutmamak gerekir ki, "kötü şeytan" deyişi çok daha sonraları çıkar ortaya. Baillet, işlediği "büyük günah"için (öyle ki bu, daha da belirsiz psikanalitik yorumlara yol açmıştı) Descartes'ın tövbekârlığından söz ederken gerçek papazca kaygılarını da açığa vurur. Descartes'ın odasında gördüğü "şimşekler" (düşten çok birer sanrı ürünüydü bunlar) konusundaysa Baillet, bunların ilk başta yıldırım sanılıp korku saldığını (kendilerini, Tanrılara benzemek isteyenlere gösteren şimşekler gibi), ancak daha sonraları (üçüncü düşten sonra) gerçek ruhunun ışığı diye yorumlandıklarını söyler.

yok olur. İlk gördüğü kitap bir Encyclopedia'dır (bilimlerin birbirlerine bağlı olduğu konusunda Peder Poisson tarafından alıntılanmış bir parçada geçer (AT X 225) ve Baillet tarafından yanlış olarak "Sözlük" diye çevrilmiştir); bu kitap yok olduktan sonra, Latin ozanların şiirlerini bir araya getiren bir Antoloji çıkar ortaya, Ausonius'un "Yaşamımda hangi yolu izlemeliyim?" dizesiyle başlayan şiirinin yazılı olduğu sayfa açıktır. Bu konuya *Konuşma*'da yapılan biricik gönderme (yalnızlık içinde geçirdiği kış aylarını anlattığı bölümden hemen önce) Descartes'ın "bir gün...izlemesi gereken yolları seçmeye karar verdim" dediği yerdir (AT VI 10). Bu düşünce, yapıtın daha ilerki sayfalarında, Bölüm III sonunda yer alan ahlak derslerinde yeniden ortaya çıkar: "Tüm yaşamımı, aklımı eğitmeye ve doğruyu öğrenme yolunda elimden geldiğince uzaklara doğru yol almaya adamaktan...daha başka hiçbir şey yapamayacağımı düşündüm." (AT VI 27: CSM I 124). Sonu olmayan yetkin, sonu olmayan eksiksiz bilgiye yalnız Tanrı sahiptir; insanın "ansiklopedisi" çeşitli bilimleri birbirine bağlayarak ilerlemek zorundadır (AT X 225).

Gördüğü son düşün sonundaysa (Descartes henüz yarı uyanık yarı uykudayken yorumlamaya koyulur bu düşü) ansiklopedi yeniden gösterir kendini, tamamlanmamış durumdadır: Bilimlerin nasıl işlediğini öğrenmeden, insan yavaş yavaş ilerlemelidir. Elizabeth'e gönderdiği son mektubunda Descartes amacının, "bu yaşamdaki başlıca malım olan gerçeğin peşinden ilerlemek" (9 Ekim 1649: AT V 430) olduğunu açıklar. *Konuşma*'dan anlaşıldığı kadarıyla Descartes yöntemini geliştirmeye kabuğuna çekildiği kış aylarında başlamıştı; Bölüm III'ün sonundaysa bu yöntemden, gerçeğe doğru şimdiye kadarki ilerleyişinin vardığı nokta olarak söz edilmektedir (AT VI 27); ama dört özlü söz biçiminde derlenip toplanması hiç kuşkusuz çok daha ilerki bir döneme aittir.[27] Descartes'ın düşlerle boğuşarak geçirdiği o geceden kısa bir süre sonra yazdığı "inceleme"nin ele aldığı konu da bilinemez. "Paskalya'dan önce" bitirileceği vaadi verildiği için Baillet 23 şubat (1620) tarihini verir (Vie I 86) ve Bakire Meryem'e şükranlarını bildirmek üzere Loretto'ya gitme andından söz eder.[28] Ama, *Cogitationes Privatae*'nin yayımcısı olan Foucher de Careil 23 Eylül tarihini verir ve sözü edilen iki vaadi birbirinden ayırmaz. Son olarak verilen tarih daha gerçek görünüyor: Descartes kış mevsimi tam olarak geçip gittikten sonra seyahatlerine başladığını söyler (AT VI 28); Neuburg'ta geçirdiği kış aylarından sonra 1620 baharında nereye gittiğini bilmiyoruz. Baillet'nin önerdiği gibi (Vie I 99) asker üniformasını "pasaport olarak" mı kullandı yoksa?[29] Borel, Descartes'ın Beyaz Dağ çarpışmasına katıldığını söyler; Lipstorp bu öneriyi benimsemez; böylece, Descartes Katolik ordusunun kazandığı zafere katılmamış olur, öyle ki bu savaş sonunda Prenses Elizabeth'in babası Bohemya tahtından düşmüştü. Buna karşılık, Baillet Borel'in uydurduklarına saldırır ve Descartes'ın Prag'da Tycho Brahe'nin aygıtlarını görmüş olamayacağını, çünkü o tarihte bu aygıtların artık Prag'da bulunmadıklarını söyler (Vie I 74). Ama, Descartes'ın Pressburg'a ve Neuhausel kuşatmasına kadar İmparator'un ordusunu izlediğini söyler - " bu öyle amansız bir maceraydı ki, tanık olup yaşadıkları karşısında ordu yaşantısından tümüyle soğumuştu" (Vie I 97).

Bu yarı karanlık dönemleri geçersek, 23 Eylül 1620 günü Descartes'ın 1619 yılında gördüğü düşler için şükranlarını bildirmek amacıyla Kasım ayı bitmeden Loretto'yu ziyaret etme vaadinde bulunduğunu görürüz. Descartes o sıralar kaleme almakta olduğu "incelemeyi" de 1621 yılı Paskalya'sından önce bitirmeyi tasarlamıştı, böylece daha

[27] Sirven, *Les années d'apprentissage de Descartes*, s. 169f.

[28] Baillet'ye göre, düşlerle geçen gecenin sabahında Descartes Loretto'daki Bakire Meryem türbesine gidip hacı olma adağında bulunmuş, "Kasım ayı bitmeden de" İtalya'ya gitmek üzere yola çıkmıştı. Ne var ki, Descartes'ın kış aylarında Alp dağlarını aşmayı tasarlamış olması pek inanılası değil.

[29] Descartes'ın askerlik deneyimi konusunda, Bkz. çarpışırken yaralandığını sanan bir askerle karşılaşması (Le Monde, bölüm I: AT XI 6: CSM I 86). Barışın doğuşu isimli bale yapıtı savaşın dehşet veren yanlarını betimler.

başka seyahatlere çıkacak zamanı da olacaktı. Gene de bütün bunlar, ilk not defterlerinde değindiği, Kasım 1620 tarihli "buluş"a ışık tutmaz. Descartes'ın kabuğuna çekildiği bir önceki kış ayları kadar dinginlik sunabilen (8 Kasım günü Beyaz Dağ çarpışmasının yaşandığı, hemen peşinden de tam bir hafta boyunca her yanın talan edildiği Prag bunun dışında kalır kuşkusuz) bir yerde yapılmış olmalı bu "buluş". Öte yandan, söz konusu "buluş"un Descartes'ın o sıralarda üstünde çalıştığı incelemeyle de bağıntılı olması düşünülmüştü herhalde. Buna verilebilecek karşılık, adı geçen incelemenin cebir üstüne olduğu ve ulaştığı kimi sonuçlar çok daha eksiksiz bir bütün sunan *Geometri* adındaki başka bir yapıta katıldıktan sonra elyazmasının yok edildiğidir. Yöneltebileceğimiz başka bir soru da Descartes'ın *Regulae* adlı yapıtını yazmaya (bitirilmemiş bir yapıttır bu) ne zaman başlamış olduğudur; Descartes'ın, "insan aklının bilgi edinmek için upuygun olduğu her gerçeği sorgulama"yı (AT X 395) amaçlayan bu yapıt üstünde 1628 yılında Hollanda'ya gitmeden önceye kadar çalıştığı kesindir. Tüm ayrıntıları saptamaya çalışmak çok ileri gitmekse de, yapıtta ele alınan kimi soruşturma konularının çok daha erken bir dönemde gündeme getirildiği kesindir.[30] "Gerçeği arama"ya gönderme yapan başlık dışında, Descartes'ın Kasım 1619'da yaşadığı "coşkulu" durumda görür gibi olduğu bilimlerin birleştirilmesi ülküsünü yansıttığı söylenebilecek pekçok öğe daha bulabiliriz. Chanut tarafından kaleme alınmış olan mezartaşı yazısında adı geçen Mathesis de böylesine önemli bir noktaydı işte.[31] Verilen ilk kural da, "sağduyu"nun[32] doğal ışığını kullanan basit bir soruşturmacı tarafından bir araya getirilen bilimler konusunda Descartes'ın ilk başlardaki düşüncelerine denk düşer. Dahası, Tanrı'yı andıran bir durumda olmaya hiç mi hiç istek duymayan, *Regulae* kesinlikle "insanca" bir şey olarak tanımlar *sapienta*'yı (hem erdem hem de bilim anlamına gelir *sapienta*). (AT X 359-61)[33]

Baillet, günümüze kadar ulaşmadan yitip gitmiş yapıtlar arasında küçük bir Eskrim İncelemesi'nden de söz eder; "askerlik konuları"yla ilgilenen (Vie I 35) genç adamın, Paris'e doğru yola çıkmadan önce, Descartes'ın La Flèche'teki son yılı (yanlış olarak 1612 tarihi verilmiştir) ertesinde (başka deyişle, iyiden iyiye erken) yazıldığını söyler bu yapıtın. Descartes'ın, silahsız rakibinin canını bağışladığı düello içinse , 1621 yılı sonrasındaki bir dönem, yani Descartes'ın gerçekten de Paris'te olduğu (Vie II 501)[34] dönem gösterilir. 1623 yılı Mart ayı ile 1625 Mayıs ayı arasında Descartes İtalya'da seyahatteydi; bu seyahat sırasında nerelere gidildiğini ayrıntılı biçimde anlatır Baillet. (Vie I 117-28). Baillet Descartes'ın Galileo'yla "hiç görüşmediğini" (Mersenne'e gönderilmiş 11 Ekim 1638 tarihli mektuptan) bilmektedir; şunu da ekler sözlerine: "Bu karşılaşmanın nasıl olup da gerçekleşmediğini bilmiyoruz". (Vie I 123) Descartes'ın en baştaki niyetine uyup Loretto'ya gidip gitmediğini bilemeyiz. Ne var ki, kentin her yanındaki çeşmelere rağmen, Roma'da havanın bu denli sıcak olmasından yakınmıştı (Balzac'a yazdığı 5 Mayıs 1631 tarihli mektup: AT I 204); daha ilerdeki sayfalardaysa, Alp dağları yoluyla geri dönerken tanık olduğu bir çığı anlatmaya koyulur. (*Meteoroloji*: AT VI 316, 320-1).

Baillet'nin ileri sürdüğü gibi, Descartes "dünyaya ilişkin belirli bir deneyim edinme" yolundaki isteğinden, kendisine Fransız elçisiyle birlikte İstanbul'a gitmesi çağrısında bulunulduğu 1630 yılında vazgeçmişti (Mersenne'e yazılmış 4 Kasım tarihli mek-

[30] Bkz. Weber, *La Constitution du texte des Regulae*.

[31] Kural IV'te yer alan *mathesis* (*universalis*) teriminin "matematik" olarak çevrilmesi de sorular uyandırmıştı (AT X 378). Marion özgün terime bağlı kalır: Bkz. *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit* yapıtının Marion tarafından hazırlanmış basımı, s. 15 ve dipnot 31.

[32] *Bona mens*; Bkz. *Konuşma*'da geçen sağduyu, akıl ile özdeşlenmiştir.

[33] *Studium Bonae Mentis* isimli incelemeyle karşılaştırın; bu yapıttan yapılmış kimi alıntılar Baillet'de de görülür (AT X 191f); Descartes'ın Paris'e dönmesinden sonra, yani biraz daha ilerki bir tarihte yazılmıştı belki de.

[34] Adam bu olayı 1628 yılına tarihler (AT X 536). 1630 yılında Descartes çalışmalarını "silah kullanmaktan daha başka bir şeylere doğru" yöneltmiş olduğunu söyler (Mersenne aracılığıyla Gibieuf'e, 4 Kasım 1630: AT I 174).

tup: AT I 173-4). Mersenne'in dost çevresine ne zaman girdiğini tam olarak bilmiyorsak da[35] İtalya seyahatinden döndüğünde kısa sürede iyice tanınmıştı. Baillet'ye bakılırsa, Descartes 1626 yılında Bacon'ın ölümü nedeniyle derin biçimde sarsılmıştı; yaşamöyküsünün daha önceki bölümlerinde, "şansöliye Bacon yeni bir felsefenin temellerini atmıştı zaten", der ve Clavius, Viète, Tycho Brahe, Kepler, Stevin ile "yeni yeni ortaya çıkan Galileo"yu anar (Vie I 10, 11). Regulae'de Bacon'ın (ve de Kepler'in) yankıları bulunabilir[36]; Descartes da "Bacon'dan alınmış" (tiré de Verulamio; Mersenne'e yazılmış Ocak 1630 tarihli mektup: AT I 109) niteliklerin dökümü yaptığı gibi, birçok yerde de Bacon'ın yöntemine değinir. (AT I 195, 251). Descartes başka yazarların ismini yapıtlarında pek az anarsa da, Gilbert'in mıknatıslık konusundaki yapıtına gönderme yapar (*Regulae* AT X 431; Gilbert'in *De Magnete* adlı yapıtı 1600 yılında Londra'da yayımlanmıştı). Kural VIII'de tartışılan kırınımla ilgili çalışmalar konusunda Leibniz, Descartes'ı elde ettiği sonuçları Snell'in (bu bilimadamı da aynı dönemde yapmıştı buluşlarını) çalışmalarının sonuçlarından almış olmakla suçlamıştı sık sık. Descartes'ın 8 Ekim 1628'de Dordrecht'te ziyaret ettiği Beeckman, Descartes'ın bir hiperbol sayesinde kırınım açısını daha önceden zaten tanımlamış olduğuna tanıklık eder (AT X 335-7).

Bu arada, Beeckman'ın *Günce*'si sayesinde Baillet'nin başka bir yanlışını daha ortaya çıkarabiliyoruz. Baillet Descartes'ın La Rochelle'de 3 Ekim 1628 tarihinde uygulanan ateşkes kararından sonra İngiliz filosunu ziyaret ettiğini, Kasım ayında da Paris'e geri dönüp, Papalık temsilcisi konutunda, Kardinal Bérulle'ün de katıldığı bir toplantıda çok önemli bir etki uyandırdığını aktarır. Kardinal Descartes'la başbaşa görüşüp, "ondan vicdani bir görev olarak tüm yaşamını felsefe incelemelerine adamasını istemişti" (Vie I 166). Descartes ile Bérulle'ün hangi tarihte görüştükleri kadar Descartes'ın La Rochelle kuşatmasına katıldığı (ya da orda bulunduğu) tarih de yaşamöyküsü yazarlarının verdiği çelişkili bilgiler nedeniyle karanlıkta kalacaktır. Borel kendisine bu bilgiyi veren Villebressieu'nün, istihkam sanatının doruk noktasına ulaşmış olduğu La Rochelle'e Descartes'la birlikte gittiğini aktardığından söz etmişti. Bu mühendisin 1628 yılı yaz aylarında La Rochelle'e yaptığı kendi ziyaretini öylesine coşkuyla anlatıyordu ki, belki de Borel Descartes'ı kuşatmaya göndermekten alamadı kendini; ne var ki, Beeckman'ın *Günce*'sinden Descartes'ın 1628 yılı sonbahar aylarından başlayarak Hollanda'da bulunduğunu, bu nedenle de La Rochelle kuşatmasına katılmış olamayacağını öğreniyoruz. (Bkz. AT XII 99).

Descartes daha önce adı geçen Villebressieu'ye, 1631 yaz aylarında yazdığı bir mektupta, Papa'nın temsilcisine ait konuttaki toplantıdan söz eder; bu mektupta "herhangi başka birininkinden çok daha doğal ve daha iyi temellendirilmiş" ilkelerden kalkarak "iyi akıl yürütme" gücü betimlenmektedir (AT I 213). Tıpkı *Konuşma* Bölüm III'ün sonu gibi, bu mektubun sonuç bölümü de dostlarının kendini tümüyle "alışılageldiğince uygulanandan daha kesin bir felsefenin temellerini oluşturmaya" (Bkz. AT VI 30) adaması gerektiği yolunda israr ettiklerini belirtir. Kuşkuculuğu yadsıyan [37] ve "anakayayı kazmaktan" (AT VI 29) söz eden Descartes, Bérulle'le buluştuktan sonra "başkalarının kesin gözüyle baktığı pekçok şeyden kuşku duymasına yol açan nedenlerin" (AT VI 30)

[35] Mersenne kendisiyle yazışanlar arasından "bizim des Chartes'ımız", "o usta yöntemi", "buluşları" ve "kırınımı açıklama yolu" konusunda daha fazla şeyler öğrenmek isteyen birine "yetkin bir matematikçi"den dem vurur. Bkz. Mersenne, *Yazışmalar*, cilt I, s. 418, 420, 429.

[36] Bacon'la kurulabilecek sayısız koşut düşünceyle ilgili olarak, Regulae'nin Marion tarafından yapılmış basımında yer alan dizinlere bakınız (not 31 ve sonrası).

[37] "Bir tek kuşku duymuş olmak için kuşku duyanlar" (*Konuşma* Bölüm III: AT VI 29). Montaigne'in kendini "dünyanın büyük kitabı"na dayanarak sınama yolundaki isteğini izleyen Descartes, insanların törelerine bakıp "güven uyandıracak hiçbir şey olmadığı" sonucuna ulaşır. (AT VI 10).

peşine düşer: Bu nedenler, kurduğu yeni metafizik çerçevesinde Tanrı sözüne bağlanmış olan matematiği de kapsamaktadır. Peki, ama bu (çok daha köktenci) tasarıyı ne zaman oluşturdu ki? İtalya dönüşünde (1625 yılı Nisan ayında) eski komutanı Maurice de Nassau'nun son sözleri kendisine aktarılmış olmalı : Kendisine neye inandığı sorulduğunda Maurice de Nassau'nun yanıtı "İki kere ikinin dört ettiğine inanırım" olmuştu.[38]. Descartes'ın daha köktenci metafiziğinin kısa bir süre sonra sorgulayacağı, matematiğin özellikle ayrıcalıklı bir kesinliğe sahip olduğu yolundaki savın bir benzeri *Regulae*'de de çıkar karşımıza. Baillet 1628 yaz aylarında "Descartes'ın Tanrı'yla ilgili konularda bir şeyler kaleme almak istediğini" söyler (Vie I 157, 170-1). Hollanda'ya yerleşmeden önce Fransa kırlarında bir kış daha geçirdi, böylece zaman zaman gerek duyduğu kusursuz yalnızlıkta toplayabildi tüm dikkatini.[39] Papalık temsilcisi konutundaki belirleyici toplantı öncesinde, Hollanda'da daha uzun süre kalmak amacıyla planlar yapmak üzere Beeckman'ı görmeye gitmiş olması iyice uzaktır olasılıktan. Ne var ki, söz konusu görüşmenin gerçekleştiği tarihi 1628 olarak kabul etmez de, Kasım 1627'ye taşırsak, Fransa kırlarında geçirilen kış ayları da "Tanrı'yla ilgili konularda" bir şeyler kaleme alma tasarısı da, kısacası her şey yerli yerine oturmuş olur.

Hollanda'ya Yerleşme: Dünya, Konuşma ve Düşünceler

Descartes, Tanrı'yla ilgili konularda bir şeyler kaleme alma tasarısından Oratorian (1564 yılında Roma'da kurulmuş bir dinsel dernek olan "Congragetion of the Oratory" üyesi; bu dernek zamanlarını vaaz vermek, günah çıkartmak ve din bilgisi vermekle geçiren, topluluk içinde yaşayan çağdaş papazlardan oluşur-çn.) Gibieuf'e söz etmiş, o da yapıtı düzeltme sözü vermişti. Descartes 18 Temmuz 1629'da Gibieuf'e söz konusu yapıta henüz başlayamadığını yazmıştı (AT I 17); ama ertesi yıl bu yapıta "Frisia'da... başladığını" (Mersenne'e yazılmış 15 Nisan 1630 tarihli mektup: AT I 144) bildirmişti. 26 Nisan 1629'da Franeker (Zuydersee'nin kuzeyinde) Üniversitesi'nde çalışmaya başladı: René Des Cartes, Français, Philosophe ("felsefe" anlayışı artık hem metafiziği hem de doğanın tümünün açıklanmasını kapsıyordu). 8 Ekim 1629 tarihinden (yani Mersenne'le yeniden ilişki kurmasından önce: AT I 23) önce "iki ayı aşkın bir kesinti" dışında, Hollanda'da geçirdiği sürenin "ilk dokuz ayında" kendini bu tasarıya vermiş olduğunu söylemişti. (AT I 144) Beeckman'ı Paris'e geri döndüğünü sanmasına izin verdi ve kusursuz bir yalnızlığın gizliliğine sığındı, sonra da *Cogito*'nun Tanrı'ya bağımlı olduğu anlayışını oluşturdu. Yazmaya başlayabilmek için, kendine gereken kitapları (Fransa'yı terk ettiğinde yanında yalnız İncil ve Aquinolu Thomas'nın yapıtları vardı) bulabileceği ücra bir üniversite seçti. Rahatlayıp gevşemek amacıyla optik konusundaki araştırmalarını sürdürmeye karar verdi; optik çalışmalarının en başında, Franeker'deki matematik profesörü Metius'un (bir büyüteç geliştirmiş olan) kardeşine danışmıştı. O dönemde Descartes'ın kaleme aldığı ilk mektup Ferrier adlı bir zanaatkara yazılmıştı ve Ferrier'-yi "bir kardeş gibi" yaşamını paylaşmaya çağırıyordu (18 Haziran 1629: AT I 14). Ferrier uymadı bu çağrıya, ama Temmuz ayında Gibieuf'e mektup yazdığında Descartes büyük olasılıkla hâlâ Franeker'deydi. Kısa bir süre sonra da, aynı yılın bahar aylarında Roma'da güneşin hâlesinin gözlemlendiğini öğrendi; "bedenlerimizden ayrı olduklarında ruhlarımızın ve Tanrı'nın varolduğunu (ölümsüzlüklerinin nedeni de budur zaten)

[38] Bu öykü Guez de Balzac'ın *Le Socrate chrétien* isimli yapıtında yer alır; s. 255-6; Descartes Balzac'la çok yakın dosttu. Bu konuyla ilgili olarak, daha çok bilgi için benim "Du doute vécu au doute suprême" başlıklı yapıtıma bakınız, s. 883.

[39] Bkz. Descartes'ın "küçük komşular" tarafından rahatsız edilmek konusunda Balzac'a yazdığı 5 Mayıs 1631 tarihli mektup (AT I 203).

kanıtlamasına olanak veren" metafizik araştırmalarını da terk etti.[40] Descartes'ın gözünde, iki ayrı töz türü, yani düşünce ile yaygın madde arasına getirdiği ayırım, "fizik biliminin temellerini" kurmaya yeterliydi. (Mersenne'e yazdığı mektup, 15 Nisan 1630: AT I 144: CSMK 22).

Bundan kısa bir süre sonra da Descartes, eğitilmiş kişilerle daha yakın olabilmek ve çok daha zengin bir deney ve gözlem (kimi gözlemler için, doklarda yabancı ülkelerden geri gelen denizcileri sorgulamıştı) birikimi edinebilmek amacıyla Amsterdam'a taşındı. Uzun yıllar boyunca Amsterdam'da yaşadı, "huzur içinde" bulunan bir ülkenin "nimetleri"nden yararlandı, insanların ölçülü davranışlarının zevkini çıkardı; öyle ki, bu insanların arasında "sanki en ücra çölün ortasındaymış gibi yalnız ve kabuğuna çekilmiş birinin yaşamını sürdürebiliyordu"[41] "Başka hangi ülkede böylesine kusursuz bir özgürlüğü tadabilirdi ki?"[42] Descartes'ın böyle bir karar vermesinin, Katolik Kilisesi'nin düşünce özgürlüğüne getirdiği kısıtlamalar ile hiçbir ilgisi yoktu. Mersenne ve Gassendi Fransa'da yeni fiziği savunmuş ve cezaya çarptırılmamışlardı; oysa Hollandalı Kalvenciler'in, "Papa yandaşı" olması ve önerdiği yeni metafizik sistem nedeniyle Descartes'a çok daha büyük saldırılar düzenlemesi beklenirdi. Descartes tüm yaşamı boyunca Roma Katolik Kilisesi'nin gereklerini yerine getiren inançlı biri olmuştu.[43] Dönem dönem uzunca süreler yalnız başına kalıp düşüncelere dalmış olmasına rağmen, Huygens ve Pollot gibi gerçek dostlara da sahipti, onlara yazdığı başsağlığı mektuplarında, felsefenin inançla tamamlanması gerektiğini ileri sürüyordu: "Ne akılda ne de inançta, şerefli bir yaşam sürmüş kişilerin, bu yaşamdan sonra herhangi bir kötülükten korkmalarına yol açacak hiçbir şey yok ."[44]

Katolik ve bir tıp adamı olan Plemp Descartes'ın en başta gelen dostlarından biriydi; Descartes'ı anatomiyle de teşrih teknikleriyle de tanıştıran odur.[45] Güneşin haleleri konusundaysa Descartes, hiç gecikmeksizin, "gökkuşağının renkleri" de içinde olmak üzere, "tüm meteorolojiyi sistemli biçimde incelemeye" karar vermişti.[46] Çok uzunca bir süredir "doğanın tüm görüngülerini, yani fiziğin tüm görüngülerini" sorgulamaktaydı zaten (13 Kasım 1629: AT I 70).[47] 18 Aralık 1629'da "anatomi konusunda çalışmaya" başladığını (AT I 102) açıklayıp, Mersenne'e din ve inanca duyulan isteğin "yaratılmış şeylerin kapsamı"na herhangi bir kısıtlama getirip getirmediğini sormuştu. (AT I 80)

[40] Mersenne'e yazılmış 25 Kasım 1630 tarihli mektup (AT I 182). Daha sonraları *Düşünceler* de, ayrı ayrı kesimlerde bulunmuş olsalar bile, aynı varlıkbilimsel sıra içinde sunulmuş olan tıpatıp aynı sonuçları ele almışlardı. Ama buna dayanarak, kalkıp her iki yapıtın da aynı konuyu işlediğini söyleyemeyiz. (Bkz. Millet, *Descartes, sa vie, ses travaux, ses découvertes*, s. 203; ve AT XII 129-44); öte yandan yapıtın ilk biçiminin ("doğrusu oldukça uzun": Mersenne'e yazılmış Mart 1637 tarihli mektup: AT I 350) birkaç sayfalık bir şey olduğunu da ileri süremeyiz.

[41] *Konuşma* Bölüm III: AT VI 31: CSM I 126. Hollanda'daki bu barış ortamı, Otuz Yıl Savaşları'yla geçen "uzun yıllarla" aynı dönemde yer almıştı. Bkz. Huygens'e 18 Eylül 1637 tarihli mektup (AT I 396, 582).

[42] Balzac'a yazılmış 5 Mayıs 1631 tarihli mektup (AT I 203-4); bu mektupta Descartes Fransa'da katlandığı baskıları, sağladığı ilgi çekici ve rahat ortam içinde, Hollanda'da tadını çıkardığı özgürlük ve huzuru karşılaştırır. Bu metinden alınmış olan tümce, Descartes'ın 1634 yılında Batı Kilisesi'nin tam karşısında oturduğu (bu evin kesin adresini bir mektup sayesinde öğrenmiş bulunuyoruz: AT I 229) evin girişine G.Cohen tarafından yerleştirilmiş bir levhada yer almaktadır. 1629 yılında Descartes Kalverstraat'ta (Dana caddesi'nde) bir ev seçti kendine; böylece teşrih etmek için kasaplardan taze organ bulur oldu.

[43] Descartes'ın Hollanda'da oturduğu bu konut kadar öteki konutlarla ilgili olarak da, Bkz. AT XII 103-5, 123-8.

[44] Pollot'ya yazılmış Ocak 1641 tarihli mektup (AT III 279); Bkz. Huygens'e yazılmış 10 Ekim 1642 tarihli mektup (AT III 796-9). AT'nin gözden geçirilmiş yeni basımında yer alan bu son metin, aralarında "Yaşamı en çok sevenlerden biriyim" sözlerinin de (AT III 798) bulunduğu, Clerselier'nin kesip attığı özgün mektuba da yer vermektedir.

[45] Descartes bir hastaneye yaptığı ziyaret sırasında, bir kolunun kesilmesi gereken, ama kolunun kesildiği kendisine söylenmeyen genç bir kızın, durumunun farkına varmamış olduğunu gözlemlemişti. (*Felsefenin İlkeleri*, Bölüm IV, madde 196) Plemp Louvain'de ders vermişti; kan dolaşımı konusunda Descartes'la çok önemli yazışmaları olmuştu.

[46] Mersenne'e yazılmış 8 Ekim 1629 tarihli mektup (AT I 23). İlerde Descartes'ın en önde gelen kalem arkadaşı olacak Mersenne'e yazılmış ilk mektuptur bu.

[47] Bundan sonra, alıcı adı verilmeyen tüm mektuplar Mersenne'e yazılmıştır. Bu dönem mektupları mekanik, müzik ve evrensel dil sorunuyla (20 Kasım 1630) ilgili konularda birçok sonucu işlemektedir (AT I 76-82). Doğal görüngülerin çeşitliliği bilmezlikten gelinemez; Descartes'ın amacı da bütün bunları yetkin bir bilim düşü kapsamına almaktır (AT I 76-82).

Aristoteles'in kapalı evrenine aşırı ölçüde bağlı kalmış bir dinbilimle herhangi bir anlaşmazlığa düşmemek için (AT I 85), sınırları belirlenmemiş "düşsel" bir uzayda karmakarışık boşluktan doğup çıkmış "yeni bir dünya"yı betimlemeye koyuldu. (Konuşma Bölüm V: AT VI 42, 45). Bu "masal" düşüncesi çok hoşuna gitti ve bu tasarıyı tamama erdirebilecek kadar uzun yaşamayı ümit eder oldu (25 Kasım 1630: AT I 179). Fizyolojiyi de sistem içine almayı, daha işin en başındayken tasarlamıştı zaten; evrene ilişkin olarak kurduğu kendi yapısının "gerçek dünya"ya (AT XI 63) uyduğunu gördükten sonra, kozmolojiden fizyolojiye geçebilmek için boş bir yer bırakmaya karar verdi ve insan bedenini hazır bulunmuş bir makine olarak değerlendirdi.[48] Ama, "sonuçların nedenlerle kanıtlanabileceğini" (AT VI 45) ve ("Tanrı'nın yetkinliği"nden başka "ilkesi" olmayan) (AT VI 43) "doğa yasaları"nın, olabilecek tüm dünyalara uygulanabileceğini düşündü (AT VI 45).

Hareket yasalarını belirleyip ayırt edebilmesi için (Le Monde, başlık 6-7) Descartes'ın "sayısız metafizik sorunu"na başvurması gerekmişti. (15 Nisan 1630: AT I 145). İçi malzemeyle dolu bir uzayda, hareket, biricik olan, yani bizim için ve zaman için kesintisiz olan Tanrı'nın eylemini gerektirir; işte böyle bir eylemin kavranılmasına olanak veren matematik yasaları anlığa sahip varlıklarla eş-zamanlı olarak yaratılmışlardı.[49] Tanrısal eylem nedeniyle, hareket düzgün bir çizgi boyunca sonsuza dek sürüp gider (süredurum ilkesi); ama maddeyle dolu uzay söz konusu olduğunda hareket sayısız girdaba ve maddenin tüm çatlaklarında ilerleyen "yüce madde" tarafından farklılaştırılmış çeşitli öğelere yol açar.

1630 yılı sonlarında İngiltere'ye gitme tasarısından vazgeçmişti artık Descartes (2 Aralık: AT I 191). 11 Haziran 1640 tarihli başka bir mektup, gerçekte gitmek istediğini, ama İngiliz dostları Digby ve Newcastle'ın (Cavendish'in erkek kardeşi) daha sonra davet etmiş olmalarına rağmen, İngiltere'ye hiç gitmemiş olduğunu doğrular. Büyük olasılıkla 1631 yılında Villebressieu Descartes'ı kısa bir süre için Danimarka'ya götürmüş olmalı. Her ikisi de Amsterdam'dayken, mühendis Villebressieu buluşlarından Descartes'a söz etmişti; Descartes da bunları kılgısal açıdan yararlı duruma sokması için yüreklendirmişti onu: "Hareketli iskemle, özellikle yaralı askerler için çok yararlı" olacaktı. Descartes'ın kendisi de optik yanılsamalarla oyalanmıştı bir süre; kurduğu bir ayna sistemi sayesinde, odasına kapanmış bir arkadaşının gözleri önünden koskoca bir orduyu geçirivermişti (Baillet, Vie 258-9). Meteoroloji bölümünün en başında, bilim tarafından açıklanabilen, bu türden olağandışı sayısız görüngüden söz edilir; Gerçeğin aranması bölümü ise, "insan becerikliliğinin yaratabileceği en usta hünerler ile en etkileyici yanılsamalar"ın (AT X 505: CSM II 405) gizlerini açığa vurarak tüm dünyayı şaşkına çevirmeye yönelik büyük tasarıyı haber veriyordu. Büyük olasılıkla daha sonraki yılların ürünü olan konuşma ise tamamlanmadan kaldı.

Descartes zaman zaman Dünya adlı çalışmasını bir kenara bırakıp, başka çalışmalara dalmıştı. 1629 yılı sonlarında, Leiden Üniversitesi'nde matematik profesörü olan Golius'la buluştu; 27 Haziran 1630 tarihinde ise kendisi de "matematikçi" olarak üniversiteye girdi. 1631 yılı sonunda Golius Descartes'a klasik çağlardan bu yana bir türlü çözüme kavuşturulamamış bir sorun olan Pappus sorununu verdi; bu sorun özetle şöy-

[48] Elyazmasının eksiksiz biçimi (artık elimizde olmayan biçimi) Başlık 15'ten (*bizimkine benzer bir evren*: AT XI 104, 118) Başlık 18'e (*L'Homme* bölümüyle başlayan) doğru bir geçiş olmasını öngörüyordu. Ne mutlu ki, her iki bölüm de 1664 yılında iki ayrı kişi tarafından birbirinden birkaç hafta farkla yayımlanmıştı; *L'Homme*'a yazdığı önsözde Clerselier böyle bir ayırıma karşı çıktı, buna rağmen "L'Homme" başlığı, yanlış olarak, apayrı bir yapıtın başlığı olarak kabul edilmiş oldu. 1677 tarihli basım her iki metne de yer vermekle birlikte, *L'Homme*'u yapıtın en başına, *Le Monde*'dan daha ön tarafa koymuştu.

[49] Bkz. 6 Mayıs ve 27 Mayıs 1630 tarihli mektuplar (AT I 149-153). Burda geliştirilen sav, dinbilimsel bir sorun olan yaratılmamış "Söz" (Logos ya da Akıl) sorununu bir yana bırakmaktaydı.

leydi: Kareler ve küpler ikinci ve üçüncü dereceden denklemlerle eşleştirilebiliyordu, ama devrinen cisimlerde bu türden denklemler bulunamıyordu. Descartes eğrileri her dereceden denklemle eşleştirmeyi başardı ve getirdiği çözümü ("beş ya da altı haftada bulunmuştu": AT I 244) 1632 yılı Ocak ayında Golius'a gönderdi (AT I 235). Çözümle birlikte bir de *Optik* başlıklı çalışmasının kırınımı konu alan ilk bölümünü gönderdi; 25 Kasım 1630 tarihinde Mersenne'e yazılmış bir mektupta ana çizgileri belirlenmişti bu tasarının: Bir eğrinin matematiksel anlatımına yer veren bu bölüm "renklerin ve ışığın doğası" konulu bir çalışmayla daha önceden tamamlanacaktı, öyle ki bu bölüm "eksiksiz biçimde, tüm fiziği kapsayacaktı" (AT I 178-9).

Aynı mektupta *Du Monde ou de la Lumière* adını taşıyacak "İnceleme"yi tamamladıktan sonra, Descartes'ın "tıp alanında kılgısal amaca yönelik sonuçlar elde etmeye çalışacağından" söz edilmekteydi. Bu inceleme çerçevesinde daha sonra yapılan çalışmalar arasında gökbilim konulu bir çalışma ile tüm özel bünyelerin betimlenmesi de yer alacaktı (5 Nisan 1632: AT I 243); ama ona daha çok zaman gerekliydi (3 Mayıs: AT I 248). 10 Mayıs günü kuyruklu yıldızlar konusunda ayrıntılı bilgiler istedi (AT I 250-1); kuyruklu yıldızlar yapıttaki kesinti öncesindeki son bölüm olacaktı. Descartes canlı yaratıkların mekanik doğuşunu hareketsiz, cansız bedenlerin doğuşundan kolaylıkla çıkartamayacağını görmüştü; 10 Mayıs tarihli mektubunda bir geçiş sağlamaya çalıştığını yazar, Haziran ayındaysa, acaba bunu incelemenin tümüyle birleştirip birleştiremeyeceğini sorup durduğunu yazar. Ama yaz ayları geldiğinde, insanın ana işlevini ele alan bir çalışmadan, şu bitmiş durumunda, hoşnut olmaya karar vermişti artık (AT I 263). Ne var ki, kısa bir süre sonra yapıtın tümünü Mersenne'e gönderebileceğini sandığını açıkladığı bu mektupta (AT I 270), Galileo'nun *Sistemi del mondo* adlı yapıtının Roma'da yasaklanmış olduğunu duyduğundan söz eder. Bu mahkumiyetin hiçbir bilimsel temele dayanmadığını bildiği halde, her tür çatışmadan kaçınma isteği nedeniyle, yapıtını yayımlamaya yönelik tasarılarını erteleme yolunu seçti. Ama daha sonraları, *Konuşma*'da (Bölüm V) kitabının ana çizgilerini tanıtmaktan geri kalmadığı gibi, felsefe alanındaki buluşlarından bir örnek de (kan dolaşımı) verdi, böylece bu kitabının da yayımlanması yolunda istek oluşturmayı, hatta belki de yasaklama kararının değiştirilmesini ümit ediyordu. Benimsemiş olduğu bilimsel yöntem *Konuşma*'da tümüyle gözler önüne serilmemiş, hatta tam tersine dört ayrı kural içinde toplanmışsa da ("yöntemimin" küçük bir "parçası", AT I 339), Descartes'ın elinde, tam anlamıyla yayıma hazır üç ayrı Deneme vardı; yönteminin ne denli zengin olduğunu kanıtlamasına olanak verecek bu Denemelerin başlıkları Optik, Meteoroloji ve Geometri'ydi.[50]

Konuşma bu denemelere "önsöz" olarak düşünülmüştü; iki-üç ay kadar bir sürede yazılmıştı. Descartes'ın yayımlamayı düşündüğü yapıtlar konusunda akıl danıştığı Huygens'e yazılmış Kasım 1635 tarihli bir mektupta, böyle bir önsöz tasarısından söz edilmekteydi. Bu önsöz "[kendi] aklının tarihi" ya da anlıksal bir yaşamöyküsü biçiminde olacaktı; Paris'te dostlarıyla daha önceleri tartışmış olduğu bir tasarıydı bu zaten (Bkz. Balzac'ın Descartes'a yazdığı 30 Mart 1628 tarihli mektup: AT I 570). Mersenne'e yazdığı Mart 1636 tarihli mektupta önerdiği tumturaklı başlıkta, Descartes yöntem sözcüğüne dikkat çekmek yanında, "bedenden ayrıldığında ruhun ve Tanrı'nın varlığına" ilişkin kanıtlar deyişini de vurgulamıştı (AT I 339); ama bütün bunlara rağmen, yapıtın dördüncü, yani metafiziği konu alan bölümünün son anda alelacele kaleme alınmış olduğunu açıklamıştı (Vatier'ye yazılmış 22 şubat 1638 tarihli mektup: AT I 560). Descartes *Konuşma*'yı Utrecht yakınlarında küçük bir evde yazmıştı. 1635 yılında Reneri

[50] Pappus sorununa getirdiği çözüm ışığında, Descartes'ın henüz taslak aşamasındaki *Geometri*'ye bir bölüm daha eklemesi gerekmişti: Noel'e yazılmış Ekim 1637 tarihli mektup (AT I 458).

Utrecht Üniversitesi'ne felsefe (yani, fizik) profesörü olarak atanmıştı; 1632 yılında Descartes zaten Reneri ile birlikte Deventer'e gitmişti. Yapıtlarının yayımcısı olarak Leiden'li J. Maire'i seçen Descartes (daha sonraları *Geometri*'yi Latinceye çevirecek olan genç Schooten'in elinden çıkma) şekillerin basımını gözetmek için Leiden'e gitti. Mersenne'in Fransa'da almaya çabaladığı "Ayrıcalık" ya da yayım izni bir türlü gelmek bilmiyordu; bunu fazla pohpohlayıcı bulan Descartes metni kısaltmayı yeğledi, öyle ki ilk basımı isim koymadan yayımladı. Karısını yitirmiş olan Huygens'e başsağlığı bildirmek amacıyla, 20 Mayıs 1637 tarihinde Alkmaar'dan gönderilmiş bir mektup var elimizde; ama Descartes Alkmaar'da uzun süre kalmış olamaz, çünkü *Ayrıcalık*'ın kısaltılmış basımını yaptırmak ve kitabı dağıtmak için Haziran ayında Leiden'da bulunuyordu. Kitabının bir nüshasını, diplomat olan Huygens eliyle Prince d'Orange'a gönderdi; birer nüshasını da Louis XIII ve Richelieu'ye ulaştırılması için Fransa elçisine verdi.

Ekim 1637'de Descartes, Huygens için makara, kasnak, kaldıraç vb. gibi mekanik aygıtların, çeşitli "makineler"in betimlendiği uzun bir incelemeyi tamamladı. (AT I 431-47); Descartes'ın ölümünden sonra bu yapıt, 1668 yılında Poisson tarafından *Mekanik* adıyla yayımlandı. O sıralar Descartes kimi zaman Alkmaar'da kimi zaman da Haarlem'de yaşamaktaydı; Mayıs ayındaysa, "yeğeni" olarak tanıttığı kızı Francine'le meraklı gözlerden uzakta rahatça yaşayabileceği bir yer kiralamaya karar verdi. Francine 19 Haziran 1635 günü Deventer'de dünyaya gelmiş, Hélèn Jans ile "Joachim oğlu René" nin çocuğu olarak Protestan Kilisesi kuralları uyarınca vaftiz edilmişti.[51] Francine'in annesi hizmetçi bir kadındı; Descartes ile yazarın Deventer'e ilk geldiği zamandan beri mi yoksa yalnızca Amsterdam'da mı tanıştıklarını bilmiyoruz; şurası kesin ki, annesi Francine'e Batı Kilisesi yakınlarındaki bir evde 15 Ekim 1634 günü (Descartes tarih düşmüştü) gebe kalmıştı. 30 Ağustos 1637 tarihli alıcısı belli olmayan bir mektupta Descartes, "yeğeni"nin ve hizmetçisi sıfatıyla Hélène'in kendi yanına geldiklerini bildirirken, bunun için gereken şeyleri de ayarladığını yazıyordu. 1640 yılında iyi bir eğitim almasını sağlamak amacıyla kızını Fransa'ya götürmeye karar verdi, ama Francine 7 Eylül günü kızıldan öldü. Pollot'ya başsağlığı dilemek üzere kaleme aldığı Ocak 1641 tarihli mektubunda Descartes kısa bir süre önce "kendisine çok yakın iki kişiyi yitirmiş olmanın" neden olduğu "acılı gözyaşları"ndan söz eder. (AT III 278)[52]

Yayımlanan *Üç Deneme* ile *Konuşma*'nın kan dolaşımıyla ilgili bölümü Descartes'ın okurları arasında birçok tartışmaya, birçok soruya yol açmıştı. Cizvit Vatier'nin metafizik konusunda yönelttiği sorular elimizde yoksa da, Descartes'ın verdiği karşılık günümüze kadar gelmiş bulunuyor (22 şubat 1638: AT I 558-65). Pollot, hayvanları makine olarak kabul eden öğreti, hayvanların ahlakı ve metafiziği konularında Descartes'a sorular yöneltmiş ender kişilerdendir (Konuşma Bölüm III-IV; Mart 1638 tarihli mektup: AT II 34-6). Descartes, konunun uzmanı olmayan okurlarını kararsızlığa yöneltip, güçten düşürtecek (kitap Fransızca yazılmıştı) hiçbir nokta bırakmak istememişti; bu nedenle

[51] Belgeler Cohen'in *Les Ecrivains français en Hollande* adlı yapıtında yer almıştı.

[52] 1637 yılı sonuyla 1640 yılına kadar Descartes'ın kızı Francine ve Hélène büyük olasılıkla "Haarlem yakınlarında, Alkmaar yönünde küçük bir yerleşme olan Sandport'ta oturmuşlardı (Pollot'ya verilen adres, 5 mayıs 1639: AT II 546). 1640 yılı bahar aylarında Descartes Leiden'a gitmeye hazırlandı (*Düşünceler* adlı yapıtını orada bastırabileceğini düşünüyordu), Francine ile annesinin Amersfoort'a gitmesine de Descartes'ın bu kararı yol açmış olabilir. 20 Ekim günü Descartes'ın babası öldü (René bu haberi biraz geç aldı (3 Aralık tarihli mektup: AT II 35)). 28 Ekim günü Leiden'dan babasına yazdığı mektupta Fransa'ya yapacağı seyahati ertelemek zorunda kaldığından söz etmişti (AT III 228-9). Bundan kısa bir süre sonra da, çocukluğunu birlikte geçirdiği kızkardeşi Jeanne'ı yitirdi. (1644 yılında kızkardeşinin çocukları ile kocası du Crévy'yi ziyaret etti; AT IV 130). [Descartes'in Charles Adam denetiminde düzenlenmiş olan yaşamöyküsünde 1640 Eylül ayında, Francine'in; Ekim ayında ise babasının öldüğü belirtilir. Ölen kızkardeş Jeanne'dan söz edilmez. Bkz. Descartes, Oeuvres, Lettres, Pléaide, Gallimard, 1996-çn.] Pollot'ya gönderilen mektupta anılan bu iki ölümün ailenin yakın zamanlarda yaşadığı biricik ölümler olup olmadığı kadar, Descartes'ın babası ile kızının ölümleri üstüne düşünüp düşünmediği de açıklığa kavuşmuş bulunmamakta. Descartes babasıyla her zaman için zorlama bir ilişki içinde gibiydi. *Konuşma* yayımlandıktan sonra, babası kendini meşinlere sarıp sarmalayacak kadar saçma bir oğlu olduğundan yakınmıştı. (Baillet bilmiyordu bu yorumu: AT XII 433-4)

kuşkuya yol açacak kanıtlamaları kısaltmış ve düşkırıklığına yol açan bir Tanrı olduğu ya da Tanrı'nın varolmadığı varsayımından kaçınmıştı, amacı, tanrıtanımazlığı ve kuşkuyu yerle bir etmekti.[53] Bir seferinde Descartes, metafiziği ele alan ilk çalışmalarını, *Konuşma*'nın ilerde yapılacak Latince çevirisinde Bölüm IV yerine koymayı da düşünmüştü (8 Mart ya da Nisan 1637: AT I 350). Ama 1644'e gelinceye dek bu yapıtın Latince çevirisi yapılmadı; Descartes zaten 1638'de o zamana dek tam olarak anlaşılamamış olan noktalara "açıklık getirme"ye karar verdi (Vatier'ye gönderilen 22 şubat, Mersenne'e gönderilen 27 Temmuz tarihli mektuplar: AT I 561 AT II 267). Çeşit çeşit düşüncelerin nedeni belki de aklındaki konuydu. Ne var ki, buna ek olarak, bir de çok önceki yıllarda başlayıp da bitirmediği metafiziği tamamlamaya, kendini spekülasyonla ilgili konularda aklın düştüğü yanlışları açıklamaya verdi: Verdiğimiz yargılardan, bir başınayken etkin ve sonsuz olan istencimiz sorumludur. İşte, bu da *Dördüncü Düşünce* olup çıktı; *Konuşma*'da yer alan metafizik özet, hiçbir ara evreye yer vermeksizin, yalnızca *Üçüncü ve Beşinci Düşünceler*'i oluşturacak özsel öğeleri kapsamaktaydı. *Altıncı Düşünce*'de giderilecek başka bir eksikse, bedenle anlığın gerçekten ayrılması (*Konuşma*'da çarçabuk *Cogito*'ya bağlanmıştı bu) ve bedenlerin varoluş tanıtlarıdır; *Konuşma*'da metafizikten fiziğe geçişin böylesine karmaşık biçimde tanıtlanması gerekmemişti, çünkü "sağduyu" sahibi hiçkimse kalkıp da maddi şeylerin varoluşundan bir an bile kuşku duyamazdı. (*Düşünceler*'in özeti: AT VII 12). Ele alınması gereken bir başka sonuçsa, ruhumuzun kendi bedenimizle nasıl birleşmiş olduğuydu: Duyumlarımız ve tutkularımız bizlere yalnızca bedenlerimiz ile dış nesneler arasındaki etkileşimlere ilişkin bilgi verir, bu nedenle de söz konusu birliğin korunup saklanmasına yönelik birer göstergedirler.

Konuşma yayımlandıktan sonra, Descartes bu kez de, kendisine iletilmiş itirazlarla, bu itirazlara kendisi tarafından verilmiş karşılıkları yayımlamak istedi; ne var ki, itiraz sahiplerinden Morin (Collège de France'ta öğretmendi) gereken izni vermeyince, bu tasarı da gerçekleşemedi. *Düşünceler* konusundaysa Descartes yapıt yayımlanmadan önce Latince yazılmış metnin dolaşıma sokulmasını istedi, böylece Paris'teki yayımcısı Michael Soly'yi, yapılan itirazları ve bu itirazlara kendisi tarafından verilmiş karşılıkları kapsayan, eksiksiz bir metinle tanıtmış olacaktı. Hollandalı papaz Caterus (Kater)[54] ilk itiraz öbeğini getirmişti; elyazmasını 1640 yılı sonunda gören Mersenne ise ikinci İtiraz öbeğini kaleme almış ya da çiziktirmişti. Descartes'ın yanıtlarını da kapsayan belgelerin tümüyse o sıralar Paris'te oturan Hobbes'ın eline geçmişti. Descartes yapıtın ikinci basımı için[55] dinbilim konularıyla ilgilenmekteydi; verdiği yanıtın son bölümünü açıklamaktan vazgeçmiş olsa bile, Descartes'ın en sevdiği itiraz derlemesi (Antoine Arnauld tarafından kaleme alınmıştı) Dördüncü derlemeydi. Descartes'a "Ey Akıl" diye seslenen (Gassendi tarafından kaleme alınmış) beşinci itiraz derlemesi ise yazarımızı çileden çıkardı, öyle ki verdiği yanıtta "Ey Et" diye seslendi Gassendi'ye. Gene Mersenne tarafından bir araya getirilmiş olan altıncı ve son itiraz derlemesi ise "geometriciler" (belki de *Denemeler*'i tartışmaya açmış olan Fermat) tarafından yapılmış ek itirazlara da yer vermekteydi.[56] Kitap Holanda'da beklenilen ilgiyi görmedi,

[53] Bkz. Mersenne'e yazılmış 25 Kasım 1630 tarihli mektup. Kuşkunun üstesinden gelmek için, kuşkuyu en uç sınırlarına dek götürebilecek biri gerekir; burdan kalkıp *İlk Düşünce*'nin sonunda ve *İlkeler* Bölüm I madde 5'te Tanrı olmadığı olasılığı çıkar ortaya.

[54] Elyazması iki papaz aracılığıyla Haarlem'e ulaştırılmıştı. 1640 yılında Huygens ile Descartes, ikisiyle Fransız besteci Boesset arasındaki bir müzik yarışmasında hakemlik yapmışlardı (AT III 255-6, 266-7). İtiraz sahibi iki kişiden yalnızca biri, yani Bloemart yaşıyordu 1649 yılında; İsveç'e gitmeden önce Descartes'ın bir portresinin yapılması işini de o ayarlamıştı. Sözü edilen portre büyük olasılıkla Frans Hals'in yapmış olduğu, bir kopyası da Louvre müzesinde bulunan resimdir. (Bu resmin hazırlık çalışması olarak kabul edilebilecek bir taslağı ise Kopenhag'taki Statens Museum for Kunst'ta bulunmaktadır).

[55] Arnauld yapıtın ikinci basımında anılmaktadır; ilk basımdaysa, tek itiraz sahibi olarak Gassendi'nin adı geçmekteydi.

[56] Yapıtın ilk basımında yer almak için çok geç ulaştırılmış başka bir itiraz derlemesi ise (çok daha sonraları, ancak yazışmalar yayımlandığı gözler önüne serilmişti), "Hyperaspistes"ˆin getirdiği itirazlardı (Gassendi'nin bir arkadaşı tarafından kullanılan düzmece bir isimdi bu). (Temmuz 1641: AT III 397-412); Descartes'ın Ağustos ayında verdiği yanıt için, Bkz. AT III 421-35.

Descartes da ikinci basımın Amsterdam'daki Elzevier tarafından yapılmasına karar verdi. Kitabın başlığının yer aldığı sayfadaki "Sorbonne'un bilgili profesörleri tarafından onaylanmış" deyişini çıkardı. Yapıtın ilk basımı için, bu türden bir onayın gelmesini son ana kadar ümit edip beklemişti, ama Peder Gibieuf ne kadar çabaladıysa bir türlü sağlayamadı bu onay tümcesini. (Gibieuf'ün Descartes'a karşı çıktığı noktalar, getirdiği itirazlar yitip gitmişse de, Descartes'ın 10 Ocak 1642 tarihli yanıtını biliyoruz: AT II 472-80) Yapıtın ikinci basımında ilk basımda kullanılmış olan başlık da düzeltilmişti: "İlk Felsefe üstüne Düşünceler" başlığından sonra Mersenne, "Tanrı'nın varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü"nün gösterilmesi başlığından söz etmişti. Ne var ki, Descartes aklın sınırlarını ve inancın onu tamamlaması gerektiğini yazmıştı (Özet bölümünde) zaten. (İkinci Yanıtlar: AT VII 152-3). Yapıtın ikinci basımı, Descartes'ın 1630'larda ele aldığı konulara, yani Tanrı'nın varlığı ve insan ruhuyla bedenin ayrılması konularına çok daha yakın düşen bir başlık taşımaktaydı.

Düşünceler'in ikinci basımına Cizvit Bourdin'in itirazlarını, Descartes'ın yanıtlarını ve Bordin'in üstü olan başrahip Peder Dinet'ye açık mektubu kapsayan yedinci bir İtirazlar derlemesi daha eklenmişti. Bu açık mektupta Descartes, hem Bourdin hem de Utrecht Ünüversitesi'ndeki Kalvenciler'in kendisine saldırmış olmalarından yakınmakla birlikte, kendi inandığı davayı eski öğretmenlerine karşı savunmaktan da geri kalmıyordu; zaten artık felsefesini çok daha kolay anlaşılır biçimde sergileyebiliyordu, bu sayede felsefesinin Cizvit kolejlerinde çok yararlı olacağına inanmaktaydı. Descartes, Bourdin'in *Dioptrique*'e yapılan saldırıları Paris'teki Cizvit kolejinde, kendini savunması için hiçbir olanak vermeksizin, herkese açık bir tartışmaya sunması karşısında şaşırıp kalmıştı. *Yedinci İtirazlar ve Yanıtlar* derlemesi sert bir dille kaleme alınmıştır; üstelik bu Derleme, *Meditations Objections and Replies* (Düşünceler İtirazlar ve Yanıtlar) (1647) adlı yapıtın Fransızca çevirisinde de yer almamıştı. 1641 yılı Ağustos ayında Descartes, Huebner (AT III 438; Baillet yanlış olarak Huelner der) adındaki bir İngilizin getirdiği itirazları okumaz bile; boş tartışmalardan bıkıp usandığı gibi, 1641 yılında Utrecht'te patlak vermiş, üstelik her geçen gün daha da acımasızlaşan bu tartışma sinirine dokunmuştu.[57] Voet'in önderliğindeki Kalvenciler Descartes'ın "Papa yandaşı olması"na saldırmışlardı; Descartes Dinet'ye yazdığı mektupta Voet'yi şikayet etmişti, en sonunda 1643 tarihinde kaleme aldığı uzun bir açık mektupla doğrudan doğruya yanıtlamıştı Voet'yi. Kendisine yakıştırılan tanrıtanımazlık suçlamasını (Tanrı'nın varlığını Tanrı düşüncesinden kalkarak göstermesine dayanıyordu bu suçlama, çünkü Tanrı düşüncesi herkeste olmayabilir deniyordu) yadsırken, Descartes Sokrates'in Meno'da cahil köle çocuğa nasıl sorular yönelttiğini anımsatmıştı: Çocuğun içinde geometri bilgisi vardı, ama dışarı çıkarılması, açığa vurulması gerekiyordu.[58]

Utrecht tartışması, Descartes'ın arka çıktığı, ama Descartes'ın metafiziğini hiç mi hiç anlamamış olan Regius (Henri De Roy ya da Le Roy) isimli (düşüncesiz ve aşırı coşkulu) bir çömezinin aşırılıkları nedeniyle patlak vermişti.[59] Regius (1639'da ölen Reneri'nin yardımıyla)1638 yılı Temmuz ayında Utrecht Üniversitesi'ne tıp profesörü olarak atanmıştı; kan dolaşımını savunmak yanında, *ens per accidens* olarak bir insan tanımı önererek de (Descartes'ın hiçbir şekilde kabul etmediği bir tanımdı bu) büyük bir karı-

[57] Daha çok bilgi için Bkz. Verbeek (yayıma hazırlayan ve çeviren), René Descartes et Martin Schoock, *L querelle d'Utrecht*. Bu yapıt Dinet ve Voet'ye yazılmış mektupları, Utrechtli yargıçlara gönderilmiş "Savunma mektubu"nu (Fransızca'ya çevirilmiş olarak) ve Schoock'un *Admiranda methodus* isimli kitapçığına yer vermekteydi. Ayrıntılı tarihsel bilgiler veren bir önsöz de içermekteydi. Bu konuda ek olarak Bkz.Verbeek, *Descartes and the Dutch: Early reactions to Cartesianism*.

[58] AT VIIIB 108-14. Felsefi açıdan önemli daha başka bölümler konusunda Bkz. Regius'a yazılmış mektupların benim hazırladığım Fransızca-Latince basımının ekler bölümü ve *Comments on a certain Broadsheet*. Özellikle de Bkz. "hayırseverlik yasaları" konusunda AT VIIIB 108-14.

[59] Regius *Düşünceler*'in elyazmasını ilk okuyan kişiydi: İtitrazlarına Descartes'ın verdiği yanıtlara bakınız (24 Mayıs 1640 tarihli mektup: AT III 65-71). Regius'un bitkisel, duyusal ve anlıksal ruh kuramını savunması için Bkz. AT III 369-71.

şıklığa yol açmıştı.[60] 1645 yılı Temmuz ayında, Regius'un ruhun ruhsal doğasının kanıtlanamayacağına ilişkin yeni savlar ileri sürdüğünü ve ruhu "bedenin bir kipi" olarak tanımladığını (Descartes'ın gözünde, öncekinden de büyük bir yanlıştı bu) "üzüntüyle" öğrendiğinde yeni bir tartışma daha patlak verdi. Regius Descartes'ı gerçek görüşlerini gizlemekle suçladı, Descartes şiddetle karşı çıktı buna, gene de zaman zaman aralarındaki dostluktan söz edip durdular. (AT IV 256-7) 1647 yılı sonunda Regius, Descartes karşıtı yirmibir savın yer aldığı bir duyuru sayfası (Programma) yayımladı; Descartes da buna bir duyuru sayfasına ilişkin yorumlar (*Notae in programma* AT VIIIB 349-369) adıyla ayrıntılı biçimde yanıt verdi. *İlkeler*'in 1647 yılında yayımlanan Fransızca çevirisine yazdığı Önsöz-Giriş bölümünde, eski çömezinin görüşlerini kesinlikle yadsıdığını da açıkladı. (AT IXB 19-20)

İlerki Yillar

Principia Philosophia'nın Latince yazılmış özgün metninin 1644 yılında Amsterdam'da yayımlanması ile 1647 yılında (*Düşünceler* adlı yapıtın Fransızca çevirisinin yayımlanmasından kısa bir süre sonra) Paris'te bu yapıtın Fransızca çevirisinin yayımlanması da Descartes'ın Fransa'ya yaptığı iki geziye denk gelmişti. 1628 yılında bu ülkeden ayrıldıktan sonra, ana yurduna ilk iki geri gelişiydi bu. İlk gelişinin nedenlerinden biriyse, babasının, hâlâ tam anlamıyla belirlenmemiş olan mirasınına sahip çıkmaktı[61] Yeni yayımlanmış olan *İlkeler*'i de beraberinde Paris'e getirmeyi ümit etmişti, ama kitap eline biraz geç ulaşınca, bu isteği de gerçekleşememiş oldu. Ama, yanında yapıtın bir prova baskısını (şekiller yoktu bu baskıda) getirmişti, öyle ki arkadaşı Picot (libertin eğilimli bu papazın yanında kalıyordu) hemen çevirisini yapmaya başladı kitabın. Artık Bourdin'le barışmış ola Descartes, yapıtın Cizvitler arasında dağıtılması işini ona verdi[62]; Cizvit kolejlerinde ders kitabı olarak kullanılmasını kolaylaştıracağı ümidiyle yapıtını kısa yazılar biçiminde bölmüştü. Ne var ki, bu amacına ulaşamamış olmak yanında, yapıtın konunun uzmanı olmayan kişiler tarafından çok daha iyi karşılanması üzerine, yapıtlarının Fransızca'ya çevrilmesi yolunda kendisine yapılan önerileri (Picot *İlkeler*'in, de Luynes *Düşünceler*'in, Clerselir ise *İtirazlar ve Yanıtlar*'ın çevrilmesini önermişlerdi) benimsemeye daha bir yatkınlaştı.

İlkeler'in amacı, dünyanın hareket ettiği gerçeğinde ayak dirediği için Galileo'nun mahkum edilmesini engellemekti; Copernicus dünyanın hareket ettiğini yalnızca bir varsayım olarak önermişti. Descartes başka birçok varsayımdan söz edip karşılaştırma yapmaya koyulur (Bölüm III, madde 15-18) ve her hareketin göreli olduğunu ve ilgili koordinatlara gönderme yapması gerektiğini söyler: Bu nedenle yerküre kendi atmosferine göre hareketsizdir. Ne olursa olsun, gene de "gezegen" denir yerküreye, "kendi gökleri tarafından taşınmaktadır" (madde 26). Güneşten çoğu kez "sabit yıldız" diye

[60] Özsel bir birliğe karşıt olarak rastlansal bir birlik. "Bundan daha nahoş hiçbir şey söyleyemezdiniz", yorumunda bulunmuştu Descartes. (Aralık 1641: AT III 460).

[61] 1642-3 yıllarında Leiden yakınlarında Endegeest'te, kalabalık bir uşak topluluğunun da yer aldığı küçük bir şato kiraladığına bakılırsa bir bölümünü almış olması gerekir. Fransa'ya 1644 yılında yaptığı seyahat sırasında La Flèche'e de gitmeyi tasarlamıştı, ama öyle görünüyor ki aile işleri engel olmuş buna. Fransa'dan döndükten sonra, Haarlem ya da Alkmaar yakınlarında oturmuştu. 1649 yılında İsveç'e gitmek üzere yola çıktığında Egmond den Hoef'te oturmaktaydı.

[62] Bu yapıtın iki nüshası Peder Dinet'ye, bir nüshası da "eski öğretmenin P. F."ye yollanmıştı. Sözü edilen bu eski öğretmen Peder J. François'ydı; La Flèche'e 1612 yılında gelmiş olan bu matematikçi ne Baillet ne de AT tarafından saptanabilmişti (AT IV 144), bunun nedeni ise, Descartes'ın La Flèche kolejinde geçirdiği yıllar konusundaki karışıklıktır. Yapıtın başka nüshaları ise Vatier'ye gönderilmişti (*Konuşma* ile *Denemeler*'i çok beğenmişti Vatier). *Hydrographie* (1643) adlı yapıtında *Météorologie*'yi öven Fournier ile Descartes'a istenç özgürlüğü konusunda mektup yazmış olan Mesland (Descartes'ın 2 Mayıs 1644 tarihli yanıtı için Bkz. AT IV 110-20; aynı konu 1645'te yeniden ele alınmıştı (AT IV 172-5) Mesland Descartes'a Kudas ayini konusunda da sorular yöneltmişti (AT IV 161-9). Bundan kısa bir süre sonra da Mesland Yeni Dünya'ya, Kanada'ya değil (Chartes elyazmasındaki bu yanlış çoklukla benimsenmiştir) Venezuela'ya sürgün edildi.

söz edilir; "sabit yıldızlar" ise, "metafizik kesinlik" bahşedilmiş Descartes'çı savlarla birlikte, yapıtın sonunda (Bölüm IV, madde 206) ele alınmıştır; sabir yıldızlar, (Bölüm I'de tartışılmış olan) arı metafizikle başlayıp, hareketin genel yasalarına kadar uzanan (Bölüm II) bir dökümün sonunda yer alırlar.

Yapıtın 1644 tarihli ilk basımı, Prag yakınlarında 1619 yılında yaşadığı büyük bozgun sonrasında Bohemya tahtından düşen, Kutsal Roma İmparatorluğu Seçmeni (Eskiden İmparator seçimine katılan prens ya da piskopos-çn.) ve Palatin Kontu (Eski Avrupa'da hükümdar sarayında resmi görev sahibi prensler ya da saray niteliğinde konut sahibi derebeyler, Macaristan ve Polonya'da vali-çn.) Frederick'in en büyük kızı Prenses Elizabeth'e adanmıştı.[63] Pollot'nun araya girmesi sayesinde Descartes Prenses Elizabeth'i Den Haag'da ziyaret etti; Descartes, 1643 yılında Endegeest'ten ayrılıp daha güneydeki bir yere, Egmond'a, taşındığında Prenses Elizabeth'le yazışmaya başladılar. Mektupların konusu ruh ile bedenin birliğiydi, başka deyişle, doğası anlaşılamamışsa da gündelik yaşantıda karşılaşılan bir olguydu (21 Mayıs ve 28 Haziran tarihli mektuplar: AT IV 663-8, 690-5). 1645'ten başlayarak, özellikle de Elizabeth'in Almanya'daki bir teyzesinin yanına taşınmasından (Ağustos 1646) sonra daha sık yazışmaya başladılar. Prenses Descartes'ı ahlak konusunda kendi düşüncelerini (başlangıçta Seneca'ya gönderme yapmıştı) geliştirmesi yolunda yüreklendirdi ve tutkuları tanımlayıp sınıflandırmasını istedi. Descartes Prenses'e, Mayıs 1646'da küçük bir inceleme gönderdi; bu yapıt ilerde üçte bir oranında daha genişletilip 1649 yılında Paris'te Le Gras tarafından yayımlanacaktı.[64]

Düşünceler ile *İtirazlar ve Yanıtlar*'ın Fransızca çevirileri Descartes'ın 1644 yılında Fransa'ya gelmesinden önce hazırlanmıştı. Descartes her iki yapıtın çevirmenini de, yani Duc de Luynes ile Clerselier'i onaylayıp izin verdi (bu arada Clerselier'nin damadı Chanut'yle de tanıştı); sonra da çevirileri beraberinde geri götürdü, yeniden okuyup birkaç küçük değişiklik getirdi. Yapıt 1647 yılı başında yayıma hazırdı (Paris: *Veuve J. Camusat et P. Le Petit*), *Metafizik Düşünceler* başlığını taşıyordu; alt-başlık ise Tanrı'nın varlığının ve "insanın ruhu ile bedeni arasındaki gerçek ayırımın" kanıtlanmasından söz ediyordu. Yapıtın özgün Latince basımından bu yana, Gassendi Descartes'ın yanıtlarına tepki olarak, 1644 yılında "Örnekler"den (yani, "Karşı-İtirazlar"dan) oluşan *Disquisitio Metaphysica* adında uzun bir yapıt yayımlamıştı. Clerselier bu yapıtın önemli noktalarını özetleyerek bir seçme yapmıştı; Descartes da "Bay Gassendi tarafından, önceki yanıtlara karşı getirilmiş olan başlıca itirazlar arasından yapılmış bir seçmeye yanıt olmak üzere" (AT IXA 202) Clerselier'ye (Fransızca) bir mektup yazmıştı. Niyeti, sağladığı bu yeni malzemenin, yapıtın Fransızca basımında *Beşinci İtirazlar ve Yanıtlar Derlemesi*'nin yerini almasıydı. Daha sonraları, 1647 yılında yayımlanan yapıtta *Dördüncü Derleme*'den hemen sonra *Altıncı İtirazlar ve Yanıtlar Derlemesi* geliyordu; ama Clerselier, son anda kitabın en sonuna *Beşinci Derleme* ile Descartes'ın mektubunu ekledi. *Yedinci İtirazlar ve Yanıtlar Derlemesi* ile Descartes'ın Dinet'ye yazdığı mektup yer almıyordu bu basımda. Descartes'ın Cizvitler'le olan ilişkisi artık tartışma konusu olmuyordu, ama gene de bir anlaşmaya varılamamıştı bu konuda.[65] 1647 yılında Paris'e döndüğünde, Descartes *İlkeler*'in çevirmenine bir mektup yazdı, bu mektubun Fransızca basımda önsöz olarak

[63] Elizabeth Den Haag'da sürgünde yaşadı; Latince dışında, aralarında Almanca, Flemenkçe ve belki İngilizce'nin de (annesi, İngiltere kralı I. Charles'ın kızkardeşiydi) bulunduğu başka beş dil daha biliyordu. Bkz. Descartes'a yazdığı 24 Mayıs 1645 tarihli mektup ile Mayıs/ Haziran ayında aldığı yanıt: AT IV 209, 221.

[64] Eliaçıklığı konu alan bölümün (madde 152-61) 1649'da yayımlanmış olan son cilde eklenmesini önermiştim. Bkz. "Le Dernier Fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité" isimli çalışmam, s. 43-54.

[65] *Yedinci İtirazlar ve Yanıtlar* derlemesi ile Dinet'ye yazılmış mektup, yapıtın 1661 yılında Clerselier tarafından yapılmış daha sonraki bir basımında yer almaktaydı.

yer almasını istiyordu. Bu mektubunda Descartes felsefeyi, metafiziğe kök salmış bir ağaca benzetiyordu; ağacın gövdesi (yani, fizik) dalları besliyordu, başlıca dallarsa tıp, mekanik ve ahlaktı. Bunların ilki, yani tıp, Descartes açısından hâlâ uygunsuzluk içinde bulunmaktaydı; zanaatkârlar için bir okul tasarlamaya girişme düşüncesi ise mekaniğe nasıl bir ilgi duyduğunu gösterir (AT XI 659ff). Üçüncü dal, yani ahlak ise ("bütün öteki bilimlerin eksiksizce bilindiğini varsayan en yetkin ahlak sistemi") (AT IXB 14: CSM I 186) bir ülkü olarak kaldı. *Ruh Tutkuları*'nın Bölüm II sonunda, ilerlemenin kesintiye uğramaması için, "herkesin elinden geleni" yapmaya kararlı olmasından söz edilir; "iyi eylemek için iyi yargılamak ve elimizden geleni yapmak için en iyi biçimde yargılamak", insanın yetinmesi gereken "geçici ahlak yasası"nda, yani *Konuşma* kadar önceki bir yapıtta da karşımıza çıkan özdeyişler arasındadır. (*Tutkular*, madde 148; *Konuşma*, Bölüm III: AT VI 28). Yetkinlik arayışı hâlâ revaçtaysa da, *İlkeler*'in başında yer alan Önsöz-Mektup bilimin tüm gerçeklerine ulaşılabilmesi için belki de yüzyıllar geçmesi gerektiği sonucuna varır (AT IXB 20). Ne olursa olsun, Descartes bütün bu gerçeklerin, kendi koyduğu ilkelerden çıkarsanabileceğinden bir an olsun kuşku duymamaktadır (AT IXB 20). Mersenne gibi mekanikçi arkadaşları, Descartes'ın koyduğu metafizik temellerin içerdiği gerekliliği kavrayamamışlardı.

Descartes'ın metafiziğinin sonuçlarından biriyse, yayılımla özdeşlenmiş maddeyle dolu bir uzay kuramıydı; bu kuram nedeniyle Pascal'la olan ilişkileri de bozulmuştu. Descartes, İtalya'da, belirli bir yükseltide tersine çevrilmiş cıva dolu bir tüp içinde ortaya çıkan "boşluk" üstüne sürdürülen deneyler konusunda Mersenne'in kendisine daha hızlı bilgi aktarmamış olmasına üzülmüştü. Paris'e gittiğindeyse, Rouen'daki kusursuz cam fabrikası sayesinde Pascal'in aynı deneyi düz ve eğri tüpler kadar şırıngalarla da gerçekleştirebildiğini öğrendi. Pascal de tıp konusunda uzman kişilere sorular yöneltmek için Paris'e gelmek istiyordu; nitekim 23 Eylül 1647 günü Descartes Pascal'ı ziyaret etti (Baillet Pascal'ın Mersenne'in bulunduğu manastıra gittiğini, Descartes'ın Pascal'ı bu manastırda kabul ettiğini söyler). Descartes ile Pascal'in buluşması hiç de parlak olmadı. Görüşmede kalabalık bir topluluk da hazır bulumaktaydı, Pascal yorgundu; herzaman için Descartes'ın güçlü bir rakibi olan Roberval ise, Descartes'ın söz konusu deneyi, tüpün tepesine doğru kayıp yükselen "ince madde"ye yer verir biçimde açıklamasını alay edilesi duruma düşürdü.[66] Mersenne öldükten sonra (1648) Descartes, Carcavi'yi bilim dünyasıyla bilgi alış verişi yapmada aracı olması için seçti; 11 Haziran 1649'da yazdığı mektupla Carcavi'den, karşılaştıklarında Pascal'e gerçekleştirmesini salık verdiği bir deneye ilişkin bilgi toplamasını istedi. Daha sonra Carcavi'ye şöyle yazmıştı: "Başarılı olacağından kuşku duymadığımı söyledim kendisine, çünkü sonuç baştan aşağı uyuyor ilkelerime; ben güvenmeseydim, hiçbir zaman zahmet etmezdi bu konuyla ilgilenmeye, çünkü kendi görüşleri taban tabana karşıtıydı benimkilerin."[67]

1648 yılı başlarında Descartes "gelişiminin en başına dönerek, hayvanın nasıl oluştuğu"nu açıklamaya koyuldu (Elizabeth'e mektup, 31 Ocak: AT V 112). Descartes her ne kadar insanlar üstünde deney yapamıyorduysa da, *İnsan Bedeninin Betimlenmesi* başlıklı yeni bir yapıta başlamıştı (bu yapıt daha sonra, 1664'te Clerselier tarafından yayımlan-

[66] Pascal'ın kızkardeşi Jacqueline ablasına (kocası F. Périer 1648 yılında *Puy de Dôme* deneyini gerçekleştirmişti) şunları yazmıştı: "24 Eylül sabahı Descartes geri gelip, Pascal'a sağlığı konusunda öğütler verdi ve sabahları yatakta kalıp dinlenmesi tavsiyesinde bulundu". (Pascal, *Oeuvres complètes*, Mesnard basımı, cilt III, s. 481.)

[67] 17 Ağustos 1649, AT V 391. Descartes'ın ilkeleriyle Pascal'ın ilkeleri arasındaki "karşıtlık" belki de Pascal'ı Descartes'ın tavsiyelerini küçümsemeye itmişti. Çok tartışılan bu konuyla ilgili olarak Bkz. Pascal, *Oeuvres complètes*, cilt II, s. 655ff. 1647 yılı Ekim ayında, Pascal Aristoteles'e başvurup doğanın boşluğa izin vermeyeceğini *(ne souffre pas)* savunan (Descartes'ın eski öğretmeni) E.Noel'in eleştirilerini yanıtladı. Mesnard'ın dikkat çektiği gibi, Pascal Descartes'ın konumu ile Aristoteles'çilerin konumunu belki de gereğinden çarçabuk bir tutmuştu; gerçekten de, Le Monde'dan bu yana Descartes, doğanın boşluktan korktuğu varsayımını (*crainte du vide*: AT XI 20) reddetmişti.

dı; Clerselier bu yapıta İnsan'dan sonra bir yer vermiş, alt başlık olarak da "Ceninin oluşumu" demişti). Bu tasarısını gerçekleştirdiğinde Descartes'ın amacı bunu, tam olarak oluşmuş insanı ele aldığı incelemenin yerine koymaktı. Bu amacını çok daha önceleri, 20 şubat 1639'da açıklamıştı zaten; bilgisinin sınırlarını kabul etmekle birlikte, canlılar kuşağının doğal bir süreç olduğundan da kuşku duymuyordu, "bu doğanın hep, Tanrı tarafından konulmuş kesin mekanik yasalar uyarınca eylediği varsayımına dayanarak" (Mersenne'e mektup: AT II 525).

Elizabeth'e yazdığı 31 Ocak tarihli mektubunda Descartes, kendisine Kral tarafından maaş bağlanacağı teklifini aldığı Fransa'ya bir kez daha gideceğinden söz eder.[68] Oldukça uzun bir seyahat oldu bu (ertesi yılın kış aylarına kadar kalmıştı Fransa'da), 1648 yılı Mart ayına kadar kalmayı tasarlamıştı. (Chanut'ye mektup, 21 şubat: AT V 131). Ama tasarladığından daha önce döndü Fransa'dan, çünkü 16 Nisan 1648 günü Burman adlı yirmi yaşındaki bir öğrenciyle görüşmüş olduğunu biliyoruz. Öğlen yemeğini birlikte yediler[69], Burman özenle hazırlamış olduğu sorulara Descartes'ın verdiği yanıtları not aldı; Clauberg bu notları daha sonra kaleme aldı. Görüşmenin başlıca konusu *Düşünceler*'di, ama sonra *İlkeler*'den alınma başlıklar da ele alınmıştı; *İlkeler* üstünde tartışırlarken Descartes, tanrısal özgürlük ve ebedi gerçeklerin yaradılışı konularına çok önemli birkaç yorum daha ekledi.[70] *İlkeler*'in Kitap I madde 26'sıyla bağlantılı olarak, Descartes sonsuzluğa ilişkin olumlu anlayış konusundaki tavrının ne denli özgün olduğunu vurguladı. Descartes son olarak da, *Konuşma*'nın başlangıç bölümü konusunda yorumlarda bulundu ve Bölüm VI'da tıp bilimine beslediği derin ümidi değiştirip bitirdi sözlerini: *Tiberius'un dediği gibi, kişisel deneyime dayanmak daha iyidir.*[71]

1648 yılı Mayıs ayında Descartes Fransa'ya gitmek üzere yola çıktı, kısa bir süre sonra da Gassendi'yle barıştı (bu arada, Roberval kendisine saldırmayı sürdürüyordu). Fransa'dayken kendisine ruhun süresi ve bellek konularında sorular yönelten bir mektup aldı; mektubun sahibini kendisini ziyarete gelmesini, bu konuları karşı karşıya tartışmaları teklifinde bulundu, böylece gerçeğe vurgun olanlara hep saygı duyduğunu da göstermiş oldu. (4 Haziran: AT V 194). Gerçekte mektubu büyük Arnauld kaleme almıştı, kimliğini gizlemek zorunda kalmıştı; bunun üzerine Descartes da ona 29 Temmuz tarihinde uzun bir mektupla yanıt verdi (AT V 219-24). Descartes'ın yazışmalarının (1657, 1659 ve 1667 yıllarında Clerselier tarafından bölüm bölüm yayımlanmıştır) böylesine hacimli olmasının nedeni, bir yere kadar da, uzun süre Fransa dışında olması ve İngiltere'ye gitmek istememiş olmasıdır. (1649 yılı Şubat ve Nisan aylarında Henry More ile sürdürmüş olduğu yazışmalar felsefe açısından son derece ilgi çekicidir). Yazıştığı baş kişi Mersenne 1648 yılında hastalandı ve aynı yılın Eylül ayında hayata gözlerini kapadı. Ağustos ayında La Fronde adıyla bilinen ayaklanma patlak verir vermez, Paris sokaklarında barikatlar yükselir yükselmez, Descartes da bu kenti terk etti. Hollanda'-

[68] 1648 ayaklanması ("La Fronde") patlak verdiği için hiçbir zaman alamadı bu aylığı. 1648 yılı Mart ya da Nisan aylarında yazılmış bir mektupta bu aylıktan söz edilir; bu mektup büyük olasılıkla Newcastle'a değil de Silhon'a gönderilmişti (AT V 133). Silhon Mazarin'in sekreteriydi, Descartes 1628'den beri de tanıyordu onu.

[69] Bkz. AT V 148. Düşüncemizin aynı anda birden çok şeyi kucaklayıp kucaklayamayacağı sorusuyla ilgili olarak Descartes şu gözlemde bulunur: "şimdi uyanığım ve konuştuğum ve yediğim düşüncesine de sahibim." (Cottingham (yayıma hazırlayan), *Descartes' Conversation with Burman*, s. 6). Bu konuda bir uyarıda bulunur Wahl, *Du rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes*: Metin Descartes'ın kendisi tarafından kaleme alınmamıştı. Benimsenmesi gereken daha iyi bir başlık belki de şu olmalıydı: "Burman-Clauberg, *Conversation with Descartes*; gene de, Bkz. Cottingham (yayıma hazırlayan), *Descartes' Conversation with Burman*, s. xvi ff.

[70] *İlkeler*'de yer alan ve tartışma konusu olan maddeler (Bölüm I, madde 22-4) *Düşünceler*'in getirdiği kanıtı tamamlamaktadır.

[71] Descartes "otuz yaşına erişen kişinin" deneyimine güvenilebileceğini söyler (AT V 179); Montaigne ise bu yaşı yirmi olarak kabul eder (*Denemeler*'in "De l'expérience" başlıklı son bölümü). Descartes daha önceki bir tarihte, Ekim 1645'te Tiberius'u alıntılamıştı (Newcastle'a mektup: AT IV 329). Şubat 1650'de yakalandığı son hastalık sırasında Descartes tam bir hafta boyunca kan aldırtmadı, sonra kabul ettiyse de, iki uzun kan akıtma uygulaması sonunda halsiz düştü, ertesi sabah da yaşamını yitirdi.

ya göre Fransa'da çok daha büyük bir dinginliğin tadını çıkaracağına ilişkin beslemeye başladığı tüm ümitler de böylece uçup gitti. Ne olursa olsun, 1649 yılı Şubat ayında İsveç Kraliçesi tarafından Stockholm'e davet edildiğinde, Den Haag'taki Fransız elçiliği yazmanı Brasset'ye nasıl da gönülsüz olduğunu açıklamış, Fransa'yı kasıp kavuran fırtınaların yatıştığını duymaktan nasıl da memnun olduğunu açıklamıştı (23 Nisan 1649: AT V 349-50). İsveç Kraliçesi kendisini alıp İsveç'e götürmesi için, amirallerinden birinin komutasında bir gemi gönderdiğindeyse geminin onsuz dönmesini istemişti (Chanut'ye mektup, 23 Nisan: AT V 350-1). Bu noktada karşımıza dikilen zekice soru, yaz aylarını geçirmek üzere Stockholm'e davet edilmiş olmasına rağmen, neden "kış ayları"nda gitmeyi yeğlemiş olmasıdır (Chanut'ya mektup, 31 Mart: AT V 324). Kendi kendinin yaşamını koruyup sürdürme yönündeki içgüdüsü nerde kalmıştı? Bu ertelemeye neden olarak bitirilmesi gereken işi olmasını göstermişti (Chanut'ye mektup, 31 Mart: AT V 325); belki de Tutkular konulu incelemeyi bitirmek istiyordu. Aynı yılın Eylül ayında Amsterdam'dan geçerken bu yapıtın elyazmasını Elzevier'ye teslim etmişti.

İsveç'e ayak bastıktan kısa bir süre sonra, Elizabeth'e yalnızlığını ve bu yalnızlığın "gerçeği arama"yı sürdürme açısından sunduğu olanakları özlediğini yazmıştı.[72] İsveç Kraliçesi'ni bir yandan övüyordu, ama bir yandan da Yunanca çalışmayı keşke bu kadar saplantı durumuna getirmemiş olsa diyordu (AT V 430). Doğal ışık yoluyla gerçeğin aranması adlı bitmemiş konuşmaya acaba bu dönem mi başlamıştı Descartes? Bu yapıtta Descartes'ın sözcüsü Eudoxus ("Sağduyu") gereğinden çok okuyup incelemenin yol açacağı önceden tasarlanmış düşüncelerle, kanılarla dolu olmayan sıradan bir insan olan Polyander'e ("Her insan") izlemesi gereken yolu gösterip, Epistemon'un ("derin bilgili kişi") kendini beğenmiş güvenine saldırmaktadır. Çok önemli bir tasarıydı bu, konuşma yavaş yavaş gelişiyordu, Polyander eğer kuşku duyuyorsam, o halde varım gerçeğini kendi kendine açığa çıkarttıktan kısa bir süre sonra da bitiyordu.[73] Aralık ayında, Otuz Yıl Savaşları'nın son bulması kutlandı, Descartes da "Barışın Doğuşu" adlı bir bale için gereken metni kaleme aldı. Kraliçe'nin genelde başka işleri vardı uğraşacak, ama aklında başka hiçbir şey olmaması için, felsefe dersini sabah saat beşe aldı. Descartes Kraliyet Sarayı'nın hemen karşısında bulunan Fransız elçiliğinde kalıyordu, Saray'a gitmek için bir köprüden geçmesi gerekiyordu. Arabayla gitmesine rağmen, üşüttü ve ateşlendi. Günlerce sayıklayıp durdu, her tür tıbbi müdahaleyi geri çevirdiyse de sonunda boyun eğdi. 11 şubat 165 günü öldü, uşağına söylediği son sözleri "*il faut partir*" olmuştu.[74]

Çeviren: Alp Tümertekin

[72] 9 Ekim 1649 tarihli mektup (AT V 429-31). Elizabeth'e yazdığı son mektup olacaktı bu; bu mektubun sonunda şunları yazmıştı: "Gelecek konusunda tam anlamıyla bir güvence veremem". 15 Ocak 1650 günü Brégy'ye şunları yazmıştı: "Kendi kabuğuma çekildiğim yalnızlığa geri dönme isteğim her geçen gün artıyor...Yadırgıyorum buraları" (AT V 467: CSMK 384).

[73] AT X 521. Konuşmanın uzun olan ilk bölümü, 1701 yılında *Regulae* ile (Latince olarak) birliikte yayımlanmıştı. Özgün Fransızca metnin başlangıcı (AT X 514'e gelinceye dek) Leibniz'in kağıtları arasında bulunmuştu. Tarih konusunda büyük tartışmalar varsa da, pekçok noktadan kalkıp *Düşünceler*'in yazılmış olduğu söylenebilmekte.

74 Descartes'ın geçici mezarına konulmak üzere Chanut güzel bir mezar taşı yazısı kaleme almıştı; bu yazı,Lipstrop, Borel ve Clerselier (Descartes'ın yazışmalarının kendisi tarafından hazırlanmış basımının I. cildine yazdığı önsözün sonunda) tarafından ve AT XII 589-91'de alıntılanmıştır. Descartes'ın ölümünden ve Kraliçe Christina'nın tahttan çekilmesinden sonra, 1667 yılında Descartes'ın cenazesi Paris'e getirilip Abbé de Ste. Geneviève'e gömüldüğü; ne var ki, bu manastır Fransız Devrimi günlerinde yıkıldı. Konvansiyon meclisi Descartes'ın Panthéone'a taşınması kararını aldıysa da, bu karar Directoire yönetimi tarafından geri çevrildi. Descartes'ın bedeninden geri kalanlar 1819 yılında St. Germain-des-Prés kilisesine gömüldü. O günlerde Paris'te bulunan İsveçli kimyacı Berzelius kemik kalıntılarının ele geçirilebildiğini, ama kafatasının bulunamadığını aktarır. Bundan kısa bir süre sonra, üstünde eski bir "René Descartes" yazısının bulunduğu bir kafatası Stokholm'da satışa sunuldu. Berzelius bu kafatasını satın aldı ve "filozoftan geri kalan öteki şeylerin yanına konulması" için hediye etti (Cuvier'ye 6 Nisan 1821 tarihli mektup: AT XII 618-9). Cuvier ise bu kafatasını Doğa Tarihi Müzesi için ayırdı, öyle ki sık sık bu müzede sergilenir Descartes'ın kafatası.

Descartes ve skolastisizm : Descartes'ın düşüncesinin anliksal arka planı

Roger Ariew

Descartes'çı dizge genelde, Descartes'ın zamanında da olduğu gibi, onyedinci yüzyıl başı Avrupasının anlıksal ortamında hâlâ egemenliğini sürdüren skolastik felsefeye karşı bir tepki olarak kabul edilir. Ne var ki, Descartes'ın skolastiklerle olan ilişkilerini tartışırken, çeşitli Descartes'çı ve skolastik öğretilerin dökümünü yapıp karşılaştırmak yeterli değildir. Descartes'ı hem skolastiklerden hem de öteki yenilikçilerden ayırt eden şeyin ne olduğunu anlamak istediğimizde, çeşitli kanıların ardındaki nedenleri kavramamız gerekir, ama bundan da öteye geçip, bu nedenlerin rol oynadıkları anlıksal bağlamı anlamak, bu öğretilerden birini ileri sürmek ya da öteki öğretileri razı etmek için hangi taktik önlemlerin alınıp kullanılabilmiş olduğunu görmek gerekir. Bu denememde ilk başta, Descartes'ın yazışmalarında görüldüğü biçimiyle skolastik felsefe konusunda benimsediği tavır ile yayımlanmış yapıtlarında ortaya konmuş olan tavrı arasındaki ayrılıkları belirtmeye çalışacağım. Bundan sonra da Cizvit pedagoji ve felsefe konusunda yeterli bilgi verip, Descartes'ın neden bu tarikatın gözüne girip onaylanmaya çabaladığını anlamayı deneyeceğim. Son olarak da, Descartes ve Cizvitler arasında patlak veren birkaç çatışmayı betimleyip, bu yazışmaların tadını yakalamaya çalışacağım. Descartes'ın skolastiklerle olan ilişkilerinden edinilecek en ilginç ders belki de, onyedinci yüzyıl boyunca Aristo'culuğun erk ve yetkesinin bir bütün olarak sarsılmadan ayakta kaldığıdır.

Roger Ariew

Descartes'ın Skolastik Felsefesinin Öğretileri Konusundaki Tavrı

Descartes'ın skolastiklerle olan ilişkileri konusu akla çoklukla, Descartes'ın *Yöntem Üstüne Konuşma*'da kendisine öğretilmiş olan felsefeye ilişkin küçük düşürücü yorumları getirir: "Kolej günlerimde bazı filozoflar tarafından söylenemeyecek kadar tuhaf ya da inanılmaz hiçbir şeyin düşlenemeyeceğini anlamıştım" (AT VI 16: CSM I 118).[1] *Konuşma*'da Descartes, skolastik felsefe ve fen bilimleri de dahil olmak üzere, aldığı eğitimde verilen bunca emeğe, harcanan bunca zamana değer pek az şey olduğuna inanır gözükmektedir; en iyi durumda bile "Felsefe, herhangi bir konuda akla yatkın biçimde konuşmamıza ve daha az şey bilenlerin hayranlığını kazanmamıza olanak verir, "hukuk, tıp ve öteki bilimler de kendileriyle uğraşıp geliştirenlere şeref ve servet yolu açarlar" (AT VI 8: CSM I 115); ama "[felsefede] hâlâ tartışma konusu olmayan, dolayısıyla kuşku duyulan noktalar olduğu için" ve "öteki bilimler de, benimsedikleri ilkeleri felsefeden ödünç aldıkları için [...] böyle sallantılı temeller üstüne sağlam hiçbir şey kurulamayacaktır" (aynı yerde).

Açıkça görüldüğü üzere, *Konuşma*'daki Descartes kendini, genelde okulların verdiği eğitimden hiçbir şekilde hoşnut olmayan biri olarak göstermektedir. Ne var ki, yazışmalarını okuduğumuzda bir an için başka tavırlara sahip bir Descartes görür gibi oluruz. Descartes, 1638 yılında, yani *Konuşma*'nın yayımlanmasının üstünden aşağı yukarı bir yıl kadar geçmişken, kendi oğlunun uygun bir eğitim alması için düşüncesine başvuran bir babanın mektubuna verdiği yanıtta, mektup sahibini, oğlunu Hollanda'da okula göndermekten vazgeçirmeyi denemişti. Descartes'a göre, "felsefe, dünyanın başka hiçbir yerinde La Flèche'teki kadar iyi öğretilmemektedir" (AT II 378); bilindiği gibi eğitimini Cizvitlere ait bu okulda tamamlamıştı. La Flèche'i salık vermesine dört ayrı neden göstermişti Descartes. İlk neden olarak ta şunu göstermişti: "Burada [Hollanda'da] verilen felsefe eğitimi son derece zayıf; öğretmenler yaklaşık altı ay boyunca, günde yalnızca bir saat ders vermekte, ne önemli yapıtlardan parçalar yazdırtmakta, ne de derslerini belirli bir sürede tamamlamaktadırlar". İkinci olarak, Descartes şu tavsiyede bulunur: "Evini ilk kez terk edip, dili, yaşam biçimi ve dini farklı yabancı bir ülkeye gidip eğitim görmek çok büyük bir değişiklik yaşamak anlamına gelir"; La Flèche mektup sahibine pek uzak değildi, üstelik "Fransa'nın her yanından gelme öyle çok genç var ki orda, bütün bu insanlar öyle çeşitli bir karışım oluşturur ki, bir tek onlarla konuşmakla bile durmadan seyahat etmiş kadar bir şeyler öğrenebilir insan. Bundan sonra da, Descartes "en üst sınıf üyesi olarak doğmuş olanlarla *[les plus releuz]* ile en alt sınıf üyesi olarak *[les moindres]* doğmuş olanlara da hemen hemen aynı şekilde davranan Cizvitlerin bütün bu öğrenciler arasında eşitliği korumaları"nı son derece yararlı bir yenilik olarak över. Ama daha da önemlisi, Descartes kendi kanısınca, "felsefede öğretilen her şey İncil kadar doğru değilse de, felsefe bütün öteki bilimlerin anahtarı olduğu için", "doğru [felsefe] tarzında eğitilmiş olmak için, bilgiçlik taslamadan önce, tüm felsefe eğitimini, Cizvit okullarında verildiği gibi almanın son derece yararlı" olduğunu ileri sürer. (aynı yerde)

Hollanda'daki üniversitelerden birine oranla La Flèche'i yeğlemek, kuşkusuz La Flèche'e koşulsuz arka çıkmak anlamı taşımıyordu. Öte yandan, ileri sürdüğü şu son yargı başta olmak üzere, Descartes'ın kimi savları *Konuşma*'da ileri sürdüğü düşün-

[1] Ben vurguladım. Cicero'nun tümcesini öğrenmiş ve konuyu kendi başına kavrayan Descartes arasındaki anlatım oldukça ikircikli. *Konuşma*'da yer alan bildiriler, olağan kuşkucu savların yankısı anlatımlardır; *Konuşma*'nın yazınsal arka planıyla ilgili olarak, Bkz. Gilson, *Discours de la méthode texte et commentaire*. Felsefe konularındaki uyuşmazlığın, hatta felsefi konumların tuhaflığının bile Descartes tarafından da paylaşılan sıradan bilgi öbeğinde yer aldıkları gerçektir.

celerle bağdaşır görünmemekte. *Konuşma*'nın Descartes'ı nasıl olur da bilimlere ve kendi felsefesine hazırlık olarak skolastik felsefe öğrenimini salık verebilir ki? Skolastik felsefe öğrenimi, duyulara bağımlılıkla geçen yılların yarattığı etkilerden kendimizi arındırma yolundaki Descartes'çı tasarıya ters düşmez mi? Skolastik felsefenin öğrenilmesi bu kötü alışkanlıkların daha da güçlenmesi sonucunu doğurmayacak mı yalnızca? Her şeye rağmen, Descartes bu mektubunda açık ve dürüst bir tavsiyede bulunmuş görünüyor. Descartes'ın söz konusu mektupta ileri sürdüğü ilk üç görüş, onyedinci yüzyıldaki Cizvit eğitimi olarak görülen şeyle iyice uyuşmaktadır.

Öğrencilerin daha çok felsefe eğitimi alması gerektiğini, bu eğitimi de Hollanda'daki bir üniversiteden çok La Flèche'te çok daha kesin biçimde almaları gerektiğini söylerken haklıydı Descartes. La Flèche'teki felsefe eğitimi son derece iyi bilindiği gibi, öğrencilerin gündelik yaşamları konusunda da epey bilgi sahibiyiz.[2] O zamanki başka Cizvit kolejlerinde olduğu gibi[3], La Flèche'te de felsefe eğitimi üç yıl sürmekteydi (öğrencinin, yaklaşık onbeş yaşından sonraki eğitim döneminin son üç yılı). Felsefe eğitimi, başta Aristoteles ve Aquino'lu Thomas'a dayanan belirli bir eğitim programı çerçevesinde, günde iki kez gerçekleştirilen, her biri iki saatlik derslerden oluşmaktaydı. Descartes'ın öğrencilik yıllarında, eğitim programının ilk yılı mantık ile ahlaka ayrılmıştı ve Porphyry'nin *Isagoge* adlı yapıtı ile Aristoteles'in *Kategoriler, Yorumlama üstüne, İlk Analitikler, Topikler, İkinci Analitikler ve Nikomakhos Ahlakı*'na dayanan soru ve yorumlardan oluşmaktaydı. İkinci yıl ise fizik ve metafiziğe ayrılmıştı ve öncelikle Aristoteles'in *Fizik, De Caelo, On Generation and Corruption (Kitap I) ile Metafizik* adlı yapıtına (Kitap 1, 2 ve 11) dayanmaktaydı[4]. Felsefe eğitiminin üçüncü yılı ise matematiğe ayrılmıştı ve aritmetik, geometri, müzik ve gökbilimi kapsadığı gibi, kesirler, oranlar, basit biçimler, uzaklık ve yüksekliklerin ölçülmesine ilişkin teknikler, trigonometri, özdeyiş bilgisi, coğrafya ve hidrografi, kronoloji ve optik gibi konuları da içermekteydi.[5] Öğrenciler öğretmenleri tarafından kendilerine verilenleri eni konu öğrenmek zorundaydılar. Kendilerinden gündelik yaşantılarında, eğitimleri için birkaç saat ayırmaları beklenirdi. Her gün ne çalıştıklarını bu işle yetkilendirilmiş bir son sınıf öğrencisine göstermek ve derste öğrendikleri şeyleri bir repetitor'a tekrarlamak zorundaydılar; ne öğrenip öğrenmedikleri öteki öğrencilerin ve öğretmenlerin önünde her hafta ve her ay yapılan sözlü tartışmalarla sınanırdı.

Dahası, La Flèche'teki öğrenci kitlesinin hem coğrafi hem de başka açılardan çeşitlilik sunduğunu söylerken hiç mi hiç abartmamıştı Descartes. La Flèche Fransa'nın her yanından gelme, her sınıftan erkek çocuğa kucak açmıştı. Descartes'ın orda olduğu yıllarda, burda yaklaşık yüz tane yatılı öğrenci, bin ikiyüz kadar da gündüzlü öğrenci olduğu söylenir. Dahası, Descartes'ın da aktardığı gibi, Cizvitler'in öğrencilere eşit davranması onyedinci yüzyıl Fransası bağlamında bir yenilik olarak görülüyordu; elimizdeki belgeler tarafından doğrulanan bir gerçek bu. En yoksul aile çocukları ile en zengin aile çocukları aynı odada kalıyorlardı. La Flèche'e geldiğinde, öğrencinin kılıcı olup olmadığına bakılırdı. "Kılıcı olmazsa, soylu kişi soyunu unutur; soylularla,

[2] La Flèche ve eğitim programı konusunda daha çok bilgi için, Bkz. Rochemonteix, *Un Collège de Jésuites aux XVIIe et XVIIIe siècles: le Collège Henri IV de la Flèche*; aynı konunun çok daha yalınlaştırılmış biçimde ele alındığı bir kaynak olarak Bkz. Sirven, *Les Années d'apprentissage de Descartes*.

[3] Öteki Cizvit kolejleri kadar, Cizvitlerin genel eğitim kuramıyla da ilgili olarak Bkz. Wallace, *Galileo and His Sources, the Heritage of the Collegio Romano in Galileo's Science; Monumenta Paedagogica Societatis Jesu* (Matriti, 1901); Bkz. Dainville, *L'Education des Jésuites*; Bkz. "Aristotle, Descartes and the New Science: Natural philosophy at the University of Paris, 1600-1740.", *Annals of Science* 38 (1981): 33-69; aynı yerde, *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: A Cultural History*.

[4] Sonraları, okulun ikinci yılı fizik ve matematiğe, üçüncü yılı da metafiziğe ayrıldı.

[5] Örneğin, Bkz. Gaultruche, *Institutio totius mathematicae* (1656); Gaultruche La Flèche ve Caens'de matematik dersi vermiş bir cizvit olduğu için, bu yapıt La Flèche'te matematik dersi olarak ne öğretildiğinin iyi bir örneğidir.

kentsoylularla, vb. hiçbir ayırım kalmaz olur."[6] Descartes'ın çağdaşlarından , 1586'da Anjou'da dünyaya gelmiş olan Jean Tarin örneği de anımsatılabilir bu noktada; J. Tarin La Flèche'e "yok yoksul, ayakları çıplak, üstünde bir fanila, sırtında da ekmek ve fındık dolu bir heybeyle" gelmişti; ilk başta, hemen hemen dört yıl boyunca aşçı yamaklığı yapıp, sınıfları temizlemekle uğraştıktan sonra, genç Barrant Kontu'nun uşağı olmuş, Kont da eğitim yapması için gereken zaman ve olanakları sağlamıştı ona. 1616 yılında, Paris'teki Collège Honcourt'da dilbilgisi öğretmeni, 1625 yılındaysa bu kolejin yöneticisi oldu.[7]

Şimdiye kadar söylediklerimizden çıkarılması gereken sonuç, kimi mektuplarında felsefe alanındaki skolastik eğitime ilişkin sergilediği tavrın, Descartes'ın bu konudaki gerçek düşüncelerini daha doğru yansıttığıdır; en azından, oğlunun eğitimi konusunda Descartes'a yazan kimliği bilinmeyen kişinin mektubu, skolastik eğitimle ilgili olarak Descartes'ın *Konuşma*'da ileri sürdüğü çok daha olumsuz görüşleri yorumlarken kimi düzeltmelere gidilmesine de yol açar.[8]

Descartes'ın Kendisine Karşı Çıkılması Yolundaki İsteği: Noel'e Gönderilen Mektuplar

Aşağı yukarı *Konuşma* yayımlandığı sıralarda Descartes, bu yapıtın herhangi bir biçimde harfi harfine okunmasına kuşku düşüren bir mektup kaleme almıştı. 1637 yılı Haziran ayında Descartes, eski öğretmenlerinden birine, yeni yayımlanmış olan *Konuşma*'nın bir nüshası ekinde bir de mektup göndermişti. Descartes, söz konusu yapıtın ilk tohumlarını kafasına eken öğretmenine kendi malı olan meyveyi göndermiş olduğunu söylüyordu, tıpkı yazın alanında bildiği azıcık şeyi de öğretmenlerine borçlu olduğunu söylediği gibi. (AT I 383)

Şimdi, doğru olan bir şey var ki, o da Descartes'ın birçok kişiye (yakın dostlarına, soylulara, pek çok aydına, Cizvitlere ve daha başka kişilere) *Konuşma* nüshası göndermiş olduğu.[9] Aynı ölçüde doğru olan başka bir şey de, kaleme aldığı bu mektupta Descartes'ın La Flèche'ten ayrıldıktan sonra, eski öğretmenleriyle ilişkiyi koparmış olduğunu yazdığıdır: "Bundan yirmiüç ya da yirmidört yıl önce, La Flèche'te felsefe dersi verdiğiniz dönemdeki bütün öğrencilerinizin adını aklınızda tutmadığınızdan, benim de adı belleğinizden silinmiş öğrencilerinizden biri olduğumdan eminim".[10] Dahası, yapıtlarını tartışmaların odak noktası durumuna sokup tanıtmak Descartes'ın stratejisinin bir parçasıydı zaten. Nitekim, 1641 yılında İlk *Felsefe üstüne Düşünceler*

6 Rochemonteix, *Un Collège de Jésuites*, cilt II, s. 27

7 agy., s. 25-7. Buna benzer bir örnek de, Descartes'ın yazıştığı başlıca kişi olan Marin Mersenne'dir; pek varlıklı bir aileden gelmeyen Mersenne de La Flèche'te öğrencilik yapmış, sonra da tüm XVII. yüzyıl kültür yaşamında önemli bir yere sahip olmuştu. Mersenne'in anlıksal yaşamöyküsü için, Bkz. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, ya da Dear, *Mersenne and the Learning of the Schools*.

8 Daha önce de belirttiğim gibi, Descartes'ın La Flèche'ten coşkuyla söz etmesi ile *Konuşma*'da skolastik felsefe konusunda sergilediği tavrı uzlaştırmak oldukça güçtür. Gerçekten de, Descartes La Flèche'in toplumsal ruhunu, disiplinini ve eğitimin akademik kesinliğini vurguluyordu yalnızca; bu da, La Flèche'te öğretilen şeylerin pek kullanılacak türden olmadıkları yolunda *Konuşma*'da ileri sürülen savla, görünüşe bakılırsa, iyice uyum içindeydi. Peki, ama daha sıkı bir eğitim veren okulun öğrettiği şeyler pek de yararlı değilken, daha az sıkı eğitim veren bir okul dururken daha sıkı bir eğitim veren okulu salık vermek neden acaba? Daha 1634 gibi erken bir tarihte bile, Regius'un (Tıp Kürsüsü sahibi, 6 Eylül 1638'den başlayarak da Utrecht Üniversitesi'nde olağanüstü profesör), Reneri'den öğrendiği Descartes'çı felsefe ve fizik konularında özel ders verdiği düşünüldüğünde, bu soru daha da önem kazanır. La Flèche'i talihsiz bir parsanın en iyi yanı olarak salık vermekle, Descartes'çı felsefenin öğretildiği Utrecht Üniversitesi yerine salık vermek birbirinden apayrı şeyler.

9 Örneğin, Bkz. Huygens'e gönderilmiş 14 Haziran 1637 tarihli mektup: AT I 387; bu mektupta Descartes ilişikte gönderdiği üç *Konuşma* nüshasının birinin mektubun alıcısına, birinin Kardinal Richelieu'ye, birinin de Kral'ın kendisine ait olduğunu belirtiyordu.

10 AT I 383. Bu tümce sayesinde, mektubun Peder Etienne Noël'e gönderilmiş olduğunu kestirebiliyoruz; Peder Noël özellikle de La Flèche'in rektörü olduğu 1637'den başlayarak, felsefe konusunda Descartes'ın repetitor'u olmuştu. Bkz. Rodis-Lewis, "Descartes et les mathématiques au collège", Grimaldi ve Marion (yayına hazırlayanlar) *Le Discours et sa méthode*, s.190 n.; gene aynı yapıt içinde Bkz. "Descartes aurait-il eu un professeur nominaliste?" ve "Quelques questions disputées sur la jeunesse de Descartes", *Idées et vérités éternelles chez Descartes*, s. 165-81.

adlı yapıtı yayımlandığında Descartes, bu yapıt çevresinde bir *İtirazlar ve Yanıtlar* dizisi oluşturarak aynı şeyi yapmıştı. Daha önce yayımlanan *Konuşma*'da da aynı şeyi yapmayı ümit etmişti. *Konuşma*'nın VI. Bölüm'ünde Descartes şu duyuruda bulunmuştu:

İnsanlar yazdıklarımı okuyup inceler, bunun için hiçbir fırsatı kaçırmazlarsa mutlu olacağım, itirazı olan herkesin bunu açıklamasını, zahmet edip yayıncıma itirazlarını bildirmesini rica ederim, bunları öğrenir öğrenmez de, itirazlarla birlikte yanıtlarımı da aynı anda yayımlamaya çalışacağım; böylece, hem itirazları hem de yanıtları bir arada görebilen okurlar da ilgili konuda daha kolay yargıda bulunabileceklerdir.

(AT VI 75: CSM I 149)

Bu nedenle, Descartes'ın eski öğretmenine yazdığı mektup ta işte bu bağlamda okunmalıdır; söz konusu mektup, Descartes'ın kendi görüşleri konusunda tartışma açma stratejisinin bir parçasıydı. Yazdığı söz konusu mektupta Descartes, öğretmeninin olduğu kadar öteki Cizvit öğretmenlerin de itirazlarını beklediğini söylüyordu: "Eğer, bu kitabı okumaya zahmet eder ya da tarikat üyeleriniz arasında, sizden daha çok zamanı olanlara okutur da, yanlış bulursanız (hiç de az olmadığından kuşkum yok) bana bildirmenizi rica ederim, böylece beni eğitmeye devam etmiş olacağınız için size minnet duyguları besleyeceğim" (AT I 383).

Ne olursa olsun, *Konuşmalar*'ın Descartes'ının böylesine dalkavukluk edip, yapıtını öğretmenlerine "tohumunu ektiğiniz, sahibi olduğunuz meyve" olarak gönderdiğini görmek son derece gariptir.

Descartes'ın yaşlı öğretmeninin ne yanıt verdiğini bilmiyoruz, ama elimizde Descartes tarafından 1637 yılı Ekim ayında gene aynı öğretmene yazılmış ikinci bir mektup olduğu için ne yanıt aldığını çıkartabiliriz. Descartes mektubu yazdığı öğretmenine kendisini anımsadığı ve kitabını okuyup, inceledikten sonra karşı çıktığı noktaları kendisine ileteceğine ilişkin söz verdiği için teşekkür etmektedir. Descartes mektup yazdığı öğretmenini itirazlarını bildirmesi için sıkıştırır, başka hiçkimsenin görüşlerini, itirazlarını bunun kadar istemediğini, hiçbirinin bu denli güçlü bir yetkeye sahip olmadığını bildirir. (AT I 454-6) Descartes kitabını incelemenin Cizvitler kadar başka kimseye yararlı olmayacağını da sözlerine eklemişti, çünkü herhangi birinin, kendi yazdıklarını kabul edip ya da etmeksizin, Cizvit kolejlerde işlenen, meteoroloji gibi, konuları öğretmeyi nasıl sürdürebileceğini anlayamıyordu. Bununla birlikte, mektubun sonunda, Cizvitlerin kendi felsefesini neden seve seve benimsemeyebileceklerini kabul eder gözükür Descartes; bunun zorluğunu şöyle yanıtlamaya çalışır:

Tarikat üyelerinizi, felsefe konularındaki her türlü yeniliği son derece dikkatli biçimde yadsımaya iten başlıca nedenin, bunların dinbilimde de kimi değişikliklere yol açacağı korkusu olduğunu bildiğim için, söz konusu şeylerle ilgili olarak kaygılanacak hiçbir şey olmadığını özellikle belirtmek isterim; aynı şekilde, doğal nedenleri ele aldığımda, fizik alanında bana en doğru gelen görüşlerin herzaman için dinin gizlerine en uygun düşen görüşler olduğunu da özellikle belirtmek isterim.

(AT I 455-6: CSMK 75; vurgular yazarın)

Descartes Cizvitlerle dostça ilişkiler kurmasının karşısına dikilen engelin, dinbilimi koruyup kollama istekleri yanında, kendisini haklı olarak yenilikler sunan biri diye kabul etmeleri olduğunu açıkça dile getirmişti. Önceki örneklerde olduğu gibi,

Descartes içinde bulunduğu durumu son derece iyi anlamıştır; onyedinci yüzyıldaki Cizvit eğitim uygulamalarını da, bu eğitimin hedeflerini de açıkça kavramış gözükmekteydi.

Onaltıncı ve Onyedinci Yüzyıllarda Cizvit Eğitim

Onaltıncı yüzyılın ikinci yarısında Thomas'çı felsefe bir yeniden doğuş yaşadı. Trent Konsili süresince (1545-63) Aquino'lu Thomas'nın *Summa Theologiae* adlı yapıtı, konsil tartışmalarına yardımcı olması, doğru, uygun yanıtların verilebilmesi için İncil'in hemen yanıbaşına, aynı masaya konmuştu. 1567 yılında Papa V. Pius, Aquino'lu Aziz Thomas'yı Kilise Doktoru ilan etti. Cizvit tarikatının kurucusu Aziz Ignace de Loyola da Cizvitlere dinbilim alanında Aquino'lu Thomas'nın öğretilerini izlemelerini tavsiye etti.[11] Doğal olarak, Aquino'lu Thomas'nın felsefesini büyük ölçüde benimsemeksizin dinbilim alanında da peşinden gitmek olanaksızdı; felsefe alanında Aquino'lu Thomas'yı izlemekse Aristoteles'i izlemek demekti. Bütün bunlar da beklenenen şeylerdi zaten; Loyola'nın tavsiyesi ise Cizvitlerin 1586 tarihli *ratio studiorum*'u ile buyruk biçimini aldı: "Mantık, doğa felsefesi, ahlak ve metafizikte Aristoteles'in öğretisi izlenmelidir"[12] Cizvit Tarikatı başkanının (François de Borgia) Tarikatın Başrahiplerine gönderdiği ve Trent Konsili'nin bitmesinden hemen sonra, Konsil'in ve Aziz Ignace de Loyola'nın tavsiyesi ruhuna uygun biçimde kaleme alınmış bir genelge, söz konusu tavsiye kararının havasını yakalamamıza olanak verir. Bu genelgeyi olduğu gibi aktarıyorum:

Dinbilim İle Felsefede Sahip Çıkılması Gerekenin Ne Olduğu Üstüne

Felsefede de dinbilimde de, inanca aykırı, inancı karalayıcı ya da inanca zarar veren hiçbir şeyin öğretilmesine ve savunulmasına izin verme. Hiçkimsenin, filozofların bizlere verdiği , yani yalnızca dört tür neden vardır[13]; yalnızca dört öğe vardır[14]; doğal şeylere ilişkin yalnızca üç ilke vardır[15]; ateş sıcak ve kurudur; hava nemli ve sıcaktır[16] gibi varsayımlara karşı bir şey savunmasına izin verme.

Hiç kimsenin, filozofların ve dinbilimcilerin en yaygın görüşlerine karşı, örne-

11 Rochemonteix, *Un Collège de Jésuites*, cilt IV, s. 10, Loyola'yı alıntılar: *"in theologia praelegendum esse S.Thomam."*

12 agy, s. 8 n.

13 Aristoteles'in *Fizik II*, başlık 3-10 yapıtında verildiği biçimiyle, dört tür neden şunlardır: Biçimsel, maddi, etkili ve son; herhangi bir değişiklik eksiksiz olarak açıklanmak istendiğinde dördünün de hesaba katılması gerekir. Sözgelimi, insanın üreyip çoğalmasına ilişkin Aristoteles'çi düşüncede, maddi neden anne tarafından sağlanan malzemedir, biçimsel neden ise insanın özgül biçimidir (yani, akıl sahibi hayvan), etkili neden baba tarafından sağlanmıştır, son neden ise tüm bu sürecin yöneldiği amaçtır.

14 Aristoteles dört öğeyi *De Caelo* III ve IV adlı yapıtında tartışır. Öğeler, yani toprak, su, hava ve ateş karşıt çiftlerle nitelenirler, örneğin sıcak ve soğuk, ıslak ve kuru (*On Generation and Corruption* I); Aristoteles'çi deviniim kuramında, öğeler doğal biçimde dümdüz doğrusal bir devinim yaşarlar, ilk iki öğe doğal olarak aşağı doğru devinirken, öteki iki tanesi doğal olarak yukarı doğru devinirler, yani ay altı bölgenin kenarlarına doğru devinirler. Böylece, öğelerin ay altı dünyası ile göklerin ay üstü dünyası (bu dünyanın esiri doğal olarak çevrimsel bir devinim yaşar) birbirinden ayrılmış olur.

15 Doğal şeylerin üç ilkesi biçim, madde ve yoksunluktur; Aristoteles bu konuyu *Fizik* adlı yapıtının I. Kitap'ında ele almıştı. Bir şeyin biçimi, onun gerçekleşmesidir, oysa madde gücüllüğüdür; yoksunluk ise şeyin sahip olmadığıdır. Örneğin, soğuk sudan sıcak suya doğru gerçekleşen değişiklikte, sıcaklık şeyde eksik bulunandır, ama biçim kazanıp ısınan (kendisi soğuktur ya da çıplak madde, maddenin kendisi değişmemiştir) ısınan sudur, madde ya da öznedir. Değişiklik biçimlerin edinilmesi ya da yitirilmesidir; ne var ki, kimi biçimler özseldir ve yitirilemezler (sözgelimi, insan biçim, yani akıl sahibi hayvan olmayı yitiremez ve insan kalır). Bu nedenle, bir biçim, daha önce zaten biçimlenmiş bir töze yeni bir nitelik verdiğinde (sözgelimi, ısı) rastlantısaldır bir tek. Öte yandan, tözsel bir biçim varlık kazandırır; tözsel bir biçim maddeyle birleştiğinde yeni bir varlık doğar, tözsel bir biçim maddeden ayrılırsa da gerçek bir yıkım yaşanır.

16 Bu "ilksavlar" Stoacı, Epikürcü ve atomcu felsefelere lanet okumaya yeterliydi. Epikürcüler ve atomcular çeşitli biçimler kabul edebilecek bir madde içinde biçimlerin yerine başkalarının konulmasıyla değil de, temel parçacıkların ya da atomların yeniden düzenlenmesi ya da birbirlerinin yerine geçmeleriyle değişiklik olacağına inanıyorlardı. Dahası, bir Epikürcü ya da bir atomcu için de, parçacıklar öğelerden çok daha temeldi, dört öğede ayak diremek de Stoacı evrenbilime karşı çıkmak demekti.

ğin doğal etmenler hiçbir aracı olmaksızın uzaktan etkirler[17] gibi görüşlere karşı görüş savunmasına izin verme.

Hiç kimsenin yaygın görüşe karşı bir görüş savunmasına Başrahibe ya da Yöneticiye danışmadan izin verme.

Felsefe ya da dinbilim alanında, Başrahibe ya da Yöneticiye danışmadan hiç kimsenin yeni bir görüş getirmesine izin verme.

[Cizvitlerin] Doğru Olarak Desteklemesi, Öğretmesi Ve Kabul Etmesi Gereken Görüş

Tanrı konusunda: Tanrı'nın gücü yoğunluk açısından sonsuzdur; Tanrı, doğru felsefe uyarınca, özgür etmendir. İyiliği genelde tüm yaratılmış varlıkları, özeldeyse her birini ve tüm insani şeyleri kucaklar; doğru felsefe uyarınca, geçmiş, gelecek ve şimdiki her şeyi bilir.

Melekler konusunda: Doğru felsefe uyarınca, melekler doğru olarak kategorilere ayrılmıştır ve arı edim değildirler. Bir yerdedirler ve yerden yere giderek hareket ederler, bu nedenle bir yerde olmadıkları ve hareket etmedikleri söylenemez, öyle ki tözleri belirli bir biçimde bir yerde, sonra da başka bir yerdedir.

İnsan konusunda: Aristoteles ve doğru felsefe uyarınca, anlık sahibi ruh bedenin gerçek anlamda tözsel biçimidir. Aristoteles ve doğru felsefe uyarınca, anlık sahibi ruh bütün insanlarda sayıca tek değildir, her insanda kendine özgü ve ayrı bir ruh vardır.[18] Aristoteles ve doğru felsefe uyarınca, anlık sahibi ruh ölümsüzdür. İnsanda anlık sahibi, duyu sahibi ve bitki niteliğine sahip ayrı ayrı ruhlar olmadığı gibi, hayvanlarda da biri duyu sahibi biri de bitki niteliğine sahip iki ayrı tür ruh da yoktur.[19] İster hayvanda ister insanda olsun ruh, tüylerde ya da saçlarda değildir. İnsan ve hayvandaki duyusal ve hayvansal güçler ilk maddeden kaynaklanmazlar. Mizaç da, belirli bir biçimde, insanla hayvanın bir parçasıdır. Karma töze sahip varlığın tümü yalnız biçimde değil, hem biçimde hem de maddededir.

Varia: Yüklemlerin sayısı beştir. Kutsal özün üç kişiye ortak tek bir varlığı yoktur, üç ayrı kişisel varlığı vardır. Günah tartışmasız kötülük ve yoksun kalmadır, olumlu bir şey değildir. Kendi yazgımızın nedenleri değiliz.

Bütün öğretmenler bu hükümlere uymalıdırlar; burada açıklanan önermelere karşı, ne topluluk içinde ne de baş başayken hiçbir şey söylemelerine izin vermeyin; dindarlık ya da doğru adına bile olsa, hiçbir bahaneyle, bu metinler tarafından konulup tanımlanmış olanlar dışında başka hiçbir şey öğretmemeleri gerekir. Bu yalnızca bir uyarı değil, buyurup benimsettiğimiz bir öğretidir.[20]

İşte, bu metin temel alındığında, Descartes'ın felsefesini Cizvitlere kabul ettirmeye çalışmasının Don Kişot'ca bir çaba olduğu söylenebilir. Descartes öğretilerinin inanca zararlı olmadıklarını belirtmeye çalışıp durdu; ne var ki, Cizvitler dinbilim ya da fel-

[17] Bu "sıradan kavram", Ockhamcılar gibi Thomascı olmayan skolastiklerin felsefesini yadsımak için yeterliydi. *Commentary on the Sentences* (II, Q. 18) adlı yapıtında, Ockham mıknatıs niteliğinin yayılması için bir aracının gerekliliğini kabul etmek yerine, mıknatıslılığı, bir aracının işe karışmasına gerek duymayan, uzaktan yapılan bir eylem olarak kabul eder.

[18] Bu düşüncenin hedefi, İbn-i Rüşd`ün anlık sahibi ruhun sayıca tek olduğuna ilişkin öğretisidir, yani bireysel ruhların varlığını yadsıyıp, yalnızca tek bir anlık sahibi ruh olduğunu öne süren öğretidir.

[19] Bu düşüncenin hedefi, Aziz Augustinus ile Aziz Franciscus`un tözsel biçimlerin sayıca çok olduklarına ilişkin öğretilerdir. John Duns Scotus ve Ockham`lı William insanın ayrı ayrı biçimlerden (akılcı, duyusal, vb.) oluştuğu savında bulundular; Aquino`lu Thomas bu savı yadsıyıp, insanda tek bir biçim ya da tek bir ruh (akıl sahibi ruh) olduğunu, bu ruhun da daha aşağı dereceden varlıklardaki öteki ruhların işlevlerini yerine getirdiğini ileri sürdü.

[20] Bibliothèque Nationale, elyazmaları bölümü, Latince belgeler, sayı 10989, sayfa kayıt sırası 87, alıntı yapılan kaynak Rochemonteix, *Un Collège de Jésuites*, cilt IV, s. 4 n-6 n.

sefe konusundaki her yeniliği (hele bu yenilikler skolastisizmin yaygın görüş ve varsayımlarıyla ilgiliyse) tehlikeli olarak tanımlamışlardı. Bu bakımdan Descartes'ın pek iyi çekip çevirebildiği söylenemez işleri. Dört nedeni yadsıdı, en son nedenlerin doğa felsefesine upuygun düşmediklerini ileri sürdü.[21] Dört öğe anlayışını yadsıyıp, tek bir tür madde olduğunu ve maddenin bütün çeşitlenmelerinin yayılımdaki değişiklikler olarak açıklanabileceğini ileri sürdü.[22] Descartes daha da öteye gidip, Aristoteles'çi madde, biçim ve yoksun kalma ilkelerini kabul etmedi. Anlığa sahip akıllı varlıklar dışında, Descartes tözsel biçimler öğretisini de yadsıdı.[23] Son olarak da, ateşin sıcak ve kuru, havanın da nemli ve sıcak olduğunu kabul edebilse de, Descartes bunları herhangi bir temel gerçekliği dile getirir gibi değil de, görüngüsel betimlemeler olarak kabul ediyordu; böylesi önermeler, son nedenlerin (ruh tarafından bilgilendirilen insan bedeni dışında) ve tözsel biçimlerin yadsınması kadar, bir tür cisimcik anlayışı da gerektiren Descartes'ın mekanik felsefesiyle uyuşamamalıydı.

Öte yandan, Descartes'ın, doğal etmenlerin bir araç olmaksızın uzaktan etkinmedikleri yolundaki yaygın görüşü kabul etmiş olması gerekirdi.[24] İşin en ilginç yanı, Descartes'ın, Tanrı'nın gücünün yeğinlik açısından sonsuz olduğu[25]; Tanrı'nın özgür etmen olduğu[26]; insandaki anlık sahibi ruhun bedenin tözsel biçimi olduğu[27]; anlık sahibi ruhun bütün insanlar için sayıca tek olmayıp, her insanda yalnız tek bir ruh olduğu (AT III 369-71: CSMK 182); ruhun olumlu bir şey değil de, bir yoksun kalış olduğu (AT VII 54: CSM II 38) görüşleri de dahil olmak üzere, Cizvitlerin Tanrı, melekler ve insan konusunda koruyup kollamaları gereken dinbilimsel ve felsefi tüm görüşleri benimseyebileceğiydi. Hatırı sayılabilecek tek uyumsuzluk, Descartes'ın hayvanların hem duyu hem de bitki özelliklerine sahip ruhları olduğunu yadsımasıydı (AT III 369-72; AT VI 56-9). Descartes dinbilim konularındaki bağnazlığının, felsefe alanında getirdiği yeniliklerin, (bu yeniliklerin Katolik kilisesi tarafından benimsenmiş dinbilim öğretileri ile uyuştuğu anlaşıldıktan sonra) kabul edilmesine yol açtığına inanıyordu belki de.

Bunun yanında, Descartes zamanında Loyola'nın Aquino'lu Thomas'ın peşinden gitme yolundaki öğütü belki de, hafifçe daha liberal olarak yorumlanıyordu. Bu öğüdün karşısına dikilen geleneksel güçlük ise, Kilise Babaları da olmak üzere, ortada birbiriyle uyuşmayan çok sayıda ayrı yetke olmasıydı. Bu sorun, Cizvitlerin 5. Generali (Çn.- "tarikat başkanı") olan Claudio Aquaviva'nın (1580-1615) 1586 tarihli *ratio studiorum*'un altında yatan temel inançları açıkça ortaya koymak için kaleme alıp, kendi Başrahipleri'ne gönderdiği bir genelge ile dosdoğru ele alınmış oldu:

Başka yazarların görüşleri, Aziz Thomas'nın görüşlerinden daha olası ve daha yaygınca kabul edilmiş olduklarında, skolastik dinbilim öğretisi içinde bunları yasak-

21 Bkz. Düşünce IV: AT VII 55 ve çeşitli yerlerde.

22 Örneğin, Kural I. AT X 442. Descartes ile Aristoteles arasında bir yakınlık kurmak istenirse (örneğin R. Le Bossu'nün yaptığı gibi, Bkz. *Parallèle des principes de la physique d'Aristote et de celle de Descartes* (Paris, 1674), s. 286-7) Descartes'ın Aristoteles'in dört öğesinden yalnızca üç tanesini, yani ateş, hava ve toprağı kabul ettiğine de dikkat etmek gerekir. (Örneğin, Bkz. Le Monde: AT XI 25). Ne var ki, böyle bir şey çok önemli bir ayırımı görmezlikten gelir: Aristoteles'in öğeleri birbirlerinden nitel olarak ayrılırlar, oysa Descartes'ın öğeleri arasında yalnızca nicel bir ayrılık vardır.

23 Bkz. *Felsefenin İlkeleri* IV, madde 198 ve çeşitli yerlerde; Descartes (Regius'a yazdığı bir mektupta: AT III 491-2) tözsel biçimleri açıkça yadsıdığını söylememiş, yalnızca bunlara gerek olmadığını ileri sürmüştü; Descartes bu düşünceyi, Regius'a halkın önünde hiçbir tartışmaya girilmemesini, yeni düşünceler ortaya atılmamasını, (eski düşünceleri sürdürüp, yalnızca yeni nedenler öne sürmek gerektiğini) salık verdiği ilginç bir mektupta ileri sürmüştü.

24 Bir mekanisttir, Descartes; dünyası maddeyle dolu bir uzaydır. Boşluğun olanaksızlığı konusunda Bkz. AT IV 329.

25 *Düşünce* III, AT VII 45-50 (AT IX 32-40).

26 AT I 152 ve daha başka yerlerde.

27 Bir bedenin sayıca tekliğinin, maddesine değil de biçimine (yani, ruhuna) bağlı olduğunu ileri süren öğreti konusunda, Bkz. Mesland'a mektup: AT IV 346: CSMK 278.

lamak zorunda olduğumuz kesindir, bunu yargılamamamız gerektiğine de hiç kuşku yoktur. Aziz Thomas'nın yetkesi, öğretisi öyle güvenilir ve genel olarak öylesine benimsenmiştir ki, Kurucu Yasa'mızın tavsiye kararları kendisini olağan biçimde izlememizi gerektirmektedir. İşte, hangisi olursa olsun bütün görüşlerinin (Kutsal Bakire'nin lekesiz gebeliği konusundaki görüşleri dışında) savunulabilmesi kadar, ancak uzun uzun incelendikten sonra, o da ciddi nedenler varsa terk edilebileceğinin nedeni de budur.

Loyola'nın verdiği tavsiyenin bu yorumu, Aziz Thomas'nın görüşlerinin olağan biçimde izlenmesi ile uzun uzadıya incelendikten sonra, olağandışı nedenlere dayanarak terk edilmesi arasına ince bir ayırım çizgisi çekmektedir. Şurası kesin ki, Descartes da ancak uzun uzadıya inceledikten sonra, ciddi nedenlere dayanarak terk etmiş olduğunu düşünmüştü Aziz Thomas'nın görüşlerini. Descartes'ın amacı, dayandığı nedenleri tanıtlamak, bunların çok daha olası olduklarını göstermekti. Ne var ki, Aquaviva'nın genelgesi şöyle sürmekteydi: "Eğitim alanındaki ilk amacımız, inancı güçlendirmek ve dindarlığı geliştirmek olmalıdır. Dolayısıyla, hiç kimse Kilise ve devralınmış geleneklerle uyuşmayan ya da sağlam dindarlığın ateşini ya da inancın canlılığını zayıflatabilecek hiçbir şeyi öğretemez." Aquaviva'nın niyeti açıkça ortadaydı. Eğitimin ilk baştaki amacı inancın korunup sürdürülmesiydi, hiçbir şeyin de bunu engellemesine izin verilmemeliydi. Tüm eğitim inanca uygun düşmeliydi; devralınmış geleneklerin inanca uygun düştükleri bilindiği için, bunların öğretilmesi ve yeniliklerden kaçınılması gerekir. Genelge şöyle sürmekteydi:

Din ve inanç açısından korkulacak hiçbir şey olmadığı zaman bile, kimsenin bizim yeni bir şey yaratmak ya da yeni bir öğreti yaymak istediğimizden kuşkulanmasına izin vermemeye çalışalım. Bu nedenle, felsefe ya da dinbilim konularında devralınmış olan varsayımlara ya da işin ehli kişilerin çoğunluğunun, dinbilim okullarının ortak duygusu olduğu yargısında bulundukları şeye ters düşen herhangi bir görüşü kimse savunamaz.

Kimsenin başka yazarlar tarafından zaten ele alınmış sorular konusunda yeni görüşler benimsemesine izin vermeyin; aynı şekilde, Başrahibin ya da eğitim işleri Yöneticisi'ne danışmaksızın, belli bir öneme sahip olan ya da bir biçimde dinle ilişkisi kurulabilecek konularda hiç kimsenin yeni sorular getirmesine izin vermeyin.[28]

Yeni öğretilere sahip olma ya da bunları başkalarına yayma, yeni görüşler edinme yasağı, hatta hiçbir şekilde inancı zayıflatmaya yönelik olmasa bile, ortaya yeni sorular getirme yasağı, Descartes'ın kendi görüşlerini kabul ettirmesini, olanaksız kılmadıysa da, kuşkusuz güçleştirmiş olmalı. Descartes'ın görüşleri, felsefe alanında devralınmış olan pekçok varsayıma ters düşmekteydi. Descartes'ın görüşlerinin, dinbilim okullarında işin ehli kişiler çoğunlukta olsaydı kabul görebileceği yolunda bir değerlendirme son derece iyimser olacaktır.

Bununla birlikte, Cizvitlerin uygulaması ne denli tutucu görünürse görünsün, yeni görüşlerin kabul edilmesi yolunda (özellikle de inançla ilgili değilmiş, dinbilim konularından uzakmış gibi duran görüşler söz konusu olduğunda) bir olanak vardı hep. Felsefe ve dinbilim konularında, dışarı karşı bu denli tutucu olmak yanında, her tür yeniliği de yadsıyan bir pedagojiyi benimsemiş olan bir tarikatın, meteoroloji, mıknatıslılık kuramı, jeoloji ve matematik alanlarında böylesine yeni çalışmalar gerçekleştirmiş olması nerdeyse paradoksal.[29] Öte yandan, Cizvitlerin yeniliklere izin vermemeleri bağnazlıktan değil, temkinli olmaktan ileri geliyordu. Bu nedenle, hiçbir şekilde

[28] Bibliothèque Nationale, elyazmaları bölümü, Latince belgeler, sayı 10989, in-4 Kayıt sırası, alıntı yapılan kaynak : Rochemonteix, *Un Collège de Jésuites*, cilt IV, s. 11 n-12 n.

[29] Bkz. Heilbron, *Electricity in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: A Study in Early Modern Physics.*

tehdit eder yanı olmadığı kabul edilmiş öğretilere belli bir hoşgörüyle yaklaşılırken, bir yandan da din açısından tehlikeli görülmüş öğretilere ilişkin resmi tutuma sarsılmazcasına bağlı kalmak beklenirdi herkesten.

Tutucu ve ilerici öğretilerin böyle tuhaf biçimde bir araya gelmesine sık sık tanık olunabiliyordu; buna örnek olarak, La Flèche'teki öğrencilerden biri olan Jean Tournemine tarafından 1642 yılında fizik konusunda gerçekleştirilmiş bir tez çalışmasında yer alan çeşitli öğretileri gösterebiliriz.[30] Dünya ve göğün katları konusunda şöyle deniyor: "Yıldızlar ve gök kubbe bir iç ilke nedeniyle değil de, zekâlar sayesinde devinmektedir". Bu tez, skolastik fiziğin, süredurum ilkesine yol açabilecek kimi ilerici öğelerinin yadsınması biçiminde kendini göstermekte.[31] Öte yandan, şunlar da denilmekte: "Havariler'in (İncil'in) yetkesi bize üç ayrı gök olduğunu öğretir. Bunların ilki gezegenlerin göğüdür ve gökbilim alanındaki gözlemlerin de tanıtladığı gibi, sıvı töze sahiptir; ikincisiyse, gök kubbedir, adından da anlaşılacağı gibi katı bir maddeden yapılmadır; üçüncüsüyse, ateş öğesini de içeren en yüksek kattır, ki burada yıldızlar gökten apayrı dururlar." Göğün katlarına ilişkin bu eski kuram, onyedinci yüzyılda pek revaçta olan, Aristoteles'çi-Ptolome'ci gök anlayışından ayrılıyordu; zaten bu anlayış da, Ptolome'nin üç boyutlu eksantrik* ve episikllere** yer veren dizgesinin eklenmesi sonunda, Aristoteles'in insan-merkezli küreler dizgesinin değişime uğramış biçimiydi.[32] Bu kuram, göğün katları konusundaki Aristoteles'çi ilkelerden açıkça ayrı düşmekteydi; sıvıdan oluşmuş bir ilk kat gök kanıtsavı (ve de tüm olarak bu kuram) Tycho'cu şemaya çok daha uygun düşer gibiydi.[33] Öğeler konusundaysa, "öğenin tanımı gereği, dört ayrı öğe olduğu ileri sürülmelidir, yani toprak, hava, su ve ateş, ne bir fazla ne bir eksik"; aynı şekilde, "sıcaklık, soğukluk, ıslaklık ve kuruluk ilksel etkin niteliklerdir" görüşü de ileri sürülüp kabul edilmelidir. Bütün bunlar, ama özellikle de, öğenin tanım gereği tam dört ayrı öğe gerektirdiği önermesi, bütün onyedinci yüzyıl boyunca topa tutulmuş gibi gözüken skolastik öğretiyle ilgili olarak ileri sürülmüş son derece sağlam savlardır.[34]" Copernicus'un, dünyanın bir günde ve merkezde, yerinden kıpırdamadan duran güneş çevresinde döndüğünü ileri süren evren yapısı(nın) (beklenildiği üzere) yanlış ve aptalca cüretli olduğu"nu da öğreniriz bu arada; ama, gene de "sıradan deneylerden hiçbiri buna dil uzatacak güçte değildir" denir. İşte, kabul edilen bu son nokta ("sıradan deneyler"e gönderme yapılmasına bağlı olarak) son derece ileri-

[30] Joannes Tournemyne (La Flèche, 1642), alıntı yapılan kaynak: Rochemonteix, *Un Collège de Jésuites*, cilt IV, s. 365-8.

[31] Göklerin dairesel bir hızı olduğunu ileri süren öğreti örneği gibi, XIV. yüzyıl skolastik öğretilerinin yadsınmasıyla birlikte. Bkz. Oresme, *Livre du ciel et du monde*, (İngilizce'ye çeviren ve yayına hazırlayanlar) Menu ve Denomy; aynı konuda Bkz. Saksonyalı Albert, *Quaestiones super quatuor lbros de caelo et mundo* (1516).

* Çn.- eksantrik: Bir eksenin ya da dönme noktasının, bir yörüngenin merkezine olan uzaklığı, örneğin, güneş ile gezegenlerden birinin yörüngesinin merkezi arasındaki uzaklık.

episikl: merkezi, daha geniş bir çemberin çevresini izleyerek devinen dairesel bir yol. Ptolome gezegenlerin devinimini betimlemek için kullanmıştı bu terimi.

** Çn.- " Devinim, güçlü bir varlığın, güçlü bir varlık olarak eylemidir".

[32] Örneğin, Eustachius a Sancto Paulo tarafından, *Summa Philosophica Quadripartita* (1609) adlı yapıtında betimlendiği gibi (Bölüm 3, s. 96). "Havariler'in ("İncil'in") yetkesi"nin yalnız kuramla ilgili anılmış olması da ilginçtir. Bkz. Bellarmine, *Louvain Dersleri*, (İngilizce'ye çevirenler) Baldini ve Coyne, *Studi Galileiani* I (1984).

[33] Sıvı ile katı arasındaki karşıtlık, bu savın, sıvıdan yapılmış insan merkezli küreler anlayışının bir türü olmadığını gösterir. Bkz. Grant, "Celestial Orbs in the Latin Middle Ages". Gök katlarını ele alan bu kuramın Tycho'cu gözükmesinin nedeni, katı olma niteliğinin göğün en üst katına ya da gezegenlerin sıvı evrenini içeren en dış gök katına yakıştırılmış olmasıdır. Sıvı olma niteliği ise, "yapılan gökbilim gözlemleri " nedeniyle gezegenler dünyasına yakıştırılmıştı. Buysa, gezegenlerin yer aldığı gök kubbelerin katı olmaları düşüncesine karşı, Tycho de Brahe'nin ileri sürmeyi alışkanlık edindiği, kuyruklu yıldız ve novaların gözlemlenmesini anıştırır. Dünyayı evrenin merkezi, gezegenlerin de merkezlerinde duran güneşin çevresinde döndüğünü kabul eden Tycho'cu dizge, eski Aristoteles'çi- Ptoleme'ci dizge ile güneşi merkez alan Copernicus'çu dizgenin yetkin biçimde uyuşmasıydı yalnızca; bu dizge, dünyanın devinimi için yeni bir fiziğe gerek duymaz. Ne var ki, gezegenlerin yer aldığı, sıvı nitelikli bir gök katına gerek duyar; çünkü, kimi gezegenlerin yolları kesişiyordu. *Felsefenin İlkeleri* adlı yapıtında (III 16-19, 38-41) Descartes Tycho'nun dizgesiyle birlikte çeşitli gökbilimsel dizgeleri tartışma konusu yapar.

[34] Bkz. Reif, "The textbook tradition in natural philosophy, 1600-1650"

ci gibi görünür, çünkü devinimin göreceliğinin kabul edildiğini belirtir gibidir.[35] Yeni Cizvit Tarikatı'nın yepyeni bir eğitim yapısı kurarken, anlıksal açıdan sergilediği canlılık ile yeniliği yadsıma girişimleri arasında nerdeyse elle tutulabilecek kadar somut bir gerilim bulunur. Bu gerilim, 4 Haziran 1611 günü, La Flèche'i koruyup destekleyen IV. Henri'nin, genç Descartes'ın da katılmış olması gereken, birinci ölüm yıldönümü törenleri gibi önemli bir olayda bile açıkça görülmüştü. La Flèche öğrencileri bu önemli günün anısına şiirler yazıp okumuşlardı. Bu şiirler yokolup gitmesin diye de *Lacrymae Collegii Flexiensis* (La Flèche, 1611) adıyla bir araya getirilip yayımlanmıştı. Bu derlemede yer alan şiirlerden birinin iyice benzersiz bir adı vardı: "Yüce Kral Henri'nin ölümü ve Floransa Büyük Dükü'nün Tanınmış Matematikçisi Galileo tarafından Saptanmış, Jüpiter Çevresinde Başıboş Dolaşan Yıldızlar ya da Bazı Yeni Gezegenlerin Bulunuşu Üstüne".[36] Yazınsal değeri düşüktü bu şiirin, ama söz konusu şiirde okur, dünyanın çevresinde dönüp duran güneşe benzer biçimde ele alınmıştı, kralını yitiren Fransa halkının acısı okurun yüreğini paralıyor, o da onlara yeni bir meşale - Jüpiter'in çevresindeki yeni yıldızları - sunuyordu. Güneşin safyüreklilikle, şiirsellikle ele alınması yanında, bir yıl önce Galileo tarafından Jüpiter'in uydularının bulunmuş olmasından da söz ediliyordu bu şiirde.[37] Şiir, La Flèche'teki öğrencilerin, Jüpiter'in uydularının bulunmuş olduğunu bildiklerinden, ama belki de bu buluşun taşıdığı anlamı, bunun Aristoteles'in evren yapısına karşı, Copernicus'un evren yapısının bir kanıtı olarak kullanılmış olduğunu bilmediklerini sezdirmekte.

İlk İtirazlar Ve Yanıtlar: Morin'le Yapılan Yazışmalar

Descartes'ın yapıtını her yana gönderip, kendisine yapılacak itirazları bekleme isteği pek öyle verimli olmamıştı. İlk başlarda Descartes, Cizvitler'den olumlu bir tepki

35 Gerçekleştirdiği bu tez çalışmasında öğrencinin neler öne sürdüğünü kesin biçimde öğrenmek son derece güçtür. Ne var ki, o zamanlar Copernicus'un gökbilim kuramını yalanladığını öne süren pek çok "popüler deney" gerçekleştirilmişti; örneğin, doğu ve batı yönünde eşit uzaklıkta ateşlenen topların gülleleri, Copernicus dizgesi uyarınca gerçek olması gereken dünyanın döndüğü olgusunu yalanlayan delillerden biri olarak kullanılırdı. Çağcıl fizik ilkeleri uyarınca, bu sonuçlar dünyanın döndüğü olgusunu çürütmede kullanılamazlar, aynı şekilde, söz konusu öğrencinin Copernicus'çuluğun "popüler deneyler" tarafından çürütülemeyeceğini kabul etmesi de ilgi çekicidir. Aynı yıllarda, Gassendi ve Mersenne gibi Copernicus savunucuları da Copernicus'çuluğu haklı çıkartmak üzere benzer deneylere girişmişlerdi: Mersenne, *Cogitata* (Paris, 1644) adlı yapıtında, yol almakta olan bir geminin direğinden düşen bir taş, direğe koşut olarak düşer - *De motu impresso a motore translato* (Paris, 1642) diyen bir deneyden söz eder. Bu arada, şunun da belirtilmesinde yarar var: Copernicus dizgesini "yanlış ve çılgınca" bulmak, 1616 yılında Kilise'nin yaptığı gibi, "felsefe açısından saçma ve aptalca, kesinlikle de sapkın" bulmaktan çok daha yumuşaktır. Bkz. daha ilerde, Galileo'nun güneş merkezli anlayışını 1633 yılında mahkûm eden Kilise'ye Descartes'ın tepkisi.

36 Bkz. Rochemonteix, *Un Collège de Jésuites*, cilt I, S. 147 N -148 N.

La France avait déjà répandu tant de pleurs	Fransa zaten öyle gözyaşı dökmüştü ki
Pour la mort de son Roy, que l'empire de l'onde	Kral'ının ardından, dalgaların imparatorluğu
Gros de flots ravageait à la terre ses fleurs,	Kabaran sularla yıkıp geçmişti toprağın çiçeklerini
D'un déluge second menaçant tout le monde;	İkinci bir tufan tehdit ediyordu dünyayı
Lorsque l'astre du jour, qui faisait la ronde	Gündüz yıldızı, dönüp dururken
Autour de l'Univers, meu des proches malheurs	Evren'in çevresinde, yaklaşan yıkımların
Qui hastaient devers nous leur course vagabonde	Başıboş gidişlerinde hızla bize yönelen yıkımların ittiği
Lui parla de la sorte, au fort de ses douleurs;	Acılarına rağmen şunları söyledi:
France de qui les pleurs, pour l'amour de ton Prince	Hükümdarının aşkına böylesi gözyaşı döken Fransa
Nuisent par leur excès àtoute autre province,	Bu taşkınlığıyla zarar verir bütün öteki illere
Cesse de t'affliger sur ton vide tombeau;	Boş mezarının üstüne ağlayıp sızlamayı kes artık
Car Dieu l'ayant tire de tout entier de la terre	Çünkü Tanrı olduğu gibi topraktan
Au ciel de Jupiter maintenant il esclaire	Çekip çıkardığı için, şimdi aydınlatıyor
Pour servir auz mortels de céléste flambeau.	Jüpiter'in göğünü
	Tüm ölümlülere göksel bir meşale olsun diye.

37 Galileo, *Siderius Nuncius.*

alıp alamayacağından emin değildi. Huygens'e şöyle yazmıştı:

Kitabıma gelince, şu kadarını söyleyebilirim ki, dünya işlerine düşkün olanların nasıl karşılayacaklarını bilmiyorum; okullardaki insanların da kaygılanmadıklarını ve kendi kanıtlarını öne sürmelerine fırsat verecek hiçbir şey bulamadıkları için neşeleri kaçmakla birlikte, kitapta söylenenler doğru olsa, tüm felsefelerinin yanlış olacağını söylerken neden sevinçli olduklarını anlamaktayım.

(AT II 48)

Gene de ümidini yitirmeyip aynı mektupta şöyle yazmıştı:

Az önce La Flèche'teki Cizvitlerden birinden bir mektup aldım, başka herhangi birinden beklediğim kadar onaylıyordu beni. Açıklamak istediğim hiçbir şeyde güçlükle karşılaşmamış, tek zorluk çektiği yer yazmak istemediğim şeyler; bu nedenle de, fizik ile metafiziği ele aldığım yapıtlarımı şiddetle istediğini bildirmekte. Bu tarikat üyeleri arasındaki iletişim ve birliği bildiğim için, içlerinden tek birinin tanıklığı bile, tümünü de kendi yanıma çekebileceğimi ümit etmeme yeterlidir.

(AT II 50)

En sonunda, birkaç yanıt aldı Descartes; mektuplardan birini, karşı-atomcu Libertius Fromondus, birini Fromondus'un öğrencilerinden Plempius, üçüncü bir mektubu ise ilerici bir Aristoteles'ci Jean Baptiste Morin yazmıştı.[38] Fromondus atomcu olduğunu ileri sürdüğü Descartes'a, atomculara ve Epikuros'çulara karşı, daha önceki bir tarihte kaleme almış olduğu bir kitapçık göndermişti; ama, Descartes'ın verdiği yanıtı karşılıksız bırakmıştı. Descartes, Fromondus ile yazışmaları konusunda şunları söylemişti Huygens'e: "Fromondus'a gelince, aramızdaki küçük anlaşmazlık bilmenize değer bir şey değil...Ne olursa olsun, tartışmamız daha çok bir satranç oyununu andırıyordu; hâlâ da iyi dostuz."[39] Descartes'ın Plempius'la olan yazışması ise çok daha kapsamlıydı; kan dolaşımı kuramı gibi biyoloji konularının tartışıldığı, gidip gelmelerle dolu sayısız mektuptan oluşuyordu.[40] Ama, en ilgi çekici yazışma Descartes'la Jean Baptiste Morin arasında gerçekleşmişti; Morin 22 şubat 1638 tarihinde yazdığı ilk mektubunda gökbilimle ilgili birkaç yorumda bulunmuş, Descartes'ın ışık kuramını eleştirmişti.

Morin, yazdığı mektuplarda Descartes'ı kimi uyarıcı felsefe üstü sonuçlara doğru yöneltmişti. Morin ilk olarak, Descartes'ın en ince ve yüce matematik konularında düşünmeye alışkın bir anlığa sahip olduğu için, kendini bu alana hapsedip, kendi konuşma biçimi ve terimleriyle savunma duvarları çektiğinden, böylece de ilk bakışta hemen hemen içine girilemezmiş gibi gözüktüğünden yakındı (AT I 540). Sonra da şunları öne sürdü:

[38] Mersenne Descartes'a yabancıların Fransızlardan daha iyi itirazlar dile getirip getirmediklerini sormuştu. Descartes da kendisine ulaşanlar arasında Morin'den başka bir Fransızdan gelme itiraz olmadığını söylemişti. Petit ile olan, ama sürdürmediği bir tartışmaya değinmişti; Petit'yi ciddiye almadığını, bir tek alay ettiğini söylemişti. Bundan sonra da, yabancıların itirazlarını sıralamaya koyulmuştu: Louvain'den Fromondus, gene Louvain'den bilinmeyen bir Cizvit, Plempius, bir de Den Haag'dan biri. AT II 191-2: CSMK 105.

[39] AT II 49. Descartes'la Fromondus yanında Descartes'la Morin arasındaki yazışmalar da, Daniel Garber'in "Descartes, the Aristotelians, and the revolution that did not happen in 1637".

[40] Descartes'la Plempius arasındaki yazışmalar ise, Marjorie Grene, "Animal mechanism and the Cartesian vision of nature", başlıklı yazıda tartışılmaktadır, Bkz. Brophy (yayıma hazırlayan), *The Cartesian and Newtonian Revolution: Essays on Matter, Motion, and Mechanism*; şu kadarı söylenebilir ki, pek keyifli bir yazışma değildi bu.

Bununla birlikte, sizden ne bekleyebileceğimi bilmiyorum, çünkü kimileri bana azıcık bile olsa, okulların terimlerini kullanırsam, bana değil yanıt vermek, benden hemen tiksinti duyacağınızı söylediler. Ne var ki, konuşmanızı okuduğumda, bana anlatıldığınız gibi, okulların düşmanı olmadığınızı söyleyebilirim...Okulların tek başarısız kaldıkları noktanın, doğru deneyimler sayesinde şeylerin kendi gerçeğini araştırmaktan çok, çeşitli şeyleri ele almak için gereken terimleri arayıp düşünmekle daha çok uğraşmaları olduğu kanısındayım; bu nedenle de, ikinci alanda iyice zayıf, birinci alandaysa çok daha zengindirler. İşte bu nedenle, bu açıdan ben de sizinle aynı kanıdayım; şeylerin gerçeğini bir tek doğada ararım, okullara güven beslemem, okullara bir tek kullandıkları terimler için başvururum.

(AT I 541)

Descartes'ın verdiği yanıt ilginçtir. İlk başta, savunma olarak kendini hapsedip karanlık terimlere dayanmaya çalışmadığı yolunda güvence verir Morin'e; eğer matematik tanıtlamalara başvurmuşsa, bunun nedeninin gerçeği gizlemek yerine, açığa çıkarmayı öğretmiş olmasıdır matematiğin (AT II 200-I: CSMK 108). Sonra da şunları öne sürdü: "Sizin de söz ettiğiniz gibi, okullara tiksinti beslememe gelince, bunun benim ne türden yatkınlıklarım kadar nasıl alışkanlıklarım olduğunu da bilmeyen kişiler tarafından uydurulabilmiş olduğunu söyleyeceğim yalnız. Kaleme aldığım denemelerde, yalnızca eğitim görmüş kişiler tarafından anlaşılabilen terimlere pek az yer verdimse, bunun nedeni söz konusu terimleri onaylamamam değil, başkalarınca da anlaşılabilir olmayı istememdi" (AT II 201-2). Aynı mektubun daha ilerlerinde, Morin'in getirdiği itirazlardan birine karşı kendini korumaya çalışan Descartes, kimi skolastik ayırımları kabul eder; skolastik terimleri ne denli iyi bildiğini gösterip Morin'i etkilemeye çalışır ve mektubunu bu terimlerle süsler: "Okulların benimsemiş olduğu terimleri burda özgürce kullanmamın nedeni, bunlardan nefret ettiğim yargısına varmamanızdır". (AT II 205) Morin'i yanıtlarken *in forma* davranmakta ayak diredi; *distinguo, concedo totum, nego consequentiam* gibi kimi skolastik tartışma terim ve tümcesi kullanmak yanında, "sonsuz" terimini *syncategorematice* olarak kabul ettiğini de söyledi, "öyle ki, okulların bu konuya ilişkin karşı çıkabilecekleri hiçbir nokta kalmamış olacaktı".[41]

Mersenne'in Descartes'a yazdığı bir mektupta, değinip geçerken yapılmış bir yorum çerçevesinde Descartes'ın mektubuna eğlenceli bir yanıt da verilmişti:

Bay Morin ile bana verdiğiniz kusursuz yanıtlar sayesinde bizlere öylesine güven verip, bizleri öylesine zenginleştirdiniz ki, gönderinin üstündeki 38 kuruşluk posta gideri yerine, içindekine bakıp canı gönülden 38 ekü altın verebilirdim pekâlâ. Yanıtınızı ikimiz birlikte okuduk;

[41] AT II 205-7. *In forma*, mantıksal biçimde demektir; *distinguo, concedo totum ve nego consequentiam* ise sırasıyla "ayırt ederim", "tümden kabul ederim" ve "vargılarını yadsırım" anlamına gelir. "'Sonsuz' terimini sinkategorematik olarak almak" ise, Aristoteles'in (gerçekleşmiş sonsuzluk karşıtı olarak) gücül sonsuzluğa ilişkin öğretisinin (*Fizik* III, başlık 4-8) Ortaçağ'da inceden inceye işlenip, düşünülmesine gönderme yapar. Mantıkçılar, kategorematik terimler ile sinkategorematik terimleri birbirinden ayırd ederler; başka deyişle, kendi başlarına bir anlamı olan terimlerle, kendi başlarına bir anlamı olmayan terimleri (birlikte anlamlı terimler) birbirinden ayırt ederler. İlk türden terimlere örnek olarak, isim niteliğindeki adlar ve fiiller gösterilebilir; ikinci türden terimlere örnek olaraksa, sıfatlar, zarflar, bağlaçlar ve edatlar gösterilebilir. Alışılageldiği üzere, sinkategorematik terimler dizini şunları içerir: Her, tüm, ikisi de, her türden, hayır, hiçbir şey, hiçbiri, ama, bir tek, yalnızca, -dır, değil, zorunlu, koşullu, başlar, son bulur, eğer, ta ki, ama şu, ve son derece çok. Bu sözcüklere mantıksal değişmezler (ya da ilişkilendiriciler, işlevler, niteleyenler) adı verilip, yüklemsi terimlerden ayırt edilebilirler. Bu ayırım sonsuzluğa uygulanıp, hem kategorematik hem de sinkategorematik terimleri de kucaklar biçime kavuşturulabilir. Böylece, kimi mantıksal yap-bozları da çözüme kavuşturma olanağı edinmiş oluruz, çünkü sinkategorematik olarak alındığında, herhangi bir şeyin sonsuz olması doğru olabileceği gibi, kategorematik olarak ele alındığında, herhangi bir şeyin yanlış olması da olanaklıdır. Bir sinkategorematik terim olarak sonsuzluk konusunda, bkz. Gabbey ve Ariew, "Body and the physical world", kısa bir süre sonra yayımlanacak olan Ayers ve Garber (yayına hazırlayanlar), Cambridge *History of Seventeenth Century Philosophy* içinde.

Bay Morin kullandığınız dili öyle güzel buldu ki, hiç değiştirmemenizi salık veririm. Yaptığınız benzetmeler ve verdiğiniz bilgiler hiçbir karşılaştırma kabul etmez....Dahası, Bay Morin'e gönderdiğiniz yanıtta, Aristoteles'in felsefesinden nefret etmediğinizi, en azından, bu felsefeyi bildiğinizi de çok iyi kanıtlamış oldunuz. Böylece, Bay Morin'in size hep beslemiş olduğu hürmet daha da arttı. Kullandığınız dilin (sıradan insanlar tarafından da anlaşılabilmeniz için dilinizi alçaltabilirsiniz) açıklık ve kesinliği karşısında düşkırıklığına kapılıp, sizin skolastik felsefeyi hiç mi hiç anlamadığınıza inananlara, tıpkı Bay Morin gibi ben de size hürmet ettiğimi bildiririm; skolastik felsefeyi, bu felsefenin eğitimini veren ve bu becerileri nedeniyle gurur duyan kişiler kadar iyi anladığınıza inanmaktayım.[42]

Böyle olsa bile, Descartes'a duyduğu derin hürmet, Morin'in Descartes'ın kullandığı dili kullanarak, (bir yandan da, Descartes'ın terimlerine, vb. karşı çıkmayı sürdürürken) ikinci bir mektup yazmasını engellemedi. Descartes bu mektuba yanıt verdiyse de, aynı coşku kalmamıştı artık. Morin üçüncü bir mektup yazdıysa da, Descartes yanıtlamayıp, yazışmayı burada kesti. Ama, Mersenne'e şunları yazdı: "Bay Morin'i yanıtlamayacağım, çünkü kendisi yanıtlamamı istemiyor. Kaldı ki, bana son gönderdiği mektupta yararlı bir yanıt verebilmemi içeren hiçbir şey yok; hem bana öyle geliyor ki, aramızdaki ilişkiler açısından bakarsak, şimdiki düşünceleri yazışmamızın başına göre benimkilerden daha da uzakta, bu da artık herhangi bir biçimde uzlaşamayacağız demek". (15 Kasım 1638: AT II 437)

Konuşma'yla ilgili olarak önceden tasarlanmış *İtiraz ve Yanıtlar* dizisi de böylece tam anlamıyla başarısız kalmış olmuyordu. Fromondus yanıt verme zahmetine katlandığındaysa, amacı bir görüş alış-verişi başlatmak değildi. Daha da kötüsü, tıpkı Morin örneğindeki gibi, bir görüş alış-verişi başlamış olsa bile, sonuçta hiçbir görüş birliğine varılmış olmuyordu. Descartes, öne sürdüğü düşünceler konusunda Morin gibi birini bile inandırmayı beceremezken, Cizvitler gibi çok daha özgül bir kitle de dahil olmak üzere, okumuş yazmış kişiler topluluğunun çok daha tutucu üyeleri karşısında başarı kazanmayı nasıl bekleyebilirdi ki? Optik alanında tanınmış bir kuramcı, kralın yıldızbilimcisi ve Collège de France'ta matematik öğretmeni olan Morin, en azından ilerici bir düşünür olarak gösterdi kendini; Descartes'a şunları yazmıştı: "Şeylerin gerçeğini doğada aradığım ve okullara (bir tek terimlerini kullanırım okulların) inanmadığım için, ben de sizin gibiyim." Bütün tutucular gibi Morin'in de atomculuk karşıtı olduğu ve güneşin merkez olduğu düşüncesini benimsemediği doğruysa da, unutulmaması gereken nokta, bir Cizvit Koleji'nin dinbilimcilerinden ya da eğitimcilerinden biri değil de, Collège de France'ta matematik öğretmeni olduğudur; en azından, bir tartışma açıp sürdürmeye istekliydi. Morin ile Fromondus arasındaki yazışmanın, herhangi bir kişi gerçeği ele geçirdiğinde kendi rakiplerini inandırmamazlık edemeyeceğine inanan filozofu sevindirmiş olmamalı. (*Regulae* Kural II: AT X 363: CSM I II).

Bourdin Olayı Ve Eustachius Tasarısı

Descartes'ın Cizvitlerle olan ilişkileri 1640 yılında yeni bir dönemece girdi. 30 Haziran ve 1 Temmuz günleri, Paris'teki Cizvit koleji Clermont öğretmenlerinden biri halka açık bir tartışma gerçekleştirdi; bu tartışma sırasında, öğrencilerinden biri,

[42] AT II 287. Düştüğü kenar notlarında Mersenne'in dürüst davrandığına yani, Descartes'ın skolastik felsefeyi, kendisine öğretenler kadar iyi anladığına inanmak oldukça zordur. Yazdıkları tarafından da kanıtlandığı üzere, Mersenne'in kendisinin skolastik felsefeyi son derece iyi anladığı, çeşitli tartışmalara girerek bu bilgisini sürdürdüğü de söylenebilir. Öte yandan, daha ilerde göreceğimiz gibi, skolastik felsefe konusundaki yetersizliklerinin Descartes bile farkındadır, yaklaşık onbeş-yirmi yıldır skolastik felsefe konusunda hiçbir şey okumamış olduğunun bilincindedir.

Charles Potier adındaki genç bir soylu (sonraları Descartes'çı olacaktır) bazı savlarda bulundu; bu savlar arasında Descartes'ın ince madde[43], yansıma ve kırınım kuramıyla ilgili üç yazı da yer alıyordu. Tartışmayı düzenleyen öğretmen, yani Peder Bourdin ileri sürülen savlara *velitatio* (çarpışma) adını verdiği bir önsöz kaleme alıp, okudu. Mersenne de tartışmaya katıldı ve Descartes'ı savundu. Peder Morin'i Descartes'a herkesin içinde saldırmak, ama daha önce Descartes'a karşı çıktığı noktaları bildirmemiş olmakla suçlamıştı; bunun üzerine Mersenne Descartes'a *velitatio* ile birlikte, sanki Bourdin tarafındanmış gibi, Descartes'ın öğretilerine ilişkin söz konusu üç yazıyı da gönderdi.[44]

Descartes 22 Temmuz 1640 tarihinde Mersenne'e yazdığı bir mektupla, "Cizvitlerin savlarına karşı girişilen tartışmada" kendine gösterdiği yakınlık için teşekkür etti. Mersenne'e Clermont Koleji yöneticisine yazdığını ve o güne dek kaleme aldığı konulara ilişkin ne gibi itirazları varsa, bütün bunları kendisine yazmalarını rica ettiğini, "Çünkü, bir bütün olarak tarikat tarafından kararlaştırılmadıkça, içlerinden hiçbiriyle arasında özel bir anlaşmazlık olmamasını istediğini" söyledi. (AT III 94) Mersenne'in gönderdiği *velitatio*'nun da "gerçeği aydınlatmaktan çok, karanlıkta bırakmak amacıyla kaleme alınmış" olduğundan yakındı[45] Gene aynı günlerde, Descrates Huygens'e sunları yazmıştı: "Sanırım, Cizvitlerle çatışmaya gireceğim; Paris'teki matematikçileri ileri sürdüğü savlarıyla, herkesin ortasında karşı çıktı benim *Dioptrik* adlı yapıtıma; bu konuyla ilgili olarak Başrahiplerine yazdım, amacım bütün tarikatı bu tartışmanın içine çekmekti" (AT III 103: CSMK 151)

Bourdin olayı yozlaşıp gitti, Descartes Bourdin'in itirazlarına durmadan "bütün bunlar bahane, amaç kusur bulmak" diyordu[46]. Bu tartışma koptuğunda, Descartes "İlk Felsefe" ya da metafizik konulu yapıtını, yani *Düşünceler*'i yayımlamakla uğraştığı için özellikle güç bir dönem geçirmişti. *Konuşma* adlı yapıtında ancak taslağını verebildiği ve dinbilime *Konuşma*'dan çok daha yakın düşen bir içeriğe sahip olmak yanında, fizik ve matematik konulu *Denemeler*'e de yer verdiği için Descartes'ı çok daha önemli anlaşmazlıklara sürükleyeceğinden kuşku duyulmayan bir yapıttı bu. 1640 yılı yaz aylarında Mersenne, onyedinci yüzyılın ileri gelen eğitim görmüş kişilerine Descartes'ın *Konuşmalar* adlı yapıtını gönderip, bu konudaki görüşlerini, itirazlarını yapıtla birlikte yayımlamaya çalışıyordu. Descartes Bourdin'den bile bir dizi itiraz geleceğini bekliyordu.[47] Cizvitlere karşı açtığı bu savaşı zaferle kapatmayı bekliyorduysa, bu girişimin Descartes için belirleyici öneme sahip olduğu akıldan çıkartılmamalıdır. Olayın bütününe, *Konuşmalar* konusunda beklenen itiraz ve yanıtların başarısız kalması, Morin'le gerçekleştirilmiş yazışmaların başarısızlığı ile bunun sonunda Cizvitlere açıkça düşman olma bağlamı içinde bakılabilir.

30 Eylül 1640 tarihinde Descartes Mersenne'e şöyle yazar: "Peder Bourdin'in kusur

43 Descartes'ın tasarladığı dünya, ince maddeyle (ya da esir ya da İlk Madde) dolu uzaydır; yerçekimi ve ışık gibi son derece çeşitli olguları açıklarken Descartes işte bu maddenin edimlerine başvurur. Bourdin, Descartes'ın *Optik* I s. 5-7'de ışığın yayılmasını açıklarken ince maddeye başvurmasından yakınır: "Tıpkı gözleri görmeyen kişinin bastonunu kullanıp çevresindeki nesneleri duyumsaması gibi" (AT VI 84: CSM I 153).

44 Baillet, *La Vie de M. Des-Cartes* II 73. Bourdin La Flèche'te insan bilimleri (1618-23), sözbilim(1633) ve matematik (1634) öğretmenliği yapmıştı. 1635 yılında Paris'e, daha sonraları Collège Louis-le-Grand adını alacak olan Collège de Clermont'a atandı. Mersenne'le yaptığı yazışmalar sırasında, Descartes, Mersenne tarafından gönderilmiş olan *velitatio*'nun Bourdin'e verilip verilmediğini sormuştu tam iki kez; böylece Descartes Bourdin'in iyi niyetli davranıp davranmadığı konsunda karar verebilecekti. Buna örnek olark, Bkz. AT III 162.

45 AT III 94. Descartes, Mersenne'e gönderdiği başka bir mektuptaysa, kendisi tarafında yazılmış hiçbir şeye en küçük bir itirazı olmadığı halde Descartes'ın savunmadığı öğretilere saldırmayı yeğlediği için Bourdin'in *velitatio*'su karşısında şaşkınlığa düştüğünü söylemişti. AT III 127-8.

46 Yani, "kaçamak sözler" ya da "kusur aramak". Örnek olarak, Bkz. AT III 163, 184, 250.

47 Bourdin'in kaleme aldığı *Yedinci İtirazlar Derlemesi* zamanında Descartes'ın eline geçmediği için, *Düşünceler ve İtirazlar ve Yanıtlar*'ın ilk basımında yer alamamış, ancak ikinci basıma yetişmişti.

bulma arayışları karşısında, gerçeğe tek başınayken böylesine az değer verildiği için, bundan böyle, elimden geldiğince daha başka kişilerin yetkesiyle donatacağım kendimi". Aynı bağlamda, Mersenne'e bu kış seyahate çıkmayacağını, çünkü " 4 -5 ay sonra Cizvitlerin ilk itirazlarının eline ulaşacağını sandığını" ve "o zamana kadar, kendini buna hazırlaması gerektiğini" yazar (AT III 184-5). Sonra da, umulmadık bir istekte bulunup, çok ilginç bir açıklama yapar:

Bu nedenle, felsefeleriyle ilgili bazı yapıtları okumayı çekiyor canım, son yirmi yıldır yapmadığım bir şey bu; böylece, bir zamanlar düşündüğümden daha iyi görünüp görünmediğini de anlamış olacağım bu felsefenin. İşte, bunun için de, senden felsefe konusunda ders kitabı (yeni de olabilir yirmi yıl öncesinin de) yazmış, Cizvitler arasında tutunmuş yazarların isimlerini bildirmeni rica ederim; benim aklıma bir tek Coimbra'lılar, Toletus ve Rubius geliyor. Bunun yanında, bir de bilmek istediğim şey, tüm skolastik felsefeyi özetleyen bir yapıt kaleme almış bir yazar olup olmadığı; bu yazarın yolundan giden başka yazarlar da varsa, öğrenmek isterim, böylece onun izinden giden bütün bu yazarların o kalın kalın kitaplarını da okumamış olurum. Adını anımsamıyorum, ama Chartreux ya da Feuillant diye birinin böyle bir şey yaptığını sanıyorum.

(AT III 185: CSMK 154)

Descartes'ın anımsadığı skolastikler, yani Coimbra'lılar, Toletus ve Rubius Cizvit ders kitabı yazmış kişilerdi; büyük olasılıkla Descartes ta La Flèche'teyken bu yazarların yapıtlarını okumuştu. Coimbra'daki (Portekiz) Colègio das Artes'te öğretmenlik yapan Coimbra'lılar (yani, Conimbricenses), 1592 ile 1598 yılları arasında Aristoteles'in yapıtları üstüne bir dizi ansiklopedik yorum yayımlamışlardı. Coimbra'lıların en tanınmışı, *Ratio studiorum*'a katkıda bulunmak yanında, *Metafizik* ve *De Anima* üstüne kendi yorumlarını da yayımlamış olan Petrus de Fonseca'ydı.[48] Collegio Romano'da öğretmenlik yapmış olan (1562-9) Franciscus Toletus ise Aristoteles'in yapıtlarını konu alan sayısız yorum yayımlamak yanında, *Mantık* (1572) isimli önemli bir yapıtla birlikte, *Fizik* (1575) ve *De Anima* (1575) konulu birer yapıt daha yayımlamıştı.[49] Mexico'da felsefe öğretmenliği yapmış olan Antonio Rubius ise, Aristoteles'in *Mantık* adlı yapıtı üstüne bir dizi yorum yanında, *Logica mexicana* (1603), *Fizik* (1605), *De Caelo* (1615) ve *De Anima* (1611) adlı yapıtları da yayımlamıştı.[50]

Mersenne'in ne yanıt verdiğini bilmiyorsak da, kestirebildiğimiz kadarıyla, Descartes'ın tüm skolastik felsefeyi özetleyip tek bir ciltte toplamış olduğunu sandığı Feuillant ile Eustachius a Sancto Paulo'yu bir tutmuştu, çünkü Mersenne'e gönderdiği bir sonraki mektupta Descartes şöyle yazmıştı: "Eustachius a Sancto Paulo kardeşimizin *Felsefe* adlı yapıtını satın aldım; bence bu konuda yazılmış en iyi yapıt da bu zaten; yazarın hâlâ yaşayıp yaşamadığını bilmek isterim" (AT III 232).

Cîteaux Tarikatına bağlı Feuillant'lar mezhebine 1605 yılında katılan Eustachius a Sancto Paulo (Asseline) Sorbonne'da dinbilim profesörlüğü yapmıştı. 1609 yılında *Summa philosophica quadripartita de rebus dialecticis, moralibus, physicis, et matephysicis* adlı yapıtını yayımladı. 1648 yılına gelinceye dek, yüzyılın ilk yarısında bu yapıtın defalarca yeni basımı yapıldı.[51]

Descartes'ın, Eustachius'un Summa'sını "bu konuda yazılmış en iyi kitap" ola-

[48] Bkz. C. H. Lohr, "Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors C" Reniassance Quarterly 29 (1976). Aynı konuyla ilgili olarak Bkz. Schmitt, Skinner ve Kessler (yayına hazırlayanlar), *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, s. 814, 818.

[49] Bkz. Lohr, "Authors So - Z", Renaissance Quarterly 35 (1982); aynı konuyla ilgili olarak Bkz. Schmitt, Skinner ve Kessler (yayına hazırlayanlar), *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, s. 838.

[50] Bkz. Lohr, "Authors Pi-Sm", Renaissance Quarterly 33 (1980)

[51] Bkz. Lohr, "Authors D-F"

rak övmesini yanlış anlamamalıyız. Aynı mektupta, Descartes skolastik felsefeyle ilgili olarak şunları yazmıştı: "Skolastik felsefe konusundaysa, ileri sürülen görüşlerin çeşitliliği karşısında, bütün bu görüşleri kucaklayıp toptan yadsımanın güç olduğuna inanmamaktayım; çünkü, bunların kendi aralarında uyuşup dayandıkları tüm temeller kolayca yıkılıp alt üst edilebilir; bundan sonra da, aralarındaki her tikel anlaşmazlık iyiden iyiye ahmakça gözükecektir" (AT III 231-2: CSMK 156). Bu yargı, Descartes'ın, Eustachius'unki kadar iyi, ama bir Cizvit yazar tarafından kaleme alınmış bir ders kitabı arayıp dururken, okuduğu onca skolastik ders kitabı nedeniyle daha da güçlenmişti; Descartes Mersenne'e şunları söylemişti: "Bay Draconis'in [yani, de Raconis'in] *Felsefe* kitabına da bakmak istiyorum, sanırım burada bulabilirim; ötekinden daha kısa ve de aynı ölçüde iyi karşılanmışsa, bu kitabı kuşkusuz yeğleyeceğim." (AT III 234)

Charles d'Abrda de Raconis bir Kalvenci doğmuş, sonradan Katolik olmuştu. Paris'teki Collège du Plessis ile Collège des Grassins'te felsefe dersleri vermişti. Daha sonra da, gene Paris'teki Collège de Navarre'da dinbilim kürsüsü sahibi olmuştu. *Summa totius philosophiae* isimli yapıtını 1617 yılında yayımladı; 1651 yılına gelinceye dek, yüzyılın ilk yarısında, bu yapıttan seçtiği kimi bölümleri yeniden yayımladığı gibi, durmadan genişletip defalarca yeniden basmıştı.[52]

Daha ilerki tarihlerde şöyle yazmıştı Descartes:

Bay Raconis'in Felsefe *adlı yapıtını gördüm, ne var ki, Peder Eustachius'unki kadar uygun değil benim tasarıma. Coimbra'lıların yapıtları da iyice uzun; ötekiler kadar kısa yazmış olmalarını can-ı gönülden isterdim doğrusu, tek tek kişiler yerine, Tarikat'la bir bütün olarak uğraşmayı yeğlerdim.*[53]

Skolastik felsefeyi okudukça Descartes'ın kendine olan güveni güçlenmiş gibidir; Mersenne'e şöyle der: "Benim için suretini çıkardığınız mektuba teşekkür ederim; ne var ki, yararlı hiçbir şey bulamadığım gibi, okulların felsefesi kadar olasız gelen hiçbir şey de bulamadım bu mektupta" (AT III 256). Az önce alıntıladığımız mektubunda söz ettiği "tasarı", yeni tasarısı konusunda da bilgi verdi Mersenne'e:

Niyetim, hiçbir gereksiz söze yer vermeksizin, bir tek vardığım sonuçları ve de bu sonuçları çıkarttığım gerçek nedenleri ortaya koyacağım bir dizi sav biçiminde, felsefemi usulüne uygun olarak bir ders kitabında toplamak; birkaç sözcükle yapabileceğimi sandığım bir şey bu. Aynı kitapta, belki de kardeşimiz Eustachius'inki gibi, sıradan bir felsefe metnini de [yani, bir okul metnini] yayımlayacağım, her sorunun sonuna da kendi notlarımı ekleyip, başkalarının çeşitli görüşlerine, bir de bütün bu görüşler konusunda neler düşünülebileceğine yer verip, belki de en sonda bu iki ayrı felsefe anlayışını kimi noktalarda karşılaştıracağım.

(AT III 233: CSMK 157)

Daha sonraları, tasarısını gerçekleştirmeye başladığını bildirdi Mersenne'e (AT III259: CSMK 161). Bu konuyla ilgili olarak daha başkalarına da bilgi verdi; Cizvitlerin başına da bilgi verip, durumu sınadı, tasarısını neredeyse tehdit gibi kullandı, ama bir yandan da Cizvitler'in tepkilerini kestirmeye çalıştı. Tasarısına isimsiz dostlarından

[52] Bkz.Lohr, "Authors A-B", Studies in the Renaissance 21 (1974)

[53] AT III 251. Descartes, Scipion Dupleix`in *Corps de philosophie contenant la logique, l`éthique, la physique et la métaphysique* (Cenevre, 1627) adlı yapıtı türünden kitaplardan çok daha ilginç olanlardan hiçbir tanesini anmaz. Dupleix filozoftan çok, yeterince Latince bilmeyen, okul yüzü görmemiş bir okur kitlesi için zamanının okullarında geçerli öğretiyi elinden geldiğince kısa biçimde derleyip toparlayan bir tarihçidir. Bkz. E. Faye, "Le corps de philosophie de Scipion Dupleix et l`arbre cartésien des sciences", Corpus 2 (1986): 7-15.

birinin adını vermeye kadar götürdü işi (AT III 270), ama tasarı kısa sürede başarısızlığa uğradı: "Peder Eustachius'un ölüm haberini almaktan hoşnutum; gerçi bu durum bana, onun felsefesini konu alan notlarımı çok daha özgürce kaleme alma olanağı veriyor, ama henüz yaşarken, kendisinin iznini alıp yapmak isterdim bunu."[54] Descartes bu tasarıyı Cizvitlere karşı bir tehdit ya da pazarlık öğesi olarak kullanmayı sürdürdüyse de, bu çalışmayı gerçekleştirmeye artık pek öyle istekli gözükmüyordu. Bourdin'in kendisine göndermiş olduğu bir mektupla ilgili olarak Mersenne'e şunları yazmıştı: " Onun İl Başkanı'nın kendilerine karşı bir şeyler yazıp yazmadığımı öğrenmek için gönderdiğine inanıyorum...Herhangi biriyle tartışıp, görüşlerini yadsımak isteseydim, en iyi örnek olarak Peder Eustachis'in derlemesini seçeceğim kesindi; ama şu da aynı ölçüde kesin ki, bu felsefeyi yadsıma yolundaki her tür isteğimi, niyetimi yitirmiş bulunuyorum; çünkü, benim felsefemin kurucu öğeleri tarafından öylesine tartışılmaz ve öylesine açıkça yıkılmış ki, artık başka hiçbir yadsıma gerekmiyor."[55] Eustachius tasarısı birçok açıdan öğretici. Bundan çıkarılabilecek sonuçlardan biri de, en önemli yapıtına çalıştığı dönemde, yani 1637-40 yılları arasında Descartes'ın skolastik felsefeyle pek öyle haşır neşir olmadığıdır. Zaman gelip de en sonunda olgun yapıtlarını ortaya çıkardığında, artık pek de iyi bilmediği skolastik gelenekten ya tümden ya da derece derece kopmuş bulunmaktaydı. La Flèche'te genç bir öğrenciyken skolastik felsefeyi öğrenmişti elbette Descartes, ama kabaca 1620 ile 1640 arasındaki yirmi yıl boyunca bu felsefe üstüne çalışmaya ara vermiş ve ancak 1640 yılında, Cizvitler'in kendisine saldıracağını beklerken silahlanmak amacıyla yeniden ele almıştı skolastik felsefeyi. Descartes'ın genelde skolastik felsefe konusunda bir tek, sözgelimi *Anlığın yönetimi için Kurallar* gibi ilk yapıtlarını verirken iyice bilgi sahibi olduğunu ileri sürebiliriz öyleyse. (Descartes'ın *Konuşma* ve *Düşünceler* gibi olgunluk dönemi yapıtlarında görülen skolastisizm kalıntıları, yorumcuyu düş kırıklığına sürükleyecek gibidir demek ki). Sonuçta, 1640 yılından başlayarak, *İtirazlara Yanıtlar*'dan *Düşünceler*'e varıncaya dek ve *Felsefenin İlkeleri*'nde Descartes skolastik felsefeyi (ve de skolastik terminolojiyi) yeniden öğrenip, düşüncelerini yeniden yorumlama (ya da öğretilerini yeni bir dile çevirme), skolastisizme daha uygun düşer kılma çalışmasına başladı.[57] İlk dönem ve son dönem yapıtlarını, yani kabaca bakarsak, 1640 öncesi ve sonrası yapıtlarını karşılaştırırsak Descartes'ın öğretisinde ya da terminolojisindeki kaymaları rahatlıkla saptayabiliriz.

1633 yılında, Galileo'nun Katolik Kilisesi tarafından suçlanıp mahkum edilmesini öğrendikten sonra, Descartes'ın *Le Monde* adlı yapıtını yayımlamaktan vazgeçtiği pek bilinen bir şeydir. Kilise, güneşin devinimsiz durduğu düşüncesinin, felsefe açısından saçma ve aptalca olmak yanında, kesinlikle sapkın bir düşünce olduğunu bildirmişti; öte yandan, dünyanın devindiği düşüncesi de felsefe açısından aynı sansüre konu olmuş, inanç açısından da en azından yanlış bulunmuştu. Açıkça görüldüğü gibi, Kilise inancı savunmaya girişmişti, ama belirli bir felsefeyi de savunmaktaydı bu arada; dünyanın devinmeden durduğu, güneşin de dünyanın çevresinde döndüğü düşüncesi Aristoteles'çiliğin inandığı ilkeler arasında yer almaktaydı. Descartes çok özel biçimde yanıt verdi: "Bu beni öylesine şaşkına çevirdi ki, bütün yazdıklarımı neredeyse yakma-

[54] AT III 280. Descartes, "yaşamda olan bir kişinin iznini de alarak" bu tasarıyı gerçekleştirmek istediğini daha önce belirtmişti zaten, "bu yoldaki niyetimi açıkladığımda, sanırım çok kolay bir şey olacak bu, o güne dek felsefe konusunda yazmış olanların en iyisini seçmiş olacağım." (AT III 234).

[55] AT III 470. Descartes'ın böyle bir felsefeyi Cizvitlere karşı bir tehdit olarak kaleme alması konusunda Bkz. AT III 470, 480-1.

[56] Büyük olasılıkla belki de bir tek Coibra'lılar, Toletus ve Rubius tarafından dile getirilen skolastik felsefe, yani onaltıncı ve onyedinci yüzyılların yeni-Thomas'cılığı.

[57] Cizvit skolastisizmi ile Cizvit olmayan skolastisizm arasındaki ayırım konusunda, Bkz. Ariew ve Gabbey, Ayers ve Garber (yayına hazırlayanlar), *Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*, Bölüm IV, Başlık I.

ya ya da en azından kimseye göstermemeye karar verdim. Kendisi de bir İtalyan olduğu gibi, anladığım kadarıyla, Papa tarafından da sevilen bir kişi olan Galileo'nun, bir tek dünyanın devindiği düşüncesini yerleştirmeye çalıştığı için suçlanabildiğini düşleyecek gücüm bile yok". (AT I 270-1: CSMK 41). *Le Monde* adlı yapıtında Descartes, dünyanın devindiğini açıkça öne sürmüştü: "Şunu itiraf etmeliyim ki, eğer dünyanın devindiği düşüncesi yanlışsa, felsefemin dayandığı tüm temeller de yanlıştır. Çünkü, dünyanın devindiğini açıkça kanıtlamama işte bu temeller olanak vermiştir. Dünyanın devindiği düşüncesi, yapıtımın her bölümüne öylesine bağlıdır ki, bu düşünceyi çekip kopardığımda, bütün geri kalan bölüm de zarar görür". (AT I 270-1: CSMK 41). Böylece Descartes *Le Monde* adlı yapıtını yayımlamaktan kaçındı ve bu sorunun halk tarafından nasıl karşılanacağını değerlendirdi. *Le Monde*'un, 1637 tarihli *Konuşma* basımında yer alan özetinde bu konuyu tartışmaktan kesinlikle kaçındı; 1644 tarihli *Felsefenin İlkeleri* basımında, en sonunda bu sorunu herkesin önündce açıkça ele aldığındaysa, ileri sürdüğü düşünce, "kesin anlamda söylersek, dünya devinmez", olmuştu. (*Felsefenin İlkeleri*, Bölüm III, madde 28).

Descartes'ın dünyanın devinimi konusundaki felsefi tavırlarının değişmesi ise, siyasal anlamda çok daha savunulabilir tavırlara yol açmış gibidir. Descartes'ın adı geçen konulara ilişkin olarak kullandığı terimlerde de benzer değişiklikler görülebilir. Descartes *Le Monde*'da bir devinim tanımı olanağı konusunda iyiden iyiye karamsardı; hatta skolastiklerin devinim tanımıyla alay etmeye kadar vardırmıştı işi: "Devinimi ne yapıp edip kavranılabilir kılmak için, şu terimleri kullanıp aydınlatmaktan başka bir şey de gelmemişti ellerinden: *Motus est actus entis in potentia, prout in potentia est*.* Benim açımdan bunlar öylesine karanlık, anlaşılması güç terimler ki, yorumlayamayacağım için oldukları gibi, Latince bırakmak zorundayım" (AT XI 39: CSM I 94). Descartes'a göre devinimin doğası, bütün öteki şeylerin doğasından hem daha basittir hem de daha kolay kavranılabilir; başka şeyler tarafından açıklanmak yerine, başka şeyleri açıklamakta kullanılır (sözgelimi, bir noktanın devinimi olarak çizgiler ve bir çizginin devinimi olarak yüzeyler). Ne var ki, *Felsefenin İlkeleri*'nde Descartes, sözcüğün hem kesin anlamında hem de sıradan anlamında devinime ilişkin kendi tanımını verdi, skolastiklerin tanımıyla taban tabana karşıttı bu tanım (Bölüm II, madde 24-5). Descartes ilk dönem yapıtlarında, skolastiklerin yer öğretisini de gene buna benzer biçimde eleştirmişti: "Yeri, 'çevreleyen bedenin yüzeyi ' olarak tanımladıklarında, gerçekten de yanlış bir şey düşünmemekte, yalnızca 'yer' sözcüğünü kötü kullanmaktadırlar ..." (*Regulae*: AT X 433-4: CSM I 53). Descartes, skolastiklerin 'içkin yer' (*Regulae*: AT X 433-4: CSM I 53) kavramını yadsımakla kalmamış, düşsel uzay kavramlarıyla da alay etmişti (AT XI 31). Ne var ki, *Felsefenin İlkeleri*'nde Descartes, daha önceden yadsımış olduğu kavramlardan devralındığı açıkça ortada olan bir iç ve dış yer öğretisi geliştirmişti.[58]

Buna benzer daha pek çok örnek verilebilir, ama bir örnek daha vermekle, bu durumun Descartes'ın felsefesinin yalnızca görece bilimsel yanlarıyla sınırlı kalmadığını belki de göstermiş olabileceğiz. Descartes'ın felsefi öğretilerinden, saldırı konusu olanı maddi yanlış öğretisiydi. Descartes *Düşünceler*'de maddi yanlışlığı, "şey olmayanları şey gibi gösterdiklerinde, düşüncelerde ortaya çıkan durum" olarak tanımlamıştı (AT VII 44: CSM II 30). Descartes'ın maddi yanlışlık konusunda verdiği örnek ise, soğuk düşüncesiydi; yalnızca sıcaklık yokluğu olduğu halde, soğuğu gerçek ve olumlu bir şey olarak kabul ederdi bu düşünce. *Düşünceler*'e karşı yazdığı *İtirazlar* adlı yapı-

* Devinim, güçlü bir varlığın, güçlü bir varlık olarak eylemidir.

58 Bkz. *Felsefenin İlkeleri* II, madde 10-15. Bu ayırımlar, Eustachius a Sancto Paulo'nun *Summa* adlı yapıtının III. Bölüm'ünde bulunabilir.

tında Arnauld'nun haklı olarak belirttiği gibi, "eğer soğuk yalnızca bir yokluksa, bu durumda, bana soğuğu olumlu bir şey gibi gösteren bir soğuk düşüncesi de olamaz" (AT VII 207: CSM II 145). Öyle görünüyor ki, Descartes'ın yanıtı ilk baştaki konumundan epey uzağa kaymış bulunmakta; çünkü, *Yanıtlar* adlı yapıtında Descartes, soğuk düşüncesinin maddi açıdan yanlış olduğunu söylemesinin nedeninin, bu düşüncenin kendisi için gösterdiği şeyin duyuları dışında varolan olumlu bir şey olup olmadığını yargılayabilecek durumda bulunmaması olduğunu belirtmişti.[59] Ama, Descartes'ın yanıtında ilginç bir ek de vardı. Descartes bu durumu bahane edip, skolastik felsefe konusunda bildikleriyle, kendini beğenmişçesine, gösteriş yapmıştı; yanıtı, Morin'e verdiği yanıta kuşku uyandıracak ölçüde benzemekteydi. Alışılageldiği üzere başvurduğu kaynakları belirtmeyen Descartes, bu kez bu alışkanlığının dışına çıkar ve kullandığı malzemenin yanlışlığı konusunda kaygı duymadığını, çünkü *Metafizik Tartışmalar* (Tartışma 9, kesim 2, sayı 4) yapıtında Suarez'in de malzemelerin yanlışlığını aynı şekilde tanımladığını söyler.[60] Ne var ki, bu yanıt, yazıştığı kişilere gönderme yapmış olsa bile, Descartes'ın bundan başka hiçbir yerde Suarez'den söz etmemiş olması nedeniyle daha da ilginçleşmektedir. Öte yandan, Suarez'in skolastik öğretisi malzemelerin yanlışlığının iyice zorlanmış bir yorumudur. Suarez'in öğretisi temelde, doğru ile yanlışın, gerçekle düzmecenin düzenlenme ve bölünmeden ileri geldiğini söyleyen Thomas'cı öğretinin genişletilmiş biçimiydi.[61] Bu nedenle, Suarez'in söz ettiği malzemelerin yanlışlığı da düşüncelerle değil önermelerle ilgiliydi.

Descartes sanki, varlığı varlık-olmayan biçiminde gösteren bir düşüncenin maddi yanlışlığı ile bizi neredeyse bir şey gösterip göstermediğini söyleyemeyecek durumda bırakacak kadar az içeriğe sahip bir düşünce arasında kararsızlık içindeymiş gibi; oysa Descartes görünürdeki bu kararsızlığı, düzenlenme ve bölünmeden ortaya çıkan maddi yanlışlık konusunda Suarez'e hazırlıksız ve özellik taşımayan bir gönderme yaparak daha da ağırlaştırmıştı. Sonuçta, maddi yanlışlık kuramı tümüyle ortadan kalktı sanki. *Felsefenin İlkeleri*'nde de çıkmadı ortaya, belki de bunun yerini Suarez'in yaptığı ve kavramla biçimsel yanlışlığı özdeşleyen değerlendirme almıştı.[62]

Uzlaşmalar Ve Suçlamalar

Düşünceler'in yayımlanmasından sonra, Descartes çok daha geniş ölçekli felsefe tartışmaları içinde buldu kendini. Utrecht Üniversitesi rektörü Voëtius ile tartıştı; Utrecht'li yargıçlar 1642 yılında Descartes'ı suçlu buldular.[63] Descartes belki de Hollanda'da Protestanlarla arasında varolan daha önemli anlaşmazlıklar nedeniyle, Cizvitlerle barışmaya çabaladı. Descartes 1644 yılında, Bourdin'in *Yedinci İtirazlar Derlemesi* ile bunlara verdiği Yanıtlar'ı ve gene kendisi tarafından kaleme alınmış olan (kendisine nasıl kötü davranıldığından yakındığı) Dinet'ye mektup adlı metni yayımladıktan sonra, Descartes'la Bourdin barıştılar. Descartes Bourdin'i Collège Clermont'da ziyaret etti, Bourdin de Descartes'a Paris'te Mersenne'in görevini üstlenmeyi, yani Descartes'ın mektuplarını dağıtmayı teklif etti. Okulu bitirdiğinden bu yana ilk kez olarak La Flèche'i de ziyaret etti Descartes. 1644 ile öldüğü yıl olan 1650'ye dek,

[59] AT VII 234: CSM II 164. M. D. Wilson, Descartes, s. 115-16, Descartes'ın Arnauld'ya verdiği yanıtın *Düşünce* III'teki öğretiyle tutarsızlık içinde olduğunu ileri sürmüştü.
[60] *Yanıtlar* IV: AT VII 235.
[61] Aquino'lu Thomas, *On Interpretation* I, ders I, sayı 3.
[62] Bkz. M. D. Wilson, *Descartes*, s. 116-17.
[63] Bkz. Verbeek (çeviren ve yayına hazırlayan), René Descartes & Martin Schoock, *La Querelle d'Utrecht*; Bkz. agy., *Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesianism*, 1637-1656.

Descartes ile Cizvitler arasındaki ilişkiler görünürde son derece içten kaldı.[64] Ne var ki, 1663 yılında Descartes'ın yapıtları Yasak Kitaplar Dizini'nde yer aldı, şu not düşülmüştü : *"donec corrigantur"*, yani "düzeltilinceye kadar".[65] Ama, bütün bunlar Descartes'ın peşinden gidenler olmasını da engelleyemedi.

Descartes La Flèche'teki Cizvitler arasında da, çok geç olsa bile, yandaş bulabildi kendine. Sözgelimi, 1700 yılı Temmuz ayında La Flèche'te (Ignace de Tremblay tarafından) savunulmuş olan bir öğrenci tez çalışmasında bile çeşitli erken dönem çağcıl öğretileri destekler öğeler görülebilir.[66] Aynı şekilde, Peder André adında Malebranche'çı ve Descartes'çı bir Cizvitin (kendi üstleriyle epey sorunu olmasına rağmen) La Flèche'te ders verdiğini de unutmamak gerekir.[67]

1700'lerin ilk on yılı boyunca, Descartes'ın yapıtlarına son bir karşı çıkış daha yaşandı.[68] Michel-Angelo Tamburini 31 Ocak 1706 günü Tarikat Generali seçildi; yaptığı ilk iş de, otuz önermeyi yasaklayıp duyurmak oldu[69]. Bu önermelerden kimileri Descartes'ın benimsediği tavırlardan çok Malebranche'ın tavırlarının suçlanması gibiydi. Ne olursa olsun, suçlama girişimi pek uzun süreli olamadı; açıkça görülebileceği üzere, süre durumun korunumunun yadsınması ile devinimin göreliğinin yadsınması bile Cizvit önermeler arasında yer almaktaydı. Ne olursa olsun, Aristoteles'çi düşün-

[64] Örnek olarak, Bkz. AT IV 156-8, 584. AT IV 159'da, Descartes Dinet'ye şunları söyler: "Bir felsefe kaleme almaya giriştiğim için, başka hiçbir kurum sizin Kurumunuz kadar etkili olamaz bu felsefenin başarı kazanıp kazanmamasına."

[65] Descartes'ın Dizin'de yer almasının en akla yatkın nedeni, olayın cilvesi gibi, dinbilimde oynaşmayı denemiş olması, tözlerin aktarılmasına ilişkin düşüncesidir; Bkz. Armogathe, *Theologia cartesiana: l'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et Dom Desgabets*.

[66] Rochemonteix, *Un Collège de Jésuites*, cilt IV, s. 357-64.

[67] agy., s. 82-8, 94-8.

[68] Görüldüğü kadarıyla, 1715 yılına gelinceye dek Descartes'çılık devlet yetkilileri tarafından hor görülüp, kabul edilmemişti; Bkz. Brockliss, *French Higher Education*, s. 353.

[69] Rochemonteix, *Un Collège de Jésuites*, cilt IV, s. 89 n-93 n: 1. İnsan aklı, düşündüğü ve de bunun sonucu olarak varolduğu dışında her şeyden kuşku duyabilir ve duymalıdır. 2. Geri kalan her şey içinse, Tanrı'nın varolduğu, en yüce iyilik sahibi, kusursuz ve akıllarımızı yanlışa sürükleyemez olduğu açık ve seçik biçimde bilinmeksizin kesin ve akla dayalı bilgi edinilemez. 3. Tanrı'nın varolduğu bilgisini edinmeden önce, herkesin (bizi yaratan) doğanın, en kesin ve en apaçıkmış gibi gelen yargılar konusunda insanı yanlış yapmaya itip itmediğinden hep kuşku duyabilir ve duymalıdır. 4. Akıllarımız, sonlu olmaları nedeniyle, sonsuzluğa ilişkin kesin hiçbir şey bilemezler; bunun sonucu olarak da, sonsuzluğu hiçbir zaman tartışma konusu yapmamalıyız. 5. Tanrısal inancın ötesinde, hiçbir bedenin, insanın kendi bedeninin bile varolduğu kesin olamaz. 6. Çeşitli kipler ya da rastlantılar, bir öznede ortaya çıkar çıkmaz, kendi varlıklarını sürdürmek için olumlu bir eylemde bulunma gereğini duymazlar; ancak, bir dış nedenin olumlu eylemi nedeniyle yıkılıp gitmedikçe kendilerini sürdürmek zorundadırlar. 7. Her şeyin kökenindeyken, Tanrı'nın maddenin içine yerleştirdiği belirli bir devinim niceliğinin yitip gittiğini kabul etmek için, Tanrı'nın tutarsız ve değişken olduğunu varsaymak gerekir. 8. İster ruhsal, ister bedensel olsun, hiçbir töz Tanrı tarafından yok edilemez. 9. Her varlığın özü, Tanrı'nın özgür istencine bağlıdır, örneğin, şeylerin başka bir düzeni içinde istediğini yaratmaya özgürdü, sözgelimi maddenin, aklın, çemberin, vb. özü ve özellikleri şimdikinden bambaşka olabilirdi. 10. Maddenin ya da bedenin özü, şimdiki gerçekleşmiş ve dış yayılımından başka bir şey değildir. 11. Maddenin hiçbir parçası, tözünden de aynı ölçüde bir şeyler yitirmeksizin yayılımından da hiçbir şey yitiremez. 12. Sözcüğün gerçek anlamında, bedenlerin iç içe geçmesi ve hiçbir bedenin bulunmadığı yer bir karşıtlık içerir. 13. Her yerde yerel yayılım canlandırabiliriz gözümüzde; sözgelimi, göklerin ötesinde, madde ya da bedenlerle dolu bir uzay vardır gerçekten de. 14. Kendi içinde ele alındığında, dünyanın yayılımı tanımlanmamıştır. 15. Yalnızca tek bir dünya olabilir. 16. Dünyada bulunan devinim niceliği kesin ve sınırlıdır, hiçbir zaman ne artar ne de azalır. 17. Hiçbir beden, devinerek aynı anda yaklaştığı ve uzaklaştığı bütün her şey olmaksızın devinemez. 18. Bir bedenin devinmesi, Tanrı tarafından peş peşe ayrı ayrı yerlerde bulundurulmaktır. 19. Bedenleri bir tek Tanrı devindirebilir; melekler, akla uygun ruhlar ve bedenler devinimin etkili değil, yalnızca rastlantısal nedenleridir. 20. Yaratılmış olanlar etkili neden olarak hiçbir şey üretemezler, bir tek Tanrı'dır tüm etkileri yaratan, ad illarum praesentiam. 21. Hayvanlar her tür duyu ve bilgiden yoksun kendiliğinden çalışan makinelerdir yalnızca. 22. Akla sahip ruh ile bedenin birliği ise, Tanrı'nın ruhun kimi düşünceleri ya da istemleri uyarınca bedende belirli devinimler yaratılmasını, öte yandan, bedendeki kimi değişikliklere bağlı olarak ruhta kimi algıların uyarılmasını istemiş olmasından başka bir şey değildir. 23. Devinimler ile etkiler arasındaki bu iletişim ruhun ve bedenin kendi doğası gereği değildir; Tanrı'nın özgür istencinin sonucudur. 24. Renk, ışık, sıcak, soğuk, ses ve duyusal denen tüm özellikler, sıcak, soğuk, vb. denilen bedenlerin değil de, aklın kendisinin değişimleri ya da duygulanımlarıdır. 25. Hayvanların karışık bedenleri bile birbirlerinden kendilerini oluşturan atomların ya da madde parçacıklarının büyüklük, biçim, durum, doku, devinimsizlik ya da devinimleri ile ayrılırlar yalnızca. 26. Algılama sırasında, akıl işe karışmaz; katıksız edilgenliğe sahip bir yetidir. 27. Yargı verme ve akıl yürütme anlığın değil istencin edimleridir. 28. Maddede tözsel beden biçimleri yoktur. 29. Saltık rastlantılar yoktur. 30. Descartes'ın dizgesi bir varsayım olarak savunulabilir; bu varsayımın ilke ve postulatları hem kendi aralarında hem de çıkarsamalarıyla uyum içindedir.

celerin, nasıl hemen kendilerini toparlayıp eski güçlerine kavuşabildikleri de kanıtlanmıştı sanki.

Çağcıllarımız Descartes'çılığın skolastisizme öldürücü darbeyi indirdiği kanısındalar; üstelik, Aristoteles'çiliğin şaşırtıcı ölçüde ayak diremesine rağmen bunun gerçek olduğunu ileri sürmekteler. Ne var ki, Aristoteles'çilik taktik önlemler kadar çeşitli kanıt ve öğreti sayesinde de çökertildi. Gördüğümüz gibi, Descartes kendi çağdaşlarıyla olduğu kadar kendinden önceki kuşaklarla da olan bağlarının işte bu yanının son derece iyice bilincindeydi; Beeckman'a yazdığı bir mektupta, şöyle diyordu:

İlk başta, bir kişinin başka bir kişiden öğrenebileceği şeylerin neler olduğunu düşün; bunların çeşitli diller, öyküler, deneyimler ve tıpkı geometricilerinkiler gibi aklımızı teslim alıp kendine inandıran açık ve seçik tanıtlamalar olduğunu göreceksin hemen. Filozofların görüşlerini ve özdeyişlerini yalnızca yineleyip durmak, öğretmek demek değildir hiçbir zaman. Platon bir şey söyler, Aristoteles başka bir şey söyler, Epicuros daha başka bir şey, Telesio, Campanella, Bruno, Basso, Vanini ve de öteki yenilikçiler, tümü de ayrı şeyler söylerler. Peki, ama bütün bu insanlar arasından kim ki bana öğreten, yani bilgeliğe vurgun herhangi birine kim ki öğreten? Herhangi birini ileri sürdüğü nedenler sayesinde ya da en azından elinde tuttuğu yetke sayesinde ilk inandıran kişidir kuşkusuz. (AT I 156)

Yetkeye meydan okur gibi gözüküp ilk dönemde birkaç çarpışma kazanan, ama daha sonraları, kendini saymaca yetkililerle özdeşlemeye çabalarken başka çarpışmalarda yenik düşen Descartes, belki de elinde bulunan nedenlerle başkalarını inandırmayı başarabildiği için, sonunda savaşı kazandı.

Çeviren: Alp Tümertekin

Descartes: Felsefi Bir Devrim Mi?

Jean-Marie Beyssade

Sonunda Descartes geldi. Her ne kadar, o Fransa'da felsefe yapan ilk filozof olmadıysa da, bilginler enternasyonali için Latince, yüksek sınıftan kişiler ve kadınlar için ise Fransızca felsefe yapan ilk düşünürlerden biri oldu. *"Okul'un beğeni ve dilini"* unutturmuş olmasından dolayı, çok geçmeden onun, yirmi yüzyıl öncesine, Yunanistan'ın gerçekleştirmiş olduğu o köklü sorgulamaya bağlanan devrimi yaptığı, idealizmin sarsılmaz son yanıtını getirdiği sanıldı. O, aynı zamanda, elverişsiz, apaçıklık ve açık ve seçik idealara sahip olma gerekliliği gibi, *"yine onun bize öğrettiği kurallar açısından bugün büyük bir kısmı ya yanlış ya da kesinlikten yoksun bulunan felsefesinden çok daha büyük bir değer taşıyan"* yeni bir düşünme tarzı kazandırmıştı. O, böylece, Bossuet ile birlikte imanın dostlarını, ispat edici bir sebebe dayandırmaması ölçüsünde övgüye değer nitelikte olan bir katılımla kaygılandıracaktır; Gassendi ile birlikte, gittikçe fazlalaşan yaklaşıklık ve olasılıkla yetinen tarih ve deneyim dostlarını kızdıracaktı. Bu sonunculara göre, onun yöntemi yerini Locke'un prestijine ve pozitivist olmasa da pozitif yönteme bırakmadan önce, yüz yıl kadar egemen olmuştu. Felsefede çağdaşlığın mitsel kökeni olan bu kartezyen devrim gerçekten varoldu mu? O'nun Saint Thomas, Suarez gibi skolastik selefleri, La Flêche kolejinde tanımış olduğu el kitapları, Okul'un sözcüklerini Fransızcada serbest olarak kullanışına varıncaya kadar, sorunlarıyla ve özellikle temel kavramlarıyla mevcuttular ve kendilerini duyurmaktaydılar. O, her ne kadar teologlara karşı doğal ve yalnızca insana özgü akla dayanarak felsefe yapma hakkını bir meslek

olarak savunursa da., metafizik geleneği ya da katolik rönesansını gizlice yadsımak için değil, ama, yeni, tanrıcı *(théiste)* bir felsefeyi bütün kesinliğiyle yeniden kurarak, tanrısal aşkınlığın o sarp ölçülemezliğini yeniden canlandırarak, dinsizlerin hafifliğine ve doğalcı *(naturaliste)* kolaylıklara karşı Tanrı'nın tarafını tuttu. Öznellik alanını açmış olan Cogito filozofu, bugün aynı derecede, Ortaçağ'ın teolojik düşüncelerinin mirasçısı olarak gözükmektedir.

Peki, o bir filozof muydu? Bizim felsefe konusundaki düşüncemiz diğer disiplinlerden kopup fakirleştikçe, ve onun yapıtlarında, canlılığını koruyan metafizik, geçersizleşmiş fizik ve fizyoloji ile, tümüyle özümsenmiş olan bir matematiği geriye iterek ön plana geçtikçe, Descartes, biz, çağdaş okurları için bir filozof oldu. O, kendi gözünde de yavaş yavaş filozof olmaktaydı: Çünkü felsefe onun dilinde, ne metafizik gibi temel bir öge, ne de en yüksek ve en mükemmel ahlak gibi sonuçta ulaşılacak bir bilgi dalı değil, kendisi çerçevesinde fizik, mekanik, tıp ve hatta matematik gibi dalların bilim olmaya hak kazandığı, bütününde ele alınmış bir bilgi ağacıdır. Oysa Descartes bu felsefi birleştirmeyi, kendi zihinsel tarihinde elde edip, 1644'te, *Felsefenin İlkeleri*'nde sunmadan önce uzun süre istemiştir: Matematik çalışmaları ve en gizli konulara doğru kuşku götürmez bir tarzda hiç durmaksızın ilerleyen evrensel bilim düşüncesi, tıpkı Tanrı'nın yarattığı ezeli-ebedi hakikatler düşüncesi gibi, Descartes'ın bir "felsefe" kurmasından önce yer alır ve kısmen bu felsefenin dışında kalır. İşte bu çok sınırlı anlamda, kartezyen sistem ile sezgileri birbirinden ayırmak doğru olabilir.

Matematik bilimlerin saygınlığı, burada, ifadenin tartışma imkanını yasaklamasından ileri gelmektedir: Bundan sonra onlar bütün bilimlerin ölçüt birliğini sağlayacaktır. *"İkna, yine de bizi kuşkulanmaya itebilecek güçte bazı sebepler mevcut olduğunda söz konusudur; ama, ikna, artık ondan daha güçlüsünün gelip sarsamayacağı denli güçlü bir sebepten kaynaklandığında bilim söz konusu olur."* Matematik bilimlerin getirdiği yenilik, onların konularının varlığına ya da yokluğuna karşı kayıtsız olmalarından kaynaklanmaktadır: İmgelemi yoran biçimlerden arınmış eski geometricilerin analizi ile sayıların tekilliklerinden kendisini kurtarabilmiş olan, çağdaşların cebiri, aritmetik ve geometrik şeylerin birbirine gerçekten çok benzer olmaları nedeniyle değil, onları inceleyen bilimlerin *"aklını iyi yönlendirmek ve bilimlerde hakikati aramak amacıyla"* geliştirilmiş aynı bir yöntemden ibaret olmaları nedeniyle birleşmektedir. Matematiğin verimliliği, onun, varolan şeylerin bilgisini elde etmek için evrensel bir yöntem olarak kullanılma imkanından ileri gelmektedir, çünkü analitik geometri çalışmaları, aynı zamanda, giderek, Okul'da öğretilen diyalektiğin yerini alan yeni bir mantık kuramıdır da: Felsefenin kısımları silojizmin üçlemeli mantığının yerine ikili düzendeki mantık, *"uzun ama çok yalın ve kolay sebepler zinciri"* geçmektedir. Ama , bir filozof olma yolunda olan Descartes'a göre matematik bilimlerin paradoksu, onların felsefi temellerinin yokluğundan kaynaklanmaktaydı: Bir yandan onlar, yöntem olarak, bütün felesefe ağacından önce gelmekte ve ona egemen olmaktalar, duyusal dünyanın, Descartes'ın "Dünya Masalları" adını verdiği ama kendisinden sonra, doğa bilimleri adını taşıyacak olan matematikleştirilmiş kuramlarını oluşturmak üzere, doğrudan bir biçimde cisimler konusundaki gözlemlere uygulanma imkanına sahiptirler, ilk felsefeyi sebepler düzenini izlemeye zorlarlar; ama öte yandan, bir bilim ya da kuşku götürmez bir bilgi olarak onlar metafizik nitelikte bir meşrulaştırmayı gerektirirler, çünkü *"Anlığın kendisinden önce hiçbir şey bilinemez, diğer bütün şeylerin bilgisi ona bağlıdır, yoksa, anlığın bilgisi onlarınkine bağlı değildir"*, çünkü, tanrıtanımaz bir geometricinin *"Hiçbir şeyi kesin ve güvenli bir biçimde bilemeyeceğini göstermek kolaydır"*. Kısacası matematik bilimler, yöntem olarak geçici bir mantık gibidirler, ama onlar tanrısal bir güvenceden sonra kesin olarak bilim haline gelirler.

Descartes'ın 1630'dan beri savunduğu ilk metafizik sav olan, Tanrı'nın ezeli-ebedi hakikatleri yaratmış olduğu düşüncesi, rasyonel zorunluluğu tanrısal aşkınlığa bağımlı kılmaktadır. Matematik hakikatlerin özelliği, kendilerini bütün zihinlere, ezeli adalet yasasında olduğu gibi, zorlamasız bir şekilde, içeriden kabul ettirmeleridir: Bundan hareketle Tanrı'nın varlığını ispatlayan Saint Augustin'le birlikte teologlar bu tür zorunlulukla, yaratılmış şeylerin olumsal nitelikteki varoluşu arasında, Saint Thomas ile birlikte ise, akılsal analizi kolaylaştırmak için, Tanrı'nın, kendi doğasının iç zorunluluğu yoluyla ezeli-ebedi hakikatleri kavrayan anlığı ile şu ya da bu yaratılmış varlığı varoluşa getirmeyi, ve hepsinden önce de dünyayı yaratmayı özgürce seçen istemi arasında bir ayrım gözetme geleneğine sahiptiler. Böylelikle, teolog, ezeli-ebedi ve zorunlu hakikatlerden, onların içinde yer aldıkları sonsuz tinin varlığını çıkarsarken, ispat edilen bir önermenin karşıtının mutlak olarak imkansız olduğu konusunda matematikçinin sahip olduğu duyguda, ona böyle düşünmekle Tanrı gibi düşünmekte olduğu konusunda güvence verilmesi nedeniyle meşrulaştırılıyordu. Descartes'ın ilk metafizik edimi, bizim için söz konusu olan imkansızlıklara Tanrı'nın da boyun eğdiğini söyleyen doktrini dine aykırı ve saçma bularak yadsımak olmuştu. Bu hakikatler var edilmişlerdir ve, eğer onlar Tanrı'dan bağımsız olsalardı, ona kendisini zorla kabul ettiren bir kader gibi olacaklar, bu durumda da Tanrı egemen olmaktan çok uyrukların en önde geleni olacaktı; Tanrı'nın istemi hiçbir anlamda anlığına bağlı değildir; bu ise bizim, kendimizi kararlarının yargıcı kılmak ya da yaratmış olduğu dünyaya, onun bildiği kadar bizim de bildiğimiz mantıksal kurallar ya da ahlaksal amaçlar koyarak, onun akıl yürütmesine nüfuz etmemizi yasaklar. Onun anlığı aynı zamanda istemdir: Tanrı zorunlu olanı zorunlu olduğu için istemez; daha iyisi, zorunlu olanın Tanrı'nın onu sonsuza kadar istediği için zorunluluğun mevcut olduğunu söylemek olacaktır. Bizim anlığımız matematik hakikatleri mutlak olarak zorunlu hakikatler olarak görmektedir, çünkü onlar Tanrı-'nın zorunlu olmasını istediği, ama özgürce istediği yasalar ya da buyruklardır: Onların ezeli-ebedi oluşu ya da değişmezliği Tanrı'nın ezeli-ebedi ve değişmez isteminden kaynaklanır, ama onlar kendilerini onun istemine zorla kabul ettirmezler, hatta Tanrı'nın isteminden, onun özüne bağlı özellikler olarak, ya da güneş ışınları gibi de çıkmazlar.

Bu doktrin Tanrı'nın, tümüyle kendisinin dışında bulunan yaratılmış dünya ile ilişkisini dönüşüme uğratmaktadır: Madem ki bu dünya, içinde, tanrısal öze ve anlaşılamaz sonsuzluğa ait hiçbir şey barındırmamaktadır, o, bizim bilgimizin ötesinde değildir, öyleyse biz onun hakkında, bizi doğanın efendileri ve sahipleri kılacak mükemmel bir bilime sahip olabiliriz. Bu doktrin anlığın istemle ilişkisini Tanrı'ya dönüştürmektedir: Madem ki görmek ve istemek onda aynı ve çok yalın bir işlem halindedir, bu ilişki bizim için kesinlikle kavranılamaz niteliktedir. Mersenne'den bu doktrini, kendi adını vermemek kaydıyla *"her fırsatta yayımlamasını"* isteyen Descartes'ın coşkusu karşılaştığı tepki sonucunda daha ölçülü hale gelecektir: Ama sav hep sürdürülecek, alanı matematik hakikatlerden moral hatta metafizik hakikatlere doğru genişletilecek, tanrısal edimin özgürlüğü, insanda kayıtsızlık adını verdiğimiz, o iyi bilinmeyen kısımlar arasında yaptığımız körükörüne seçimden yöntemli bir biçimde ayırdedilecektir. Öncülleri olmaksızın ortaya çıkan bir sonuç olarak o, felsefi girişimin sonunda, tanrısal sonsuzluğun özel bir yönü gibi görünmeye başlar. Ama, akılsal zorunluluklar bütününü kavranılamaz bir Tanrı'ya göre konumlayarak kartezyanizmin temel bir boyutunu ifade ettiği için bu sav konusunda bir yanlış anlamayı engellemek gerekmektedir. Tanrı *"yine de imkansız kılmak istemiş olduğu"* saçmalıkları aslında *"mümkün kılabilirdi"*; bu düşünceden, bizim için zorunlu olan ezeli-ebedi hakikatlerin, kendinde ya da *"tam tersini yapacak olan"* Tanrı için olumsal oldukları sonucu çıkarılmış-

tı: İşte bu nedenledir ki, Descartes'ı izleyenler bu doktrini saf aklın bilimlerinin mutlak zorunluluğuna feda ettiler ve Descartes'ın yorumcularının çoğu matematik hakikatler gibi özgürce yaratılmış olanlarla, Tanrı'nın bizi yanıltmasının imkansızlığı gibi Tanrı-'nın kendisiyle eş tözden olan ve zorunlu olarak mutlak olan yaratılmamış hakikatleri birbirinden ayırdılar. Oysa, eğer her türlü imkânsızlık bizim, *"birbirine karşıt olan düşünceleri birleştiremeyen kavram ya da düşüncemize"* ilişkin olarak mevcutsa ve eğer ezeli-ebedi hakikatler hiçbir zaman iki sınıfa ayrılmış olarak bulunmamaktaysalar, bunun nedeni, Tanrı tarafından yaratılmış olmalarının onların mutlak zorunluluklarından hiçbir şey eksiltmemesidir: Tanrı'nın ezeli - ebedi ve değişmez istemi dolayısıyla ezeli-ebedi ve değişmez olan bu hakikatler zorunluluklarını Tanrı'nın kayıtsız isteminden elde ederler, çünkü *"Tanrı buyruklarında zorunluluk ve kayıtsızlığı birbirinden ayırmamamız gerekir."* Bizim tanrısal sonsuzluğu kabul etmemiz, akılsal zorunluluk deneyimimize ters düşmek şöyle dursun, onu meşrulaştırır: *"Bizim düşüncemize ters düşen herşey mutlak olarak imkansızdır, ve çelişkiyi içerir."* Bilgiyi birleştirme ve görüşleri akıl düzeyinde düzenleme tutkusunun, terimin tam anlamıyla, yani antik ve bütüncül *(totalitaire)* anlamıyla bir felsefe sisteminin kuruluşuyla gerçekleşmesi için yirmibeş yıl gerekti. 1619'da Almanya'da bir odada, yirmiüç yaşında bir asker olarak, Descartes bilginin birleştirilmesi düşünü kurarken, kuşku götürmez akılsal apaçıklığı benimsemeyi birinci kural olarak kabul etmekte, felsefi gerçeksilikleri *(vraisemblance)* kesinlikten uzak oluşunun karşısına *"birkaç ispat, yani apaçık ve kesin birkaç sebep bulabilmiş olan yegâne kişiler olan matematikçileri"* koymaktaydı, 1644'te Hollanda'ya çekildiğinde filozof, insanın sahip olduğu, ilk nedenler ya da ilkelerden çıkarsanan bilgiler sistemini serimlemekteydi: Önce metafizik ya da ilk felsefe, ağacın kökleri, sonra ikinci felsefe, *"bu incelemeye başladığım zaman düşünmüş olduğum gibi, biri hayvanların ve bitkilerin doğasına, diğeri ise insanın doğasına ilişkin olan"* iki türetilmiş bilim değilse bile, hiç olmazsa, bu felsefenin gövdesini oluşturan fizik. Hazırlayıcı çalışma, matematik bilimler, var olan hiçbir şeyle ilgilenmeyen apayrı bilimler olarak, felsefi sistemde yer almamaktaydı; buna karşılık uzun süredir *"metafizik hakikatleri nasıl, geometirinin ispatlarından daha açık bir tarzda ispatlayabileceğimizi bulmuş olduğunu"* düşünmekte olan yazar, bundan temel, fizik hakikatleri çıkarsama girişimindeydi. O zamana kadar, Descartes, ikisine de beraber çalışmakla birlikte, metafizik ve fiziği ayrı ayrı serimlemişti. 1641'de yayınlanan *Metafizik Düşünceler*, ve belki de, 1629 tarihli kayıp elyazmaları, kuşkusuz, maddesel şeylerin yayılıma, figürlere ve hareketlere indirgenmesi bakımından *"benim fiziğimin bütün temellerini"* içinde barındırmaktaydı: Bu fizik sonuçlar, Tanrı'nın varoluşu ve ruhun tinselliğinin arkasında gizli olarak bulunmaktaydılar. Buna karşılık, 1633'te bitmiş olan elyazmaları, *Dünya,İnsan, ve Yöntem Üzerine Söylem*'e 1637'de eklenen *Denemeler*, ilkelerinin ilk metafizik hakikatlerden çıkarılmamış olması nedeniyle, deneyimle uyuşmalarına rağmen, *"varsayımlar"* üzerine dayanmaktaydı: Doğal düzen nedenlerden eserlere doğru gider, ve *"bu düzenin bilgisi, insanların maddesel şeyler konusunda sahip olabileceği en mükemmel ve en yüksek bilimin temeli ve anahtarıdır... Bu bilgi olmazsa, bizim onları a posteriori olarak ve eserleri yoluyla tahmin etmemiz gerekir."* Descartes kendi gözünde, bugün bize geçersiz görünen fiziğine yalnızca moral bir kesinlik değil, ama mutlak ya da metafizik bir kesinlik sağlayabildiği gün bir filozof haline geldi.

Kuşkunun Berisinde: Moral, Din, Yöntem

Kartezyen felsefenin kuşku götürmez nitelikteki bütün görüşlerinden önce gelen ilk adımı, mevcut görüşlere yöntemli olarak karşı çıkmak olmuştur. Hiperbolik kuşku-

nun gücü, kendisine giriş teşkil etmek durumunda olduğu bilimsel yapının yıkılışına, tam da evrenselliği ve köktenliği ölçüsünde karşı koyabilecektir. Ama yöntemli olması nedeniyle, elde bulunan bütün yanıtları geçici olarak sarsan kuşku, bir sorular ve içerdiği kavramlar bütününü, kendilerine bağlı olarak başka yolların mümkün olacağı ve izleneceği önvarsayımlar ve yapılmış seçimler olarak korur. Moral, din, yöntem kurulacak felsefeyi önceden çizerek ve yerini sınırlayarak kuşkunun içerisinde yer alırlar.

Kuşku, bilimlerde spekülatif yolla hakikatın aranışı ile hayatın yönlendirilmesi arasına bir sınır çizer. Saf anlığın çalışmalarıyla ancak, kısa ve kesintili sarsıntılarla ve yılda birkaç saat uğraşma yeterliliğinde olan, bir önermeyi doğru olarak kabul etmeden önce apaçıklığın o üzerine gölge düşmemiş ışığını ne kadar gerekiyorsa o kadar bekleme durumunda olan bir zihnin sabrını, mutluluğunu şimdiden temin etmeye kararlı ve edimlerin acil oluşuna mahkum insanın kararlılığı karşı çıkmaktadır. En yüksek ve en mükemmel moral, kesin ispatların sırasına göre, bir metafiziğin, bir fiziğin hatta bir mekanik ve bir tıbbın tamamlanmasına bağlı olacaktır: Ancak o zaman eylem aklın ışığında, şaşmaz bir biçimde belirlenmiş olacaktır. Ama bunun olmasını beklerken, eyleme zorunluluğu ve doğal olan mutluluk iradesi, bilgi yoluyla güvenliğin yerine risklere rağmen güvenliliği geçirerek geçici bazı kuralların ortaya çıkmasına yol açar. En doğru yasa ve gelenekler bilinemediği için, içinde yaşadığımız toplumdaki en ılımlı uygulamayı izlemek gerekecektir. Hakiki iyi yanılgı götürmez bir biçimde benimsenemediği için, vicdan azabı ve pişmanlıklardan, bazen hiç de karşıtından daha yüksek bir olabilirliğe sahip olmayan bir tarafa kararlı bir biçimde bağlanarak kurtulmak gerekecektir. Bazen evrene, hatta hayvansal mekanizmelerin tutkusal çalkantısı içindeki kendi bedenine bile hakim olmaktan yoksun olarak, başa gelenleri bir kader, ulaşamadığımızı ise erişilemez olarak değerlendirerek istekleri sınırlandırmak gerekecektir. Böylelikle, bilimsel bilgiden bağımsız bir alan, felsefe ağacına yabancı olan ve onun dışında yer alan kuramsal bir etiğin gelecekteki konusu, *"uzun bir çalışmanın ve herşeyi bu vasıtayla yeniden gözden geçirmeye kendini alıştırmak için sık sık yinelenen bir düşünmenin"* konusu ortaya çıkmaktadır.

Felsefenin kuruluşundan önce gelen bu geçici ahlak hiperbolik kuşkuyu bilgi düzlemiyle sınırlandırmaktadır: *"Bugün güvensizlik duyguma fazla önem veremem, çünkü şimdi söz konusu olan eylemek değil, yalnızca düşünmek ve bilmektir."* Ama eğer *"önceki üç maksim yalnızca benim bilgi edinmeye devam etme tasarım üzerine temelleniyorsa"* o zaman bu moral, kendi alanında geçici, ve bu bilgileniş bir kere son bulup hayatı yönlendirme konusundaki bütün hakikatler bir kez bilindikten sonra, elde edilmiş olan bu kalıcı ve mükemmel moral karşısında yok olmaya adanmış değil midir? Gerçekten de, felsefi yapı kuruldukça ve Tanrı'nın varlığı ya da ruh ile bedenin ayrılığı gibi hakikatler doğrulandıkça, bilimin kesin bilgileri insanın yapması gereken seçimler karşısındaki durumunu dönüştürmektedir; ama yapı tamamlandığında, ruh ve bedenin birliğindeki yok edilemez karanlığı ve hayatın sayısız özelliklerinin bizim sonlu zihnimiz için tüketilemez karakterde oluşunu kabul ederek filozof, *"en zorunlu şeyler konusunda ortalama bir bilgiyle yetinerek"*, *"hayatın her türlü rastlantılarında seçmemiz gereken bütün iyilikleri tanımamıza yarayacak sonsuz bilimi"* aramaktan vazgeçer. İnsan için imkânsız olan mükemmel bir bilim ile bilgisizlik ya da büsbütün kayıtsızlık arasında yer alan gerçeksi olan *(vraisemblable)*, genel, sık rastlanan ve olabilir olması bakımından kendi açıklığına kavuşur: Edinilmekte olan bilgi, bütün riskleri ortadan kaldırmasa da, terazinin kefelerinin dengesini bozar, ve elde edilen bilgi göze alınacak tehlikeleri kesin bir biçimde sınırlar. Başa gelenlerin rastlantısal dünyasıyla bilimlerin ve tekniklerin hakim olduğu doğa arasın-

da, mekanizması gittikçe daha iyi tanınan, kutsal İnayet tarafından şaşmaz bir biçimde düzenlenmiş bir evren kendini gösterir. Bu durumda fizik, matematik ve tıp konularındaki bilgimizin ilerlemesiyle birlikte gücümüz arttıkça meşru hazlar daha bilgece bir morale yeniden katılabilir ve doyurulacak hazların ölçüsü değişir; vicdan azabı ve pişmanlıktan, herhangi bir kararda diretmeyle değil, kötü de olsa akla daha gerçeksi gelen bir tarafa bağlanma yoluyla kurtulunur; insan yasalarının keyfiliğinin ötesinde, olayların gelişim tarzı, kaderin kavranılamazlığının bir belirtisi olarak değil de, iyi bir Tanrı'nın her ne kadar anlaşılamaz nitelikteyse de hayranlık uyandırıcı olan bir kararı olarak yorumlanır. Böylece filozof kuşku sürecinde geçici olarak gözüken bir moralle yetinir: O, *"yalnızca melankoliklerin ve bedenden tümüyle kopmuş tinlerin"* en yüksek erdem uğruna vazgeçebileceği tutkuların tatlılığını tutkusuzca kabul eder, ispatlı ya da *a priori* bilim yoluyla, *"yani insan bileşiğinin doğa olarak bozulabilir nitelikte olması ve tinin bozulamaz ve ölümsüz olmasından"* hareketle, hayatın yönlendirilmesi konusunda her bilimin sınırları olduğunu kabul eder. Başından beri felsefi araştırmanın ruhunu oluşturmuş olan aklın özgürce kullanılışının aynı zamanda, gönül yüceliği adı altında, insanın en mükemmel erdemi olduğunun ve eğer kullanılırsa insanın en büyük mutluluğunun koşulunu teşkil edeceğinin daha açık bir bilincine kavuşur. O halde felsefe geçmişe dönerek *(rétrospectivement)*, kendi egemen otoritesiyle, kuşkunun berisinde durarak, kendisinin yerini önceden ve dışarıdan sınırlamış olan morali meşrulaştırır.

Din, felsefi girişime göre daha karmaşık bir rol oynamaktadır. Bir yandan dadıdan öğrenilen ve kral tarafından onaylanan görüşler ve görenekler bütünü olarak din rasyonel inceleme konusudur, eğer hayatın yönlendirilişinde geçici ahlak *"Tanrı'nın bana çocukluğumdan beri içinde eğitilmiş olmayı bahşettiği dini sürekli olarak alıkoymaya"* çağırırsa, söz konusu olan onun doğruluğuna inanmak değil, onu pratikte izlemektir, çünkü *"iman hakikatleri konusunda bile onlara inanmaya karar vermeden önce onların Tanrı tarafından vahyedildiğine bizi ikna edecek bazı kanıtları farketmemiz gerekir."* Bu bakımdan doğru ve yanlış dinler arasında bir fark yoktur. Ama din aynı zamanda Tanrı'nın bize vahyetme lütfunda bulunduğu hakikatler bütünüdür, bu hakikatler bizim zihnimizin sıradan gücünün üstündedirler, ve *"bazı akıl kıvılcımları onlara karşıt bir şeyi telkin eder görünseler"* bile, onlar bizim akıl yürütmemize tercih edilmelidirler: Bu bakımdan gerçek din, ve yalnızca o, artık, geçici moralin birinci maksiminin kendisine uyulmasını buyurduğu göreneklerin özel bir durumu değildir; o, tıpkı bu moral bütünlük kadar, *"kendilerinden serbestçe kopabileceğim"* diğer görüşlerden ayrı bir yere sahiptir. Benim en güvendiğim şey olarak o, hiperbolik kuşkudan kurtulur: Felsefe bir kez kurulduktan sonra, doğal ışık ya da doğa-üstü vahiy şeklindeki kaynaklarında birbirinden bağımsız, değişmez bir bilimin kuruluşu ya da ebedi kurtuluşun kazanılması şeklindeki amaçlarında birbirinden farklı, herkesin aklı ya da Kilisenin otoritesi olmak üzere en yüksek yargılama mekanizmalarında birbirine karşıt iki kesin hakikatler sistemi karşı karşıya gelir. Bununla beraber, sistemlerden her biri diğerinin varoluşunu ve bağımsızlığını meşru kılacak şeyi kendinde bulundurmaktadır. Filozofun aklını özgür bir biçimde kullanmasına izin verecek teolojik sebepler mevcuttur; ve felsefe tanrısallığın kavranılamazlığını ve rasyonel zorunlulukları aştığını kabul ederek, vahiye dayanan bir teolojinin, saçma olmadığı halde sıradan bir akıl için ispat edilemez olan dogmalarını önereceği bir alanı belirler. Bu karşılıklı kabulden hakikatin aranışının ve kurtuluş pratiğinin ortak sınırı doğmaktadır: bunlar iman hakikatleridir. Filozof *"yargı ve sansürlerine her zaman gönüllü olarak katlanacağım iyi ve ortodoks teologların kararlarını"* kabul etmelidir; büyümeden önce çocuk olan ve *Kutsal Yazılar*'ın yorumlayıcısı olduğu kadar kolejlerin öğrencisi de olmuş

olan teolog, önyargılarını doğa-üstü esinden, Tanrı sözünü ise kendi içinde anlaşıldığı felsefi dilden ayırdetmek zorundadır, çünkü Josué'nin mucizesinde astronomik bir gözlem aramak, "Eucharistie " sırrında tözsel formlar yararına bir kanıt aramak yersiz ve gülünç olurdu. Doğrudan ya da doğa-üstü, düşünülmüş ya da doğal, iki ışık arasında hiçbir çatışma kalıcı olamaz: *"Kilisenin yanılmazlığına kesin bir şekilde inanarak, düşüncelerimden de hiç kuşku duymayarak ben, bir hakikatin diğeriyle çelişmesinden korkamam."* Tarihçi yalnızca şu noktayı belirtmelidir ki, her ne kadar Descartes *"İnanmamız istenen şeylerin Tanrı tarafından vahyedildiğine ve onun yalancı olmasının ve bizi yanıltmasının imkansız olduğuna, Tanrı'nın doğa-üstü bir tarzda bizi aydınlattığı belli bir iç ışık yoluyla kesin olarak inandığımızı ve İnayetin ışığı nedeniyle, bunun diğer doğal ışıklardan daha güvenli, ve hatta çoğu kez daha apaçık olduğunu"* kararlı bir biçimde ifade ediyorsa, ve hatta, her ne kadar bu ışığın, Tanrı'nın bazı olağanüstü yardımları sayesinde imanın sırlarını esinli birkaç büyük teolog için apaçık kılabileceğini düşünüyorsa da, asla katolik imanı benimsemesi konusunda sebep ileri sürmez. Her ne kadar Descartes, felsefenin sonuçlarını dininin hakikatlerine uydurmaya çalışırsa da, iman ediminin tamamlanmış olduğunu önceden varsayar, ve onun, ışığın lütfuna bağladığı açıklığını *(clarté)* ve apaçıklığını *(évidence)* sınama konusu yapmaz. O *"hıristiyan bir filozof"* olmaktan öte, hıristiyan ve filozoftur.

Moral ve din bir felsefenin alanını dışarıdan sınırlar, ve her ne kadar bir kez kuşku ortadan kalkınca karşılaşacaksa da, onun ulaşamayacağı bir yerde bulunurlar. Yöntem ise tersine, felsefenin yapımını içeriden, ve kuşkunun yönlendirilişine varıncaya dek belirler. Cebir üzerine düşüncelerden hareketle ortaya konulan, her türlü metafizik araştırmadan önce, düzen ve ölçü taşıyan bütün nesnelere uygulanmak için düşünülmüş olan bu yöntem, Descartes'ın kuşkusuz 1629'dan önce kaleme aldığı ve ölümüne kadar basılmamış olarak kalan elyazmasının başlığından anlaşılacağı üzere *"aklın yönlendirilmesi için kurallar"*dan oluşur. Her zihin, doğası gereği ve her türlü yöntemden önce, akıl ya da sağduyu adını vereceğimiz iyi yargılama, yani doğruyu yanlıştan ayırdetme gücüne sahiptir. İki temel entelektüel işlem, sezgi ve dedüksiyon bu doğal gücü açığa vurmaktadır. Yalın bir durum olan sezgi zihnin görmesi *(vision)* gibidir: Eğer onun nesnesi dikkatli bir zihinde bulunmaktaysa, içinde kendisini sunduğu ide açık bir ide olur; eğer zihin bir şey görüp görmediğine karar verme yeterliliğinde değilse karanlık bir ideye sahip olur. Yalın hareket olarak dedüksiyon bir nesneden diğerine geçen zihnin bakışı gibidir: Kuşku götürmez olmakla birlikte, her zaman iki terimin bileşimini içerdiği için o, yalın bir doğaya sahip olan sezgiden daha az kesindir. Yöntem zihni bu iki işleme doğru yöneltecek yolları bulmaktan ibarettir, *"ama, zihin bu işlemlerin kendilerinin nasıl yapılmaları gerektiğini öğretecek kadar ileri gidemez. Çünkü onlar diğer işlemler arasında en yalın olanları, en başta gelenleridir. O kadar ki, eğer zihin daha önceden onları kullanacak durumda olmasaydı, yöntemin kurallarından hiçbirini, ne kadar kolay olursa olsun anlayamazdı."* Yöntem gereksinmesi bir sorun ya da bir güçlük, yani bileşik bir doğa mevcut olduğu yerde başlar. Zihnin karmaşık bir doğada birbiriyle bağlı olan ideler bütününü sezgi yoluyla görmesine, ve bu konuda seçik bir ideye, yani *"ancak gerektiği gibi ele alana kendisini açık olarak gösterecek olanı içinde barındıracak kadar kesin ve diğerlerinden ayrı bir ideye"* sahip olmasına da rastlanılabilir: Ama çoğu kez, yalın tek bir doğanın başlangıçtaki sezgisinden hareketle elde edilen fazla uzun bir dedüksiyonlar zincirini ya da bir sayımı, yani çok sayıda ve dağınık önermeden hareketle elde edilen bir işlemi oluşturan ögeler bütününü aynı anda ve açıkça göremediği için zihin bu konuda yalnızca karanlık bir ideye sahip olur. Kartezyen yöntem zihni, geleneksel mantığın yaptığı gibi dikkat etme görevinden kurtarmaz, onu, söz konusu güçlük konusunda bir düzeni açığa çıkarma yoluyla temel

işlemlere dikkat çeker: Tıpkı cebircinin sanatının üst dereceden denklemleri daha kolay denklemler haline sokması gibi, yöntemin başlıca sırrı da, zihni, o konuda sahip olduğu daha yalın ve bilinmesi daha kolay olanlara analiz yoluyla yükseltmek, ya da en uzak veya en gizli olanları sentez ya da bileşim yoluyla elde etmek amacıyla, konuları, biri diğerine eklenebilecek diziler haline getirmektir. Böylece matematik bilimlerin çalışmaları ve ondan ayrılmayan yöntemin öğrenilmesi bütün felsefeden önce gelmektedir: Biz *"Aynı anda hem bir terimi sezen hem de diğerlerine doğru ilerleyen düşüncenin bu sürekli hareketi"*ne kendimizi alıştırmakla, elde edilen sonuçların kesinliği konusunda hafızanın payını azaltarak, zihnimizin gücünü arttırmaktayız; ve, her ne kadar, mesela bir bilim kendi özgül yalın ögelerini, daha önce gelen daha yalın başka hiçbir bilimden çıkarsayamadan işin içine sokmak istediğinde bazı süreksizlikler, ve hatta, *"Bazı şeylerin belli bir bağlamda diğerlerinden daha mutlak, ama başka türlü ele alındığında daha görece olmaları"* nedeniyle bazı yön değiştirmeler söz konusu olsa bile, giderek bilgiler birbirlerine, yalınlaşan ve kolaylaşan sebeplere takılmış, gittikçe uzayan zincirler halinde bağlanırlar. Felsefe yalnızca yönteme uygun bir bilim değildir: O kendisine, yöntem tarafından, diğer bilimlere ilkelerini sağlamak, son çözümlemede en yalın ve en mutlak olanı belirlemek görevi verilen bilimdir. Bir ilk felsefe ya da metafizik gerekliliği yöntemin bir sonucudur; onun gerçekleşmesi bu yöntemin meşru bir biçimde uygulanabilir olmasının koşulu olacaktır: Çünkü kuşku yöntemli olarak uygulanırsa yönteme de saldırmak durumunda olacaktır.

Metafizik Yol

İlk felsefe ya da metafizik üç dönemli bir tarihtir; kuşku duyuyorum; düşünüyorum, o halde varım; Tanrı vardır. Eğer bilimsel kesinliğe ulaşmak istiyorsa, her zihnin hayatında bir kez yaşaması gereken bu tarih, kesin bir ölçüsü bulunan yasalı bir süreyi kapsar: Bu dönemden, kuşkuyu sınırlarına ilerletmeden fazla çabuk geçen, ilk kesin bilgiyi aydınlığına ulaştıramayacak, onu yazarın kendisinden daha fazla derinleştiren ise, zihni fizikten ve duyusal şeylerden fazla uzaklaştırarak kendisini bu temel inceleme konusunda beceriksiz hale sokacaktır. Eğer kaybolan 1629 elyazmasını bir kenara bırakırsak, Descartes kuşkuya karşı verilen bu metafizik savaşı üç kez anlatmıştır: Kuşkunun gerçekten tehlikeli olması durumunda bir kısmı rahatsız olabilecek ve geçitten geçmeyecek olan geniş halk kitlesinin kullanması için herkesin anlayacağı dilde yazılmış olan *Yöntem Üzerine Söylem*'de yer alan, bu anlatılardan biri septiklerin kanıtlarını ve caymalarını bütün gücüyle vermek açısından fazla kısadır; diğeri ise daha güçlü ve zeki zihinler için altı *Metafizik Düşünce (ler)* gününde geliştirilen, fizikçilerden çok teologların tartışmasına sunulan anlatıdır; ikinci felsefe ya da ilk felsefe tarafından temellendirilmiş olan fiziğe tam olarak uydurulmuş olan sonuncu anlatı da *Felsefenin İlkeleri*'nin birinci bölümünü oluşturur. Bu üç anlatının karşılaştırılması kartezyen metafiziğin birliğini oluşturan "sebepler sırasını" yeniden bulmayı mümkün kılacaktır.

Kuşku, felsefenin kendi sınırları olan önceden belirlenmiş sınırlar çerçevesinde köklü ve hiperboliktir: Köklü olduğu için o, araçsız olarak verilmiş özellikler kaynağından, *"Hakiki ve varolan daha yalın ve daha evrensel şeyleri"* bize tanıttığı için daha yalın ve daha mutlak bir başka kaynağa, yani duyulardan anlığa yükselerek, doğrudan doğruya sanılara değil, onlardan önce bilgilerin kökenine saldırır. Hiperbolik ya da aşırı olması nedeniyle kuşku, alışılmış olduğu üzere ve doğal olarak inancımızı yöneten sanılara karşı, yanlışlıklarını ispatlamaksızın kesinliklerini tümüyle sarsan kanıtlar göstermekle başlar, ama gerçeksi olandan yanlıştan olduğu kadar kuşkulanmanın akla uygun olacağını düşünerek filozof, bu tuhaf önyargı altedilemez apaçıklıkların ortaya

çıkarılmasına izin verdiği zaman, en kötü olan emin olanmış gibi davranarak kendisini bile kandırmaktan çekinmeyerek, sonunda, mutlak olarak kuşku götürmez olmayan herşeyi tümüyle bir yana atar. Böylece, septiklerin yeni bir tasarı çerçevesinde ele alınan geleneksel kanıtları, çeşitli direnme derecelerinin açığa çıkarılmasına ve farklı dereceden mutlakların basamaklı olarak alt alta dizilmesine izin verir.

Yalnızca algı yanılmaları tarafından uyarıldığında kısmi olan duyusal şeyler konusundaki kuşku, algılanan nesnenin varoluşunun kendisini hedef aldığında bütünlüğüne kavuşur: Başkaları üzerindeki etkisini gördüğümüz şekliyle delilik ve, özellikle, her gece yaşadığımız rüya, her günkü dünya ve onun en alışılmış özelliklerine gölge düşürür. *"Zihnime çıkagelen şeylerin hiçbiri rüyalarımın yanılsamalarından daha doğru değilmiş gibi davranmaya karar verdim."* Duyu nesnelerine bağlı olan insan için o denli kaygı verici olan bu kurgu, daha sonra göreceğimiz üzere, kaynağını bir başka bilgi yetisinde bulan bazı sanıları yenmeye yeterli değildir. *"Şimdi uyuduğumuzu varsayalım"*, aritmetiğin, geometrinin ve diğer matematik bilimlerin incelediği yalın doğalar apaçıklıklarının bozulmayan parlaklığında birbirlerinden koparlar: Artık söz konusu olan tek tek şeyler değil, *"doğada mevcut olup olmadıkları konusunda kendimizi fazla sıkıntıya sokmadığımız"*, kesin ve kuşku götürmez bir şeyleri içlerinde bulunduran çok yalın ve çok genel özlerdir. Bileşik şeyler düzeyinde duyusal gerçeklikler imgelemin fantezileriyle karışabilirler: Anlığın tanıdığı yalın şeyler bundan etkilenmez.

Kuşku, kendisinin ruhunu teşkil etmiş olan yöntemli düşünceye doğru dönerek matematik bilimlere saldırdığı zaman metafizik haline gelir: Düşünsel olanın duyusal olan üzerindeki sakin ve geleneksel üstünlüğünün yerine, anlığın kendi üzerine duyduğu ve her zaman kavranılamaz olan ve şu an için henüz bilinmeyen kökeni üzerine düşündükçe büyüyen kaygısı geçer. Madem ki varlığıma nasıl geldiğimi bilmemekteyim, bütün tahminler mümkün ve hepsi de kaygı vericidir. Eğer dinsel kökenli eski bir görüşün bildirdiği gibi mutlak güçte bir Tanrı tarafından yaratıldıysam, o benim her zaman, hatta matematik yaparken bile yanılmamı sağlayacak güce sahiptir; eğer benim yaratıcım daha az güçlü ise, onun beni yanıltma gücünde olmayışıyla avunmam da boşuna olacaktır: Onu ne kadar az güçlü olarak tasarlayıp, kader, tesadüf, doğal belirlemeler zincirine ne kadar fazla yer ayırırsam, onun eseri de o kadar az mükemmel olacak ve hakikati bulma yeterliliğinden yoksun bulunacaktır. Her iki durumda da biz *"sürekli olarak kandırılamayacak kadar mükemmel olmadığımıza inanmamız"* için bir nedene sahibiz. Böylece matematik ispatların görünüşteki yalınlığının ardındaki gizli karmaşıklık açığa çıkarılmaktadır: Dedüksiyon ve sezgi gibi zihnin doğal işlemleri doğal bir ışığa, kendisini nedeni henüz bilinmeyen bir eser olarak kavrayan bir zihnin doğasına güvenmeyi önceden gerektirmektedir.

Bir kurgu kuşkuyu tamamlar: Güçlü olduğu kadar kurnaz ve kandırıcı bir kötü ruh kurgusu, zamanın aşındırıcılığına ve eski görüşlerin ansızın geri gelmesi imkanına karşı, kuşku kararını desteklemek amacıyla imgelem tarafından üretilmiş olan ve şimdi çok güçlü ve olgunlaşmış bulunan kanıtlar tarafından meşru kılınan bir korkuluk kurgusu. Bir anlamda o, metafizik imkanların en kötüsünü, bizi yaratmış olanın mutlak güçte oması ve bizi kandırmaktan zevk alması imkânını şekillendirmektedir: O, rasyonel zorunlulukları aşan kartezyen Tanrı'nın korkunç ama yine de benzer bir karikatürü gibidir. Bununla birlikte onun gücü duyusal şeyler üzerinde, özellikle de, kendim olarak kabul etmekte ısrar ettiğim, bu, ellerden ve gözlerden, et ve kandan oluşmuş beden üzerinde etkili olmaktadır: O, özellikle, *"okuyucuların zihninin entelektüel ve cisimsel şeyleri birbirinden ayırdetmeye hazırlanmasına"* yarar. Gerçekten de o, zihnin yanıltıcı bir

güvenle uyuşmasını engelleyerek onun özgür yargılama gücünü, önce kuşku duyma ve yadsıma özgürlüğünü, ama daha sonra kötü ruhun mutlak gücünü sınırlandıracak ve kuşkuya son verecek olan o mükemmel apaçıklığı bekleyişini uyanık tutmaktadır. Hiperbolik kuşkunun yalınlık ve mutlaklık idelerini bulanıklaştırdığı bu anda, zihinsel özgürlük, biraz da Tanrı'nın ezeli-ebedi hakikatleri onların zorunluluğunu aşarak temellendirmesi gibi, yöntemi, yadsımaksızın aşar.

"Düşünüyorum, o halde varım." Düşüncelerini düzenli olarak yönlendiren bir kimseye kendini gösteren ilk kesin hakikat düşünen öznenin varoluşuna, yani bireysel bir şeye ilişkin olmaktadır. Kuşkusuz söz konusu olan duyuların tanıttığı özelliklere benzer maddesel bir şey değildir: Ben hâlâ bir bedenim olduğumdan kuşku duymakta ve onun bir hayal olduğunu düşünmekteyim. Ama, *"Ben varım, varolmaktayım; bu kuşku götürmez bir şeydir: Ama ne kadar zaman için"* demekte olan bir varlık, yalın ve genel bir öz, ya da mümkün bütün düşüncelerin zaman-dışı ve biricik öznesi de değildir. Farklı düşünceleri üzerinde düşündüğü zaman kendisini aynı olarak kavrayan birey, düşüncede yeni türden yalın bir ögeyi keşfetmektedir: Descartes, anlığın idesi kadar, bilinçli olan herşeyi, iradeyi, imgelemi, eğer gözün, beynin bir değişimi değil de görme düşüncesi söz konusuysa, hatta duyumun kendisini düşünce olarak tasarlayarak, kendi zamanında latinizm olarak görülen "bilinç" sözcüğünü fransız diline soktu. Her düşüncesi ide tarafından, yani bilincin erişmek imkanı tarafından eşlik edilmesi nedeniyle kuşku götürmez olan düşünen şey karşısında, onun varoluşu hiperbolik kuşkuya karşı koyacak tek görüşü sağlıyormuşcasına, bütün kuşku gerekçeleri yıkılır; ya da daha iyisi, bu gerekçeler doğrulayıcı gerekçeler haline dönüşür, çünkü *Cogito*'nun gücü kuşkudan fışkırmasındandır. *"İşi gücü hep beni kandırmak olan çok güçlü ve çok kurnaz, ne olduğu pek belli olmayan bir hileci var. Eğer o beni kandırıyorsa benim varolduğum kuşkusuzdur; ve o beni istediği kadar kandırsın, ben bir şey olduğumu düşündüğüm sürece, o, benim bir hiç olmamı sağlayamayacaktır."*

Ama modern idealizme bağlanmanın belirtisi olacak olan özneye dönüş, Descartes'a göre, onu açıkça izleyecek olanların, kendilerine eskimiş bir anlayışın kalıntısı olarak görünen noktaları ayıklayarak arındırmak isyecekleri en son ve tartışılmaz hakikat değildir. O, vadettiği ama ilk bölümünü oluşturmadığı bilimi kuşku götürmez kılan kanıtlar zincirinin içindeki yerini almalıdır. *"Diyebiliriz ki, eğer Tanrı'yı bilmezsek, başka hiçbir şey hakkında da kesin bir bilgiye sahip olamayız."*

Bu basamaklı bağımlılık öznenin düşünen şey ya da ruh, bedenden ayrı tinsel töz olarak yorumlanışında açık olarak görülmektedir: Kant bu geçişte "tözselliğin paralojizmini", Husserl ise "transandantal realizmin felsefi ters anlamını" görerek ifşa edecektir. Oysa, önceleri biraz fazla hızlı olarak bilmekten varlığa geçmiş olan Descartes, kuşkuyu derinleştirdikçe, böyle bir geçişin taşıdığı güçlüğün farkına varacaktır: Hiçbir cismin varolmadığını varsaydığım bir anda kendimin varolduğundan emin oluşumdan, varolmam için bir bedene gereksinmem olmadığı sonucunu çıkarmam, çünkü henüz onu tanımasam da benim bedenim, gerçekte, benim bilgim dışında, düşüncelerimin gerçek kaynağı olabilir. Konusunu iyice belirleyerek, birinci önermeye tam anlamını vermek için cisimleri saf yayılıma, figür ve hareketlere indirgemek ve seçik idelerinde hiçbir düşünce izi bırakmamak amacıyla onların sıkı bir biçimde analizlerini yapmak olacaktır: O halde ne olursa olsun, yayılım değil de düşünen özne konusunda sahip olduğum idenin, bütün cisimler yok olsa da varolmaya devam edebilecek bir varlığa karşılık olduğunu tanrısal doğrulukla temellendirmem mutlak olarak vazgeçilmezdir.

Benim özümü kesin olarak tanımam ve *"özü düşünmeden başka bir şey olmayan bir töz"* olduğumu bilmem için Tanrı'ya gereksinme vardır.

Ama, o olmadan varoluşumdan bile emin olabilir miydim? Töz kendisini, ancak, onu açığa vuran eylemleri ya da tarzları *(mode)* yoluyla bilebilir, ve varolduğum konusundaki bilginin kesinliği sürekli ve yanılmaz düşünme deneyiminden elde edilir. Düşüncemden varoluşuma geçişi bir bakışta kavrayabildiğim halde, ve söz konusu olan, zihnin gördüğü, duyduğu ve yaptığı sezgisel bir hakikat olduğu halde, bu hakikat, iki terim arasında, dedüksiyon ve hatta belki de sonuç çıkarma olarak adlandırabileceğimiz bir bağı içermektedir. Doğal olarak, düşünmek için varolmak gerektiği genel ilkesi benim özel durumuma uygulanmadan önce açık bir biçimde kabul edilmiş değildir, ve onu, ispat edici bir tasımın büyük terimi haline getirmek metafizik yolun keyfi bir biçimde yeniden kurulması anlamına gelecektir: bununla birlikte, *"Bu, düşünüyorum, o halde varım önermesinin, düşüncelerini düzenli olarak yönlendiren biri için ilk ve en kesin önerme olduğunu söylediğim zaman, ben bununla, daha önce düşünce, kesinlik ve varoluşun ne demek olduğunu bilmenin, ve düşünmek için varolmak gerektiğini ve bunun gibi şeyleri yadsımadım."* Bütün bu ögeler, ilk kavramlar ve evrensel maksimler, ilk önermeden beri, onların apaçıklığını bildiren doğal ışığa duyulan güven tarafından desteklenerek, üstü örtülü bir biçimde burada bulunmaktadırlar. Her ne kadar, özgür düşünce, kötü ruha karşı verdiği savaşta, duyular dünyasını ona terkederek, kendi durumunu düşüncelerinin ülkesinde sağlamlaştırabilmekteyse de, bilim alanında ve yöntemli olarak kesinliğini, ancak, Tanrı'nın varoluşunu ve doğruculuğunu ispatlamakla tesis edebilir.

Tanrı vardır: Bu ikinci hakikat ispatlandığı zaman bilim başlayabilir; o şimdiden başlamaktadır. Ama, Tanrı'ya götüren yol ilk sezginin kolaylığıyla sıradan olma havasına sahip değildir: O yavaş ve güçtür, ve madem ki biz kanıtların bilgince zincirlenişini unutma ve sonucun zorunluluğunu gözden kaçırma eğilimine sahibiz, o halde, bir Tanrı'nın varolduğunu ispatlayabileceğimiz farklı yolların dökümünü yapmak, ve kanıtın sunuluş tarzını zihinsel ayrılıklara uydurmak amacıyla her bir yola göre değiştirmek yararlı olacaktır. Çünkü duyuların apaçıklığı ile uyuşmaları dolayısıyla matematikte kolayca anlaşılır olan ilk ilkeler, yerleşik önyargılara son derece ters düşmeleri nedeniyle, metafizikte tam olarak kavranılmaları en güç olanlardır. Tanrı konusunda sezgisel bir bilgiye sahip olmak için ya öbür yaşamın ermişleri gibi onu dolaysız olarak seyretmek, ya da bütün önyargılardan kurtulmuş olmak gerekirdi: Bu sezginin yokluğu durumunda, akıl yürütme, kendi başına en açık ve en mutlak olan ve bütün bilimler zincirinin kendisine asılı bulunduğu bu şeyi sonuç olarak kuracaktır.

"Etkin neden düşüncesinin, bizim, Tanrı'nın varlığını ispatlamak için sahip olduğumuz yollar arasında, hemen hemen bütün teologların savunduğu gibi, biriciği ve en eşsizi olduğunu söylemesek de, ilki ve başlıcası olduğu herkesin bildiği bir şeydir." Bu ilk klasik yol, bize görünen eserlerden hareketle, yalnızca onlar aracılığıyla bildiğimiz bir Tanrı'ya varmak için nedensellik ilkesine dayanır: Descartes'ın özgün yanı seçtiği hareket noktasından, Tanrı idesinden, ya da Tanrı idesine sahip olan benim kendimden gelmektedir. Bu seçim herşeyden önce, duyusal şeylerin varlığının kesinlik kazanmamış olduğu bir anda kuşku götürmeyen bir eserden hareket etme zorunluluğuyla, ama aynı zamanda da sonsuza kadar geri gitmenin temsil ettiği tehlikeyle açıklanır. Yeni fizik ve yeni matematik bir yerde durma zorunluluğunun mantığın bir buyruğu olmayıp bir tembellik belirtisi olduğunu gösterdiler. Tanrı idesi, ve kendinin olduğundan daha mükemmel bir varlığı düşünerek varoluşunu en azından bir an için sürdüren özne, tembelce kapatmanın keyfi bir eylem teşkil edeceği bir neden ve eserler zinciri ya da dizisi içinde yer almazlar: Onlar bizi dolaysız olarak, ya nedeninin şimdi sahip olduğundan daha fazla bir mükemmelliği temsil edemeyecek olan idenin çıkarıldığı kalıp ya da özgün varlık olarak, ya da

sonlu tinin yaratıcısı ve koruyucusu olarak, tek sonsuz neden olan Tanrı'ya gönderirler. *"Çünkü bizim kendi dışında varolmamızı sağlayan ve bizi koruyanın kendisini de koruyor olması gerekir, ya da daha doğru bir deyişle, hiçbir şey tarafından korunuyor olmaya gereksinmesi olmaması gerekir ve bu bakımdan o Tanrı'dır."* Sonlu bir varlık olan bendeki bu sonsuzluk idesi, beni yaratmış olan ve beni koruyan sonsuz Tanrının varolduğunun kanıtıdır.

Tanrı idesi, düşünen varlığın, varolduğuna dair ilk sezgide kendisini sağlamlaştırmak için gereksinme duymadığı diğer ideler gibi bir ide olarak sanıldığı sürece ispatlama dolaylı ve dallanmaları tartışma götürür gibi gözükecektir: Filozof geçmişe dönerek, onun üstü örtülü ama etkili bir tarzda, kendisinin sonlu bir varlık olarak varolduğunu kötü ruha karşı bildirişinden beri, varolduğunu ortaya çıkardığı zaman kanıtın gücü daha iyi gözükecektir. Çünkü, idesini bir iz olarak taşıdığım mükemmel bir varlıkla karşılaştırmadıkça, ben kendimi, kuşkuda, istekte ve yoksunlukta, genel olarak sonlulukta, mükemmel olmayan bir varlık olarak kavrayamam: Kanıt yalnızca, bu mevcudiyeti açık hale getirmekte, zihnin bakışını sezgi ufkunda yer alan bir şeye doğru döndürmekte, bu konuda kısmi ve bozuk bir bilgi veren ilk önermeyi tamamlamaktadır. Düşünüyorum, o halde varım: Kuşkusuz; ama ben kendisi olmadığım bir Tanrı'yı düşünüyorum, o halde *"Ben, Tanrı ve hiçlik arasında bir orta yer gibiyim."*

"Tanrının varolduğunu ispatlamak için iki yol vardır: Biri eserleri yoluyla, ve diğeri özü, ya da doğasının kendisi yoluyla." Saint Thomas'ın geleneksel yolundan sonra Saint Anselme'in unutulmuş değilse de kuşkulu yolunu izleyelim: Biz Tanrı'yı, yani en üstün mükemmel varlığı varoluş mükemmelliği olmaksızın düşünme imkanına sahip değiliz. Burada ispat daha dolaysız ve daha mutlaktır: O, nedensellik ilkesi yoluyla bir doğadan diğerine geçmez, özdeşlik ilkesini izleyerek hakiki ve değişmez bir doğayı geliştirir. Ama bu kanıt kartezyen olmayanların "sağduyu" dedikleri önyargı ve alışkanlıklar bütününü daha doğrudan bir biçimde yaralamaktadır: Duyulur şeylerin özlerini varolmaları olgusundan ayırdetmeye alışmış olarak biz *"Zorunlu varoluşun Tanrı'nın gerçekten sahip olduğu, en dar anlamıyla bir özellik olduğunu"* kabul etmekte güçlük çekeriz; ve özellikle de, hakiki ve değişmez varlık şeklindeki bu güzel adın arkasında imgelemimizin bir ürününü bulmaktan korkarak, şeylere bizim düşüncemizden kaynaklanan bir zorunluluğu zorla kabul ettirmekten çekiniriz. Acaba bundan, metafizikçiye göre daha az sağlam olan *a priori* kanıtın tam olarak meşru olması için, önce, bir başka kanıtın bizim açık ve seçik idelerimizi doğrulamış olması gerektiği sonucunu çıkarmalı mıyız? Bu durumda bu kanıtın, metafiziğin felsefi yapının bütününe kesin olarak uygun duruma getirildiği bir anda ilk kanıt olarak sunulmuş olmasını anlamak güç olacaktır. Eserler yoluyla kanıtlamalar kadar kesin olan, ama onların tersine, bir özden onun özelliklerine, bir sonuçtan onun ilkelerine geçer gibi ilerlediği için sentetik olan bu kanıt serimleyici çalışmaya doğal olarak uygun düşmekteyken, metafizik analiz yasalarına göre, özden varoluşa giden bağ, en mutlak olan şeyin Tanrı'da bulunması nedeniyle, ancak, çelişkiye yatkın kavrayışa sahip olanlar tarafından yadsınmak tehlikesini göze almak koşuluyla birinci kanıt olarak sunulabilir. Ermişlere özgü bir sezgi elimizde bulunmadığı için biz, benden Tanrı'nın varlığı sonucunu çıkaran bir kanıta, Tanrı'dan Tanrı'nın varlığı sonucunu çıkaran bir kanıtı ekliyoruz.

Gerçekte, metafizik, tanrısal doğruluk evrensel bir kandırmacanın yerine geçerek değişmez bir bilim imkânını temellendirir temellendirmez tamamlanır: Kuşku süresince alınan yolu, ters yönde, yalın doğalar ya da farklı dereceden mutlaklar boyunca yeniden yürümek ikinci felsefeye düşmektedir. Hiperbolik kuşkular kalktıkça ve mutlak güçte bir yanıltıcıya ilişkin dayanıksız kurgu uzaklaştıkça, bilgi yetileri, önce anlık

sonra duyular olmak üzere yöntemli kullanılışları içerisinde hakikati verme yeteneklerine yeniden kavuşurlar, ve onların karşılıklı alanları, matematik özler, tikel maddesel şeyler, ruh ve beden bileşiminin elverişli ve elverişsiz yönleri, kendi kesin sınırları içinde belirlenirler. Tanrı bilgisinden yaratıkların mükemmel bilimine giden yol artık serbesttir: Fizik, matematik kesinliğe kavuşarak, bir dünya masalı ya da matematik fantezi olmaktan çıkıp felsefenin ikinci bölümü olur. Akıl düzeyine uygun duruma getirilmiş olarak, Descartes'ın bütün görüşleri, bütünün sağlamlığı her bir halkanın sağlamlığına tam olarak eşit olacak olan tek bir zincir oluşturur.

Bir Mirasın Yapılışı: Üç Kartezyen Sorun Üzerine

Zaman Descartes'ın sabırla örmüş olduğu zinciri çözdü. Canlılığını korumuş ve hatta belki de doğru olarak kalmış olan bazı savların, bazı zincirlenmelerin önemini ve sağlamlığını daha iyi anlamak için tarihçi, tıpkı bir arkeoloğun hâlâ ayakta duran eski duvarların hangi amaçlar için yapılmış olduklarını belirlemek amacıyla, büyük ölçüde yıkılmış olan bir yapının planını yeniden çizmesi gibi, düşüncelerin bütünsel düzenini yeniden bulmayı yine de yararlı bulacaktır. Ama bugün artık hiç kimse, eğer birinin bu işe kalkıştığını varsayarsak, kartezyen felsefeyi, yazarının istemiş olduğu gibi, doğal olarak tamamlanmış olsa da bütün kısımları kesinleşmiş bir felsefe olarak düşünmemektedir. Kendi düşünülme tarihleri boyunca ve kendilerine özgü sorunları çerçevesinde, farklı bilimler, felsefe ağacıyla ilişkileri konusunda kendilerini fazla sıkıntıya sokmaksızın eserden parçalar ele geçirdiler. Sonuç olarak matematik tarihçileri, geometriden sonsuz küçükler analizine geçişte, Descartes'ın bütün varsayımları tüketme yöntemlerini ve limit kavramını başarıyla kullandıktan sonra, sonsuz kavramını anlamaktan hatta onun bazı noktalarını belirlemekten vazgeçmesini yorumlamak durumunda kaldılar, ve ampiristlerin "nihilaryenlere", sonsuz küçükler kuramcılarına karşı verdikleri savaş içinde, sezgi, açıklık ve seçiklik gerekliklerindeki gerilemeyi izleyebildiler. Matematik fizik tarihçileri, atalet ilkesini kuran ve antik çağın hareketsizliğe hareketlilik karşısında ve döngüsel harekete de çizgisel hareket karşısında tanımış olduğu ayrıcalıkla birlikte aristotelesçi fiziğin temellerini yıkan kartezyen mekaniği, "doğanın birinci dereceden nedenlerini düşünmeksizin", *"yalnızca birkaç tikel eserin nedenlerini aramış olan, ve böylece de...temellendirmeden kuran"* Galilei'nin çalışmalarının yanına yerleştirirler; onun Leibniz ve Newton dinamiği karşısında taşıdığı ve XVIII. yüzyılda, canlı kuvvetler üzerine tartışmada kartezyenlerin Newton'cular karşısında yenik düşmesine yol açacak olan eksikliklerini ortaya koyarlar. Biyoloji tarihçileri, makine-hayvan dogmasında ve *"Bedenin, Tanrı tarafından, özellikle, bize mümkün olduğu kadar benzer kılmak için biçimlerdirilmiş, topraktan bir heykel ya da makineden başka bir şey olmadığı"* varsayımında toplanmış mekanik modellerin kartezyen anatomiciler ve hekimler tarafından yayılmasını ve farklılaştırılmasını izlerler. Descartes'ın her bir sinirde biraraya getirmiş olduğu şeyi ayrı sinirlere dağıttıkça, yani duyu organlarının uyarılışını beyine iletmekle yükümlü lif ya da ipleri ve beyinden kaslara geçerek hareketliliği sağlayan canlılık tini ile dolu boruları birbirinden yalıttıkça, Descartes'ın kozalaksı bezle özdeşleştirmiş olduğu beynin ortasındaki karar alma merkezinin oynadığı rol daha açık bir şekilde ortaya çıkarılıyordu. Böylece bir bilimler tarihinde, kartezyen sıfatına yüklenmiş olan anlamların çokluğu, Descartes'ın gelişmesine katkıda bulunduğu bilim dallarında, onun girişiminin ölçütünü ve hezimetinin kanıtını oluşturacaktı. Bir felsefeler tarihi için ise, sistemin iç kavranılışını esas olarak almak ve, nasıl, metafizik kökenlerinde, *Cogito*'nun oluşturduğu güç ve özgürlük noktasında, gelenekselleşmeye aday pek çok sorunun yeni bir kuramsal alan

içerisinde oluştuklarını göstermek daha uygun olacaktır: Kanıtların irade ve özgürlüğü, tözlerin çoğulluğu ve ayrılıkları, ruh ve bedenin sıkı birliği konularında kartezyenlerce sıralanış tarzına, Spinoza'cı, Malebranche'cı, Leibniz'ci çeşitleme ve kesintiler boyunca ve hatta günümüzde sorunların ifade edildikleri terimleri kırmaya yönelik bazı girişimlerde bile rastlanmaktadır.

Descartes'ın özgürlük üzerine düşüncelerinin bir kısmı Okul yoluyla antik felsefeden ve özellikle de Aristoteles'ten, Reform tartışmalarıyla canlandırılan diğer bir kısmı ise hıristiyan teolojisinden ve özellikle de Saint Augustinus'dan gelen kavram ve sorunları irdeliyordu. Doğal olarak iyiye yönelen ve amacı ilgilendiren iradenin karşısına, belirsizliği özgürlüğün alt dereceden bir formunu oluşturan, araçların seçimi konulmaktaydı: Amaca uygun olmayan bir aracı seçen kimse, onu bir hata olarak izlemekte, çünkü uygun araçtan habersiz bulunmaktaydı. Ama iradenin kendisi de bozulabilir: Kendisine iyi gibi geleni seçtiği halde o, teolojinin bize öğrettiği gibi, ilk günahtan beri yaratıkların tensel istekleri tarafından hakiki iyi sevgisinden saptırılmıştır. O halde, iradenin Tanrı sevgisinde sabitleşmesi demek olan hıristiyanlığın hakiki özgürlüğüne kavuşmak için onun kurtarılmaya gereksinmesi vardır. İnsanın hak edişinin ve tanrısal lütfun bu kurtuluştaki karşılıklı payı ve onların birlikte iş görmelerinin doğası teolojik çatışmalara konu olmuştur: Molinistler ve cizvitler insanın özgür iradesine fazla pay ayırmak ve *"Lütuf olmaksızın da sevap işleyebileceğimizi söyleyen ve bu görüşü Kilise tarafından yasaklanmış olan"* Pelagius'un mezhep sapkınlığına yönelmekle suçlandılar, Saint Augustin'in hatta Saint Thomas'nın tilmizlerinin, özgür iradeyi lütfun karşılıksız olarak verilişine bağımlı kılarak protestanlığa yöneldiklerinden kuşkulanılmaktaydı. Descartes'ın kuşku üzerine ve kuşkudan bir anda doğup ona son veren ilk apaçıklık üstüne düşünceleri bu sınırları değiştirmekteydi: İrade orada, apaçık bilgiyi benimseyerek bir doğrulama gücü olarak olumlu bir biçimde iş görmeden önce, bir reddetme, yargıyı askıya alma, hatta bir değilleme gücü olarak kendini göstermektedir; edilgin bir yeti olan anlık, az ya da çok aydınlanmış olmasına bağlı olarak iradeyi az ya da çok bir güçle taraflardan birini ya da ötekini seçmeye yöneltir. *"Anlığımdaki büyük açıklığı irademde büyük bir yöneliş izledi."* Bu yeni ilinti hata konusunda moral sorunsalı, yanlış yargı kuramını ve lütuf teolojisini tek bir doktrinde bütünleştirmeye elverişli görünüyordu. Tanrı'nın, kendisi aracılığıyla bizim içimizdeki düşünceyi dilediğince idare ettiği doğa-üstü ışıkla, herkese doğru ve iyi olanı az ya da çok bir açıklıkla gösteren doğal ışık biraraya gelmektedir; biz lütfun iç uyarılarını olumlamada ya da yadsımada, onların peşinden gitmede ya da onlardan uzaklaşmada, onlara karşı koyma ya da onları benimsemede, aynı bir seçme ya da özgür irade gücünü, irade ya da özgürlük adını verebileceğimiz gücü bulmaktayız. Kararın nedeniyle olan ilişkisi sorunu, yeter sebep ilkesinin ya da doğal belirlenimciliğin diline kayıtsız olarak klasikleşmekteydi: İradesel belirlenim kendisinden önce gelenlerin zorunlu bir sonucu mudur?

Descartes yanıtını derinleştirdikçe, kendisiyle çelişkiye düşmese de geliştirir görünmüştür. Okulda kullanılagelen, bütün günahlıların bilgisiz olduğuna ilişkin sokratik maksime sadık olarak ve Gibieuf'ün 1630'da, Tanrı'nın ve yarattıklarının özgürlüğünü incelediği bir yapıtta geliştirdiği Augustinus'çu savlarla tam olarak uyuştuğunu söyleyerek Descartes, önceleri, karar almayı ve onun moral değerini yargının doğruluğuna bağımlı görmekteydi: *"İyi davranmak için iyi yargı vermek yeterlidir... öyle ki, eğer anlık hiçbir zaman iradeye iyi olmayanı iyi olarak sunmasaydı, irade seçiminde hiç yanılmazdı."* Daha sonra, bilme gücünden kaynaklananla bir irade edimi olanı, ide ile olumlamayı birbirinden ayırmak için yargının analizine geçen Descartes, isteme özgürlüğünü apaçıklı-

ğın karşı konulmaz ışığının çizdiği entelektüel sınırlar içinde alıkoyuyordu. Bilgisizlik nedeniyle, birbirine karşıt ifadeler karşısında kayıtsız kaldığımız zaman, ve hatta çok akla yatkın gelen bir görüşten kuşku duymamız için bazı sebeplere sahip olduğumuz sürece, biz, henüz çok mükemmel olarak bilmediğimiz bir şeyden kuşkulanma gücüne sahibiz: Biz, bu tam ya da kısmi kayıtsızlık durumunda seçim yapmakta serbestiz, ve bu durumda, tıpkı moralin bize, bir şey yapmamaktan doğacak yanlışlığı engellemek için daha iyi gibi görünen tarafı izlemeyi buyurması gibi, yöntem de, her türlü yanlışlığı engellemek amacıyla, bizi yargımızı askıya almaya çağırmaktadır. Bilgisizliğe bağlı olan bu kayıtsızlık serbestisi bizim özgürlüğümüzün en alt basamağıdır, ve apaçıklığın önünde, bilgisizlikle ortadan kalkar: Ben onu, hiçbir güç beni dışarıdan zorlamadan, açıkça bildiğim zaman, kendimi hakikati benimsemekten alıkoyamam; *"Mesela, geçenlerde, dünyada bir şeylerin var olup olmadığını incelerken, ve yalnızca bu soruyu incelememden benim varolduğumun apaçık bir biçimde ortaya çıktığını anlayarak, bu kadar açık bir biçimde kavradığım bir şeyin doğru olduğu yargısını vermekten kendimi alıkoyamazdım."*Apaçık bilgiyi benimsemede ben, hiçbir biçimde kayıtsız olmaksızın tümüyle özgürüm. Molinizmin sarsılmaz gücüne ve "seçimde kayıtsızlık" şeklindeki yeni ifadesine bağlı bir cizvit olan arkadaşı Mesland'ın ısrarı Descartes'ı temel bazı saptamalar yapmak zorunda bıraktı: *"Çok açık bir sebebin bizi taraf tutmaya çağırdığı bir durumda bile, moral bir dille söylersek, her ne kadar ters yönde davranmakta güçlük çeksek de, kesin olarak ifade etmemiz gerekirse, bunun özgür irademizi kanıtlamaya yarayacağını düşündüğümüz takdirde, apaçık olarak bildiğimiz bir iyiliğin ardından gitmekten ya da apaçık bir hakikati kabul etmekten kendimizi alıkoymakta her zaman özgür olduğumuz için, öyle davranabiliriz."* O, iradenin nasıl, karar anından önce, her zaman için karşıtlardan birini seçme gücüne sahip olduğunu göstermekteydi; İyisini tanıdığımız halde kötüsünü yapma pozitif gücünü kabul ederek o, Sokratik entelektüalizmi yadsır, ve amaçlar düzeyinde, İyi ve Doğru için ya da onlara karşı olarak yapılan köklü bir seçim olgusunu kabul eder görünmekteydi. Şeytanın özgürlüğü ile birlikte iradenin anlığa bağımlılığı da artık iyice unutulmuş görünüyordu.

Söz konusu olan bir gelişme ya da çelişki olmaktan çok, entelektüel açıklığın iradeli bir dikkatten ancak yapma bir biçimde ayrıldığı bir alanın sistemli olarak incelenmesidir. Descartes bilgisizliğin hatta gerçeksiliğin alacakaranlığında kararlılığın taşıdığı değeri asla küçümsememiştir: Eylem içerisinde, pratik değerini iradenin değişmezliğine borçlu olan az ya da çok keyfi bir biçimde seçilmiş bir yolu güçsüz sebeplerle terketmeyi reddeden insan, kuşku hiperbolünde, olabilirliği en yüksek görüşleri tam bir kesinliğe ulaşmak için bir yana atan ruh, ona her zaman, çelişik eğilimlere kendini kaptıran zayıf ve tereddütlü zihinlere göre daha üstün görünmüştü. Buna karşılık o, her zaman, hakikati benimsemekte yanlışta ısrar etmekten daha büyük bir özgürlük bulunduğunu düşünmekte devam edecektir: Çünkü kötü tarafı seçme gücünde zorunlu olarak karanlık bir yan mevcuttur, ve apaçıklığa başkaldırmanın gerekçesi kendisinin özgür olduğunu bildirmek gibi kısmi bir hakikate dayanmaktadır. Eğer Descartes sonunda, tam olarak aydınlık olan anlarda yer almayan bir seçme gücünü tüm iradeli eylemlere yaydıysa bunun nedeni apaçıklığın zamana bağlı yapısını yavaş yavaş araştırmış olmasıdır: *"İnsanın yapması gereken şeyler konusunda mükemmel bir dikkat göstermeyebileceğini düşünürsek, diyebiliriz ki, ona sahip olmak ve onun sayesinde irademizin anlığın ışığını sıkı bir biçimde izlemesini ve ona hiç kayıtsız kalmamasını sağlamak iyi bir şeydir."* Dikkat, öngörü ve tahmin yoluyla onu var kılacak kanıtlar zincirine doğru yönelerek apaçık bilgiyi hazırlar; dikkat bir ispata yarayan kanıtlardan başka yöne yöneldiğinde, ve geriye yalnızca, bu hakikatin ispat edilmiş olduğu konusunda bir anı kaldığında, onun apaçıklığı artık kendisini

zihne, karşı konulmaz bir tarzda kabul ettirmez. O halde, eğer zamanın sürekliliğini unutursak o zaman, iradeyi bazan özgürce iş gördüğü bir anda -ki bu durumda o, anlık tarafından şaşmaz bir biçimde belirlenmiş olacaktır -bazense daha önceki bir anda- ki bu durumda o, karşıtlar arasından birini kayıtsız bir biçimde seçer durumda bulunacaktır- düşünürüz. Kant'ın özgürlüğü zaman-dışı kılarak, Bergson'un ise özgürlüğü yaratıcı sürede arayarak çıktığı bu tuzaktan kurtulmak için kartezyen zaman doktrinini anlamak yeterlidir: Zaman, kartezyen metinlere olduğu kadar en temel matematik bilgilere de aykırı bilinen bir karikatürün ileri sürdüğü gibi her biri önce gelenden bağımsız olan kesintili anların saçma bir yığını değildir. Tanrı sonlu varlığı, sürenin bir bileşeni değil ama sınırı olan her bir anda, yeniden hiçliğine düşmeye bırakabileceği ve zihin de dikkatini başka düşüncelere yöneltebileceği için, zaman, sürmesi bakımından, olumsal olan bir birikimi içeren sonsuza kadar bölünebilir bir sürekliliktir. Kartezyen özgürlük sorununa getirilen kartezyen yanıt her düşüncenin bir süreyi kapsadığı şeklindedir: *"Bir düşüncenin bir anda olup bittiği yanlıştır, çünkü benim bütün eylemlerim zaman içinde geçerler ve belli bir zaman süresince bir düşünmeyi sürdürdüğüm ve onda direttiğimden söz edilebilir."*

Descartes'ın tözlerin ayrımı üzerine geliştirdiği düşünceler, sönmekte olan skolastiğin bazı teknik araştırmaları yoluyla, metafiziğin Aristoteles'te "adlandırılmış bilim" olarak ortaya çıkmasından beri kendisine saptadığı konuyu irdelemekteydi: "Varlık nedir?" Teknik güçlük ayrımın belirtisi ya da ölçütü idi: Madem ki tek başına varolmayanları bazen ayrı olarak algılayabiliyor ya da düşünebiliyoruz, bu durumda, şeylerde temellenmiş olan ve üzerinde akıl yürütülen akıldan *(raison raisonnée)* kaynaklananlarla, böyle bir temele sahip olmayan ve akıl yürüten akıldan *(raison raisonnante)* kaynaklananları aklımızın koymuş olduğu sınırlar arasında kabul etmek gerekmektedir. Eğer *"Ben, temelsiz hiçbir şeyi düşünememiz nedeniyle, bu, akıl yürüten akıldan kaynaklananlardan, yani şeylerde temelini bulmayanlardan hiçbirini bilmiyorsam"*, bütün ayrımlar aynı zamanda hem düşünceye göre hem de şeylerde mevcut oldukları için, geriye, birbirine aşağıdan yukarıya doğru bağımlı olan ve birbirini belirten ayrımlar sistemlerinin birbirini karşılar hale getirilmesi işini sonuna kadar götürmek kalmaktadır: Nasıl duyum ayrılıkları, duyum organı tarafından kabul ettirilen bir kodlama yoluyla, cisimler arasındaki geometrik ayrılıkları dile getiriyorsa, aynı şekilde, varolmak için kendinden başka bir şeye gereksinmesi olmayan bu varlıklar, yani tözler arasındaki en son ayrılıklara kadar yükselmek gerekmektedir. Oysa son sınır olarak, ve "bilimlerin kraliçesi" tarafından kurulmuş olan metafiziğin konusu olarak töz, düşünülebilen her türlü ayırdetmeye, kavranılabilen bütün çoğulluğa karşı direnmekteydi: Kavranılabilen en yüksek dereceden şey olan ve formların formuyla özdeşleştirilen töz, Varlık ya da ortaçağ felsefesinin Tanrısı'ydı. O varolan ve çoğul olmayandır; formların çeşitliliği boyunca aynı kalan, değişmeler boyunca varlığını sürdüren, ya da bilinen tek şey olan yüklemlere bilinemez ad olan töz belirlenmemiş maddedir. İlk apaçık bilgi konusundaki kartezyen düşünüş, ve kötü ruha karşı verdiği savaşta öznenin kesinlik kazanması ve cisimsel şeylerin olumsuzlanması bu sınırların yerini değiştiriyordu: Çünkü içimizden her biri kendisini tam olarak belirlenmiş bir birey olarak kavrıyor, ve *"Düşünebildiğini ve düşünme yoluyla kendinden ya da ruhundan, düşünen varlık olsun yayılımlı varlık olsun bütün diğer tözleri atabildiğini kendi içinde farkediyor"*, ama o aynı zamanda, birbirini izleyen düşüncelerin akışında varlığını koruyan "metafizik madde", kendisini onlar boyunca özdeş olarak kavrayan benliktir. Madem ki kendisini yine kendisine gösteren düşüncelere indirgememektedir, o halde o, başlangıçta görülmüş olan tinden daha fazla bir şey olabilir: Onun bütün özünün düşünmeden başka bir şey olmadığını ispatlamak zorunluluğu vardır; bununla birlikte o, başlangıçtan

beri kendisini sonlu ve ayrıştırılamaz olarak, yani töz olarak tanımaktadır: Kendisine eskiden yüklemiş olduğu yüklemleri elden geçirerek, yalnızca kendisinden ayıramadıklarını alıkoyarak, o kendisine uygun olan yüklemleri arar. Bu ayrıcalıklı örnek bazı çeşitlemeleriyle tutarlı klasik ontoloji sistemini biçimlendirecek olan iki güçlüğü bir defada çözmektedir: Eğer töz varolmak için kendinden başkasına gereksinmesi olmayan şey ise çok sayıda töz mevcut olabilir mi? Eğer onlar kendilerini yalnızca temel öznitelikleriyle *(attribut)* göstermekteyseler, tözleri bireyselliklerinde tanımak mümkün müdür?

İdealizmin, özneyi düşünen şey olarak yorumlama işinde tanrı-merkezciliğe doğru yön değiştirmesi sırasında, bir karışıklığın geçici bir sonucu olarak, benliğin tözselliği kaçıp gitmişti. Eğer özne kendi kendisiyle konuşup kendi içini incelerken kendisini daha bildik, daha yakın kılma girişiminde ısrar etseydi, gittikçe zenginleşen ideleri, kiplerin *(mode)* idelerini, sonsuz tözlerin idelerini, bütün diğer idelerin kendilerinden çıkarıldığı özgünlükler olan başlangıç kavramlarına varıncaya kadar hepsini kendi önünde yayabilirdi: Onun kendisi yine de farklı bir doğadan bir şey olarak kalacaktı, çünkü bütün diğerleri formel gerçekliklerini ondan almaktayken, onun kendisi varolmak için bu idelerin hiçbirine gereksinme duymamaktadır. Ama düşünen şey Tanrı tarafından yaratılıp korunduğunu, varlığını sürdürmek için her an ona gereksinme duyduğunu keşfettiği zaman diğer sonlu varlıklar arasındaki yerine, tanrısal yargılama yetkisi altına döner: Bununla birlikte o basit bir kipe indirgenmemiştir, aslında onu kendi kendisine tanıtan ide *"Sınırlamasız olarak düşünüldüğünde bize Tanrı'yı tanıtan, sınırlı biçimiyle ise bir meleğe ya da bir insan ruhuna ait bir ide"* olan entelektüel doğa idesinin taklidi yoluyla elde edilen bir idedir. Bu yüzden ilk felsefe bu ayrıcalıklı durumdan genel tözler kuramına geçer geçmez ikircikliği *(équivocité)* açığa çıkararak karışıklığa son verir. Sözcüğün dar anlamıyla yalnızca Tanrı tözdür, çünkü hiçbir şey onun tarafından korunmaksızın zaman içinde varlığını sürdüremez. Ama sözcüğün geniş anlamında, birarada varoluşun yeri olan dünyada ve olumsallığın belirtisi olan zamanın ardarda gelişi içinde yaratılmış tözler mevcutturlar. Onların varolmak için yalnızca Tanrı'ya gereksinmeleri vardır; onlar aralarında birleşebilir ya da çarpışabilir; her biri diğerlerini dıştalayabilir. Ama onlar, Tanrı olmaksızın, ne varolabilir ne de bilinebilir: Spinoza'cı çeşitleme "töz" sözcüğünün dar anlamıyla birlikte başlar.

Yaratılmış tözleri bireysel çeşitliliklerıyle tanımlayabilmek için bilinebilir olandan, kiplerden hareket etmek gereklidir: Ama onların ortak olarak sahip oldukları şey ile birlikte, aynı cinsten bütün tözlere ayrım gözetmeksizin uygulanabilecek bir kavramın boş genelliğini bulmak için onları birbirleriyle karşılaştırmak yeterli değildir. Cogito'nun durumu bir kez daha ayrıcalıklı olmaktadır: Çeşitli düşüncelerim boyunca ben kendimi aynı olarak bulduğum zaman, *"Ben düşünceden, bütün düşünme tarzlarını içine alan evrensel bir şeyi değil, kendinde bütün bu kipleri barındıran özel bir doğayı anlıyorum."* Cisimsel şeylere ve dil ve rasyonel davranış ölçütleri sayesinde tanıdığım diğer sonlu tinlere gelince, bunlarla ilgili olarak bireysel tözün kimliğinin belirlenmesi önceden verilen bir şey olmayıp, töz konusundaki doğuştan ideden hareketle yapılacak olan bir şeydir. Descartes balmumu parçasını, bir cismi fizikçi olarak incelemek için değil de, bizim o konudaki yargımıza açıklık getirmek için incelerken, süreklilik hedefini açığa çıkarır, ve sanki ne duyulur niteliklerden ve hatta ne de yayılım tarafından hiçbir şey onu karşılamıyormuş gibi davranır: *"Şimdi, bu yayılma* (extension) *nedir? Eriyen balmumunda arttığına, ve tümüşyle eridiği zaman daha da büyüdüğüne ve ısı fazlalaştıkça daha da arttığına göre o da bilinmemekte değil midir?"* Ama tanrısal doğruculuk üzerine temelle-

nen hakiki fizik yayılımla birlikte, tıpkı ruhun çeşitli düşünceleri elde etmesi gibi çeşitli figürleri ve hareketleri alan özel bir doğayı keşfetmektedir: Formu değiştiği halde yayılımı değişmeyen bir cisim aynı olarak kalır. Artık yayılım cisimlerin temel öz-niteliği olduğuna göre, madde bütün özü yayılımlı bir tözdür: Madem ki uzay sonsuza kadar bölünebilir, o halde hakiki bireysel tözler, ancak bir ruh gelip bu, kısımların her an parçalanabilir nitelikteki birarada bulunuşunu birleştirirse mevcut olabilir. Leibniz'ci çeşitleme ve maddesizci *(immatérialiste)* kopma rasyonel kökenlerini burada bulmaktadır.

Her bir tözün varlığını onun temel öz-niteliğine indirgemeye, ve insanların yaptığı bilimin doğruluğunu sarsmadan tanrısal aşkınlığı korumaya özen göstererek Descartes, bizim bireysel tözler konusunda elde ettiğimiz kısmi ama kuşku götürmez bilgiyi Tanrı'nın doğruculuğu üzerinde temellendirir: *"Ruhta ya da bedende benim kendileri üzerine hiçbir ideye sahip olmadığım pek çok özelliğin bulunabileceğini yadsımıyorum; ben yalnızca, benim bu konuda sahip olduğum idelere ve onların aralarındaki ayrım konusunda sahip olduğum ideye ters düşen herhangi bir özelliğin bulunabileceğini yadsıyorum; çünkü böyle olmasaydı, Tanrı yanıltıcı olurdu, ve biz hakikat konusunda emin olmak için hiçbir kurala sahip olmazdık."*

Descartes'ın, insan denen kendi başına varlığı bileşimleriyle oluşturan ruh ve bedenin birliği üzerine düşünceleri doğrudan doğruya biraz önceki görüşlerden kaynaklanmaktadır: Biz burada, kendisini doğurmuş olan felsefe alanının yok olmasından sonra da varlığını sürdürecek olan klasik bir güçlüğün ortaya çıkışını görmekteyiz. Tuhaf bir yanlış anlama sonucu olarak, anlığı duyulardan ayırma ve düşünen doğayı yayılımlı doğadan ayırdetme yönündeki metafizik çabanın başarısı imgelemin ve özellikle de duyuların deneyimlerine karşı çıkmakta, ve günün hemen her saatinde ve yılın bütün günlerinde kuşku götürmez bir biçimde yaşanan birliğin kesinliğini kuşkulu kılmaktaydı: Bu doktrinin yandaşları ne kadar uyumlu ve anlığın doğal ışığına karşı ne denli dikkatliyseler, yalnızca tinsel bir ruhun yayılımdan ibaret bir bedenle gerçekten birleşmiş olduğunu anlamakta, ve sonra da kabul etmekte o denli güçlük çekiyorlardı. Filozof, Aristoteles'le birlikte ruhun bedenin formu olduğunu temellendirmekle yetinmekten, inançsız maddecilere ve ruhun katillerine karşı yeterli kanıt getirememiş olduğunu düşündüğü için korkmaktaydı. O karşısında, hekim Régius ve Prenses Elisabeth'le birlikte, kendisinden fazla kartezyen, kartezyen olmak için fazla kartezyen kişileri bulmaktaydı: Çünkü gerçek insan bir bedende, tıpkı bir kaptanın gemisinde yerleşmesi gibi yerleşmiş bir ruh değildir, ve *"Ruh ve beden arasındaki ayrılıkları iyi tanımak için geliştirilmiş düşünceler üzerinde"* fazla oyalanan kişi Platon'cuların yanılgılarına düşme tehlikesiyle karşı karşıya olacaktır. Her ne kadar "Eucharistia" sırrı, olağanüstü bir tarzda, bir ruhun bir bedenle birleşebileceği düşüncesini telkin ediyorsa da, sıradan deneyim bize insanla birlikte *"Bir olan ve bir tanesi ortadan kaldırılınca bütün bedenin bozulmasına yol açacak bir tarzda birbirine bağlı olan organlarının konumundan dolayı, bir bakıma bölünemez olan"* bir bedeni göstermektedir, ve onu biçimlendiren ruh onunla tözsel bir biçimde birleşik bulunmaktadır. Ruh tözsel bir form, kartezyanizmin tanıdığı tek formdur.

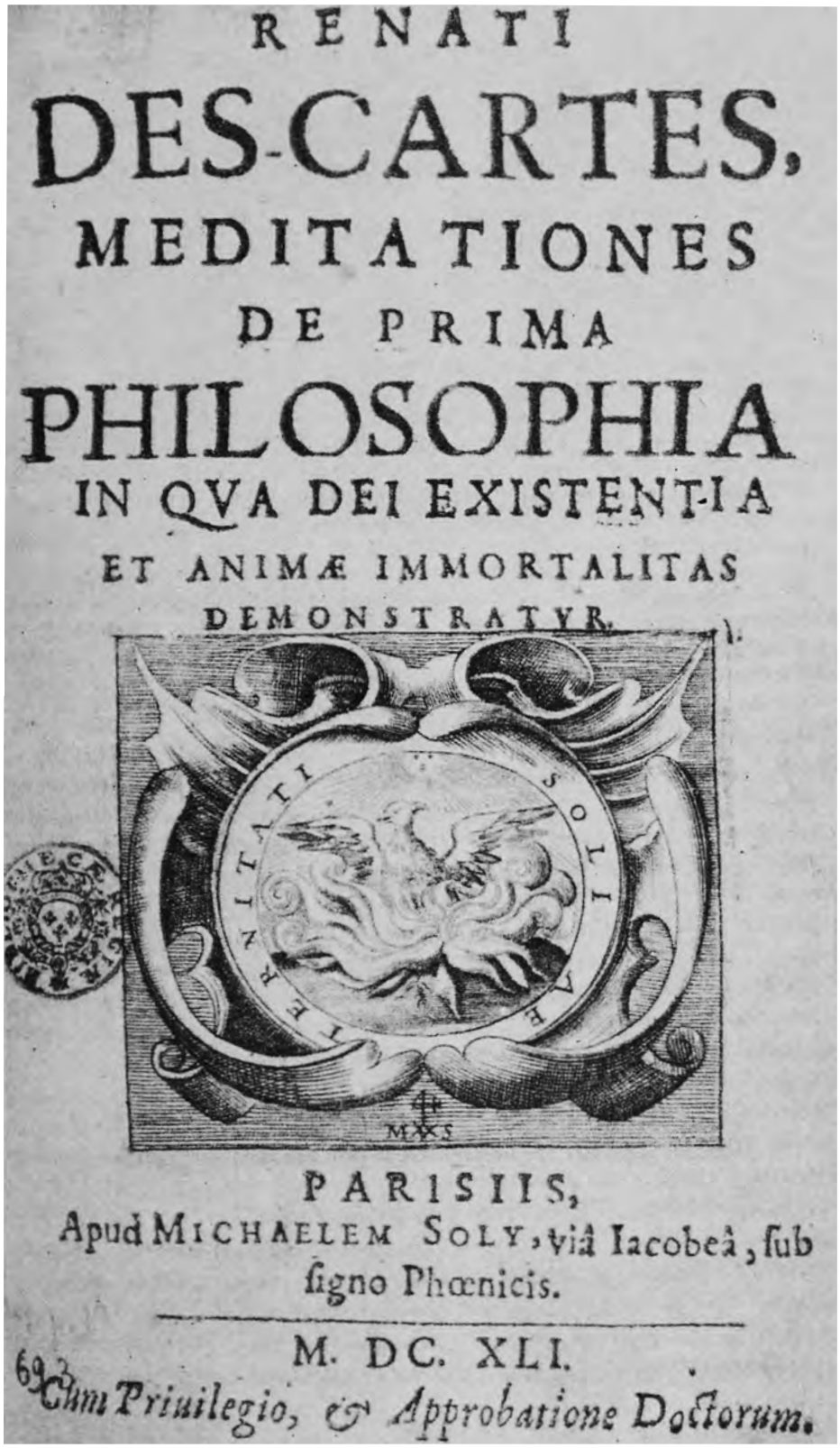
Anatomici insanı inceleyişinde, onu hayvanla ya da otomatla karşılaştırmaktan caydıracak hiçbir şey bulmaksızın bedensel makineyı araştırabilir: Tıbbın büyük rüyasını gerçekleştirmesini engelleyen, ve her birini daha uzun bir süre bireysel gözlemlerden kaynaklanan ampirik tıpla yetinmek zorunda bırakan tek şey bedenin karmaşıklığıdır. Ama haz ve acıda, ruhun iştahları ve tutkularında yalnızca düşünceyle açıklanamayan düşüncelerle karşılaşılmaktadır. Kuşkusuz bir sinirin uyarılışını ve acı duyumunu, midenin uyarılışını ve yemek yeme isteğini, canlı tinlerin hareketini ve ruhun heyecanını tek başına ele alabiliriz: Bedende olup bitenler vesilesiyle doğan düşünceleri

yalnızca ruha bağladığımızda, onlar karışık ve keyfi gibi görünmektedir; bu düşünceler bir kaptanın gemisi konusunda sahip olduğu ya da bir meleğin bedeni konsunda sahip olacağı açık görüşe uymamaktadır; ruh ve beden bileşiğine bağladığımız zaman ise onlar *"çok daha canlı, ve kendi tarzlarında, daha seçik"* görünürler, ve ruh, bu durumda, mesela, bedende ve beden için, tam olarak açık olan, bedenle olan ilişkiyi unuttuğumuz zaman ise anlaşılmaz duyumlara ve keyfi istemlere indirgenecek olan istekler duyar.

Aynı şekilde iki başlangıç kavramı olan, özellikle bedene ait olan yayılım, ve yalnızca ruh için olan düşünce kavramlarına bir de, ruh ve bedenin birarada olma durumları için, *"Ruhun bedeni harekete geçirmesinin, ve bedenin de bu duygu ve tutkulara neden olarak ruh üzerinde etkili olmasının temelini teşkil eden, ruh ve bedenin birliği kavramını"* eklemek uygun olacaktır. Bu tuhaf kavram, uzun bir zaman boyunca, yayılım, figür ve hareket kavramlarının yerine kullanılmış olduğu fizik ve biyolojiden, ve eğer hakikati bilmek bu birleşiğe değil de yalnızca tine aitse, bütün bilimlerden kovulması gereken bir kavram olmakla birlikte, hayattan ve hatta, anlığın kendi sınırlarını tanıdığı ve kendisine kesin olarak yabancı olan kavramlara tanımış olduğu yasal alanı belirlediği bir ilk felsefeden kovulamayacaktır.

Bu, özgürlük, töz ve birlik örnekleriyle biz kartezyen felsefenin bilançosunu yapmak iddiasında değildik: Böyle bir iş kuşkusuz boşuna ve herhalde sınırsız olurdu. Biz okura pek çok güçlük arasından klasik özellikte olması nedeniyle seçilmiş birkaç tanesiyle ilgili olarak Descartes'ın tereddüt etmiş olduğu noktayı göstermek istedik: Çünkü o, çoğu kez, aydınlık olmadığı yerlerde bizi aydınlatmaktadır. Ve biz onun kazanmış olduğunu düşündüğü savaşların olduğu kadar kaybettiklerinin de mirasçısıyız: Bu savaşlar çoğu kez aynı savaşlardır.

Çeviren: Tülin Bumin


RENATI
DES-CARTES,
MEDITATIONES
DE PRIMA
PHILOSOPHIA
IN QVA DEI EXISTENTIA
ET ANIMÆ IMMORTALITAS
DEMONSTRATVR.
RENATI SOLI FAMA
MDCXL
PARISIIS,
Apud MICHAELEM SOLY, viâ Iacobeâ, sub
signo Phœnicis.
M. DC. XLI.
Cum Priuilegio, & Approbatione Doctorum.

*Yöntem Üstüne Konuşma'*nın ilk basımının kapağı

Kartezyen Kısırdöngü

Louis E. Loeb

Doğruluk Kuralı Ve Kartezyen Kısırdöngü Sorunu

Descartes Üçüncü Düşünce'nin ikinci paragrafında şöyle der: "Bu yüzden kendimi şunu genel bir kural olarak koyabilecek durumda gibi görüyorum: açık seçik idrak ettiğim her şey doğrudur" (AT VII 35: CSM II 24).[1] Ben bu ilkeye *doğruluk kuralı* diyorum. Üçüncü paragrafta Descartes, doğruluk kuralını ispatlanmış saymanın erken olacağına karar verir. "Çok basit ve dolaysız" aritmetik ve geometri önermeleri yazar: "Bunların kuşkuya açık olduğu . . . yargısına varmamın sebebi, bir Tanrı'nın bana en aşikâr görünen konularda bile yanıldığım bir doğa vermiş olması ihtimalinin aklıma gelmesidir" (AT VII 36: CSM II 25). İkinci paragrafın bağlamında en aşikâr görünen konular, açık seçik idrak etmeye dayanan inançlardır ama bu inançların kendileri de (daha az aşikâr görünenlerle birlikte) kuşkuya açıktır. Descartes şunu söyler: "bu kuşku sebebini . . . ortadan kaldırmak için, . . . bir Tanrı'nın var olup olmadığını ve, eğer varsa, onun aldatan bir Tanrı olup olamayacağını araştırmam gerekir" (AT VII 36: CSM II 25). Üçüncü Düşünce'de Descartes, aldatmayan bir Tanrı'nın var olduğu yönünde bir uslamlama ortaya koyar. Doğruluk kuralı, sonunda Dördüncü Düşünce'de kanıtlanır. Descartes Tanrı'nın kendisini aldatmadığına dayanarak şu sonuca varır: "irademi anlığımın açık seçik ortaya çıkardığı şeylerle kısıtlar, bundan daha öteye gitmezsem, yanlışa düşmem tamamen olanaksızdır" (AT VII 62: CSM II 43).

Descartes'ın prosedürünün açık bir güçlükle karşı karşıya olduğu iddia edilmiştir. Descartes doğruluk kuralını en aşikâr inançları bile kuşku altına koyduktan sonra

[1] *Düşünceler*'e yapacağım göndermelerde, Adam'ın yayınladığı 1642 tarihli ikinci Latince baskının (AT) ve Cottingham'ın çevirisiyle yayınlanan baskının (CSM) paragraf düzenini izleyeceğim.

kanıtlar. Oysa Üçüncü ve Dördüncü Düşüncelerde doğruluk kuralına götüren uslamlamanın öncülleri, olsa olsa en aşikâr gözüken şeyler olabilir ki bunlar da aldatan bir Tanrı varsayımının ışığında kuşkuya açıktır. Doğruluk kuralına götüren öncüller açık seçik idrak etmeye dayanan inançlarla sınırlanmış olsa bile, Descartes tam da bu inançlarında aldanmadığını göstermek için, uslamlamasında bu öncüllerin doğruluğunu da kuşku konusu haline getirir. "Kartezyen kısırdöngü" sorunu, Descartes'ı prosedürünün hatalı olduğu suçlamasından aklama sorunudur.

Bu sorun için önerilen çözümlerin oluşturduğu literatür, insanı şaşkınlığa düşüren bir hacim ve çeşitliliktedir. Ben, bu sorunun çözümü olma iddiasında birbiriyle yarışan iki genel yaklaşım bulunduğuna inanıyorum.[2] Bu iki yaklaşım arasındaki farkları, Descartes'ın kuşku sebebini "ortadan kaldırmak" (*tollere*) için aldatan bir Tanrı'nın var olup olmadığını araştırmak gerektiği iddiasına başvurarak aydınlatmak mümkündür. Birinci yoruma göre, Descartes kendisini doğruluk kuralına götüren uslamlamanın, açık seçik idrak etmeye dayanan inançlardan kuşkulanmamak için *iyi bir sebep* sağladığı, en azından bunlardan kuşkulanmak için *iyi bir sebep* bulunmadığını gösterdiği için kuşku sebebini ortadan kaldırdığını düşünür. Buna *epistemik* yorum diyorum. Bu yorumun önde gelen savunucuları arasında Curley, Doney, Frankfurt ve Gewirth sayılabilir.[3] İkinci yoruma göreyse, Descartes doğruluk kuralına götüren uslamlamanın, açık seçik idrak etmeye dayanan inançlardan kuşkulanmayı *psikolojik olarak olanaksız* hale getirdiği, en azından bunlardan kuşkulanmanın *psikolojik olarak olanaksız* olduğu bir duruma ulaşmayı mümkün kıldığı için kuşku sebebini ortadan kaldırdığını düşünür. Buna da *psikolojik* yorum diyorum. Larmore ve Rubin, bu yorumu açıktan açığa savunanlardan ikisidir.[4] Bennett de psikolojik yorumu ihtiyatlı bir dille savunur.[5] Ben bu yorumun, şimdiye kadar gördüğünden daha fazla desteği ve geliştirilmeyi hakettiğine inanıyorum. Kısırdöngü sorunu üzerine son zamanlarda yayınlanan birçok çalışma bu yöne eğilimli olsa da, psikolojik yorum literatürde hâlâ billurlaşmamış haldedir. Ben bu yazıda, psikolojik yorumun en umut vaat eden versiyonu olarak gördüğüm açıklamanın avantajlarını araştıracağım.

Bilimsel Bilgi Ve Sarsılmazlığın Psikolojik Bir Yorumu

Regius'a yazdığı 1640 tarihli bir mektubunda Descartes, "daha güçlü herhangi bir uslamlamanın sarsamayacağı kadar güçlü bir uslamlamaya dayanan bir kanaat"ten söz eder (AT III 65: karş. CSMK 147). Bir inanç, insan belli bir uslamlamaya ulaşana kadar sarsılabilir olduğu halde, o uslamlamaya ulaştıktan sonra sarsılmaz hale gelebilir (AT VII 460: CSM II 309). Kişi, inancının başka bir uslamlamayla sarsılmasını önleyen uslamlamalamalara sahip olduğunda, inancı sarsılmazdır. Bu koşul nasıl anlaşılmalı? Descartes sık sık katı ya da sağlam inançlardan söz eder (AT VI 31; VII 17, 145, 146 CSM

[2] Açık seçik idrakin değil belleğin öne çıktığı yorumlar, Frankfurt'un eleştirisinden ("Memory and the Cartesian Circle" ve *Demons, Dreamers, and Madmen*'in 14. bölümü) sonra, üçüncü bir seçenek olarak görülemez. Ayrıca bak. Curley, *Descartes against the Sceptics*, s. 104; Williams, *Descartes*, s. 193, n 7; Merrylees, *Descartes*, Bölüm 4, § 3-4; Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, s. 162-3. Frankfurt'un eleştirisinden bağımsız eleştiriler için, bak. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, s. 302-5; Beck, *The Metaphysics of Descartes*, s. 147-8.

[3] Doney, "The Cartesian Circle"da savunduğu belleğe dayanan yorumdan "Descartes's Conception of Perfect Knowledge"de vazgeçmiştir.

[4] Cottingham (*Descartes*, s. 69, 76-7) Frankfurt'un *Demons, Dreamers, and Madmen*'ini psikolojik yorumun bir örneği olarak görür, ayrıca Markie (Descartes's Gambit, s. 43-4, n 4 dahil), Curley (*Descartes against the Sceptics*) ve Gewirth'in ("The Cartesian Circle") psikolojik açıklamalar getirdiklerini söyler. Bu konuda yazılanları tasnif etmek güç bir iştir.

[5] Bennett de kısırdöngü sorununa psikolojik bir çözüm önerir, ama onun görüşleri, Descartes'ın "bir düzeydeki" düşünceleriyle ilgili olsa da, onun ortaya koyduğu prosedürün "resmi açıklamasına" uymayan "kendine özgü" bir tutumu temsil eder ("Truth and Stability in Descartes's *Meditations*," §§ 1, 10, 12, 14).

I 126, II 12, 103, 104). Buradaki sağlamlık, açıkça, İkinci Yanıt'taki sarsılmazlıkla bağlantılıdır: "Yok edilmesi (*tollere*) mümkün olmayacak kadar sağlam bir kanı" (AT VII 145: CSM II 103). Bu mecaz, bilginin sağlam ya da katı temeli nosyonuna sık sık gönderme yapılan *Gerçeği Arayış*'taki* sarsılmazlıkla da bağlantılıdır (AT X 496, 506, 509, 513: CSM II 400, 405, 407, 408). Uslamlamaların "yıkabildiği" ("*renverser*") inançlar sağlam değildir (AT X 512, 513: CSM II 408). Bu pasajlar, Descartes'ın, başka uslamlamalarla yerinden oynatılamayacak şekilde uslamlamalarla desteklenen inançların sarsılmaz olduğunu düşündüğünü göstermektedir.[6] Ben, sarsılmaz bir inancın hiçbir uslamlamayla yerinden oynatılamayacağını, hatta hiçbir şekilde yerinden oynatılamayacağını söylemeye cesaret edeceğim.

Descartes'ın Regius'a mektubunda ve *Arayış*'ta karakterize ettiği sarsılmazlık epistemik değildir. Bu pasajlar, sarsılmaz bir inancın *akıl dışı, gerekçelendirilmemiş* ya da çeşitli uslamlamalar karşısında *denenmemiş* olduğunu göstermez.[7] Daha genel olarak, bu pasajlar "sarsılmazlık"ın normatif bir tarzda karakterize edilişi anlamına da gelmez. Descartes sarsılmaz bir inancın, kişinin başka uslamlamalar karşısında vazgeçmemesi *gereken* bir inanç olduğunu söylememektedir. Sarsılmaz bir inanç, uslamlamayla yerinden oynatılamayacak bir inançtır. Bir inancın sarsılmaz olup olmadığı, betimsel psikolojinin bir konusudur. Bu, sarsılmazlık konusunu daha epistemik ya da normatif bir tarzda tartışamayacağımız anlamına gelmez. Burada önemli olan, sarsılmazlığın psikolojik bir açıklamasının da mümkün olmasıdır.[8]

Sarsılmazlığın kendisi normatif bir kavram değilse de, Descartes sarsılmazlığı ya da sağlamlığı bir doxa hedefi –inançlarımızın ulaşması gereken bir amaç– olarak görür. Bu görüş, *Arayış*'ta sağlamlığa nasıl ulaşılacağı konusundaki tartışmada da örtük olarak bulunmaktadır (AT X 509-13: CSM II 406-9). Descartes Birinci Düşünce'nin ilk paragrafında "sağlam (*firmum*) bilimlerdeki her şeyi yerine yerleştirmek için, işe yeniden, bunların temellerinden başlama gereği"nden söz eder (AT VII 17: CSM II 12). *Arayış*'ın ilk paragrafında da "sağlam bir bilimin temelleri"ni atma hedefini formüle eder (AT X 496: CSM II 400). Sağlam temel mecazı, *Yöntem Üstüne Konuşma*'nın 2. ve 4. bölümlerinde (AT VI 12-14, 31: CSM I 117-18, 126) ve Yedinci Yanıt'ta (AT VII 536-56: CSM II 365-80) geliştirilir.[9] Descartes İkinci Yanıt'ta şunu söyler:

Her şeyden önce, bir şeyi doğru olarak idrak ettiğimizi düşünür düşünmez, onun doğru olduğuna kendiliğinden inanırız. Eğer bu kanı ondan kuşku duymak için hiçbir sebep bulamayacağımız kadar sağlamsa, bizim için soracak başka soru kalmamış

* Yazının devamından da anlaşılacağı gibi, yazar Malebranche'ın kitabının Descartes'a ait olduğunu sanmaktadır. (-ç.n.)

6 Bennett, "kararlılık" terimini uslamlamayla ya da başka türlü yerinden oynatılamayacak, sarsılmaz inançları nitelemek üzere, genel bir anlamda kullanır ("Truth and Stability," § 4).

7 "Sarsılmazlık"ın "uslamlama" ya da "akıl" (*ratio*: AT III 65; karş. VII 69, 70) kavramına bağlı olarak karakterize edilmesi, benim bu terimlere verdiğim anlamda, açıklamayı "psikolojik" olmaktan çok "epistemik" hale getirmez. Örneğin, "uslamlama" kavramının yalnızca epistemik olarak karakterize edilebileceğini varsayalım. Bir inancın sarsılmazlığı, kişinin sahip olduğu uslamlamalarla ilişkilidir; sarsılmazlık ilişkisel bir özelliktir. Bu ilişkinin epistemik anlatımları ortaya konabilir. Örneğin, kişinin inancı ancak, herhangi bir uslamlama karşısında bu inancından *vazgeçmemesi için iyi bir sebep oluşturan* uslamlamalara sahip olduğu durumlarda sarsılmazdır. Bu ilişkinin psikolojik anlatımları da formüle edilebilir. Örneğin, kişinin inancı ancak, herhangi bir uslamlama karşısında bu *inancın yerinden oynatılmasını önleyen psikolojik bir olgu olarak* uslamlamalara sahip olduğu durumlarda sarsılmazdır. Bunlardan yalnızca birincisi epistemik bir anlatımdır. Descartes bu anlatım türlerinin her ikisini de kullanmış ve fikirlerin belli bir epistemik anlamda sarsılmaz olmaları durumunda belli bir psikolojik anlamda da sarsılmaz olacaklarını savunmuş olsa da, sarsılmazlığın epistemik ve psikolojik anlatımlarını birbirinden ayırt edebiliriz.

8 Tlumak sarsılmazlığı –o buna "düzeltilemezlik" diyor– epistemik olarak birkaç şekilde karakterize eder ("Certainty and Cartesian Method," s. 45, 46, 48). Metafizik kesinliği "düzeltilemez" (s. 44-5) olarak görür ve bunun "Descartes'ın sorununun bağlamında normatif bir gücü" olduğunu söyler (s. 43). Ben bu kavramın normatifliğinin, Descartes'ın onu bir araştırma hedefi olarak kabul etmesinden kaynaklandığına inanıyorum. Sarsılmazlığı normatif bir şekilde karakterize etmenin temel bir önemi olduğunu varsaymamız gerekmez. Bu nokta Tlumak'ın psikolojik yoruma karşı çıkardığı uslamlamalardan ikincisini geçersiz hale getirir.

9 Bennett, bu malzemenin psikolojik yorumu nasıl desteklediğini ayrıntılı bir şekilde ortaya koyar ("Truth and Stability," § 1).

demektir: Akla uygun bir şekilde isteyebileceğimiz her şeye sahip olmuşuzdur. . . Zira burada kabul ettiğimiz şey o kadar sağlam bir kanıdır ki, onun ortadan kaldırılması bütünüyle olanaksızdır; böyle bir kanı, açıkça, en mükemmel kesinlikle aynı şeydir. (AT VII 144-5: CSM II 103).

Bu belki de Descartes'ın bir araştırma hedefi olarak sarsılmazlıktan en gelişmiş şekliyle söz ettiği en açık pasajdır.[10]

İkinci Yanıt, sarsılmaz inancı "mükemmel kesinlik"le özdeşleştirmektedir. Regius'a mektup da sarsılmaz inancı *scientia* ile, "bilimsel bilgi" ile özdeşleştirir (AT III 65). Bununla ilgili başka pasajlar da vardır: "kesin bilim" (AT VIIIA 10: CSM I 197), "gerçek bilgi" (AT VII 141: CSM II 101), "gerçek ve kesin bilgi" (AT VII 69: CSM II 48), "mükemmel bilgi" (AT VII 71: CSM II 49) ve bir önermenin "mükemmellen biliniyor" olması (AT VII 69: CSM II 48). Bu gibi ifadeler, bilimsel bilgi kavramının terminolojik çeşitlemeleri gibi görünür.[11] Bilimsel bilginin kastedildiği, kesin anlamıyla bilgi, sarsılmaz inançla özdeşleştirilir, dolayısıyla bu bilginin kendisi psikolojik bir karakterdedir.[12]

Kuşkucu Varsayım, Sarsılabilirlik Ve Kuşku

Descartes Üçüncü Düşünce'de kuşkulanmanın gereğini açıklarken, aldatan bir Tanrı'ya inanmak için herhangi bir sebebi olduğunu iddia etmez; bunun yerine, "Tanrı'nın belki de aldattığı aklıma geldiği için. . ." der. "Aldatan bir Tanrı'nın var olduğunu düşünmek için hiçbir neden" bulunmadığını ve "hatta bir Tanrı'nın var olup olmadığını henüz kesin olarak" bilmediğini söyler (AT VII 36: CSM II 25). Descartes kendi konumunun bu özelliklerine değinirken şu gözlemde bulunur: "Yalnızca bu varsayıma [aldatan Tanrı varsayımına] dayanarak kuşku duymak için çok önemsiz bir sebep vardır ve bu, öyle denebilirse, metafizik bir sebeptir" (AT VII 36: CSM II 25). Tanrı'nın aldattığını *varsaymak*, Tanrı'nın aldattığına inanmayı gerektirmez. Varsaymak kavramını geniş bir anlamda kullanırız; *p*'yi varsaymak, ona inanmak, onu kabul etmek, hipotez olarak koymak, onun doğru olduğunu tahmin etmek, doğru olduğundan kuşkulanmak, onu düşünmek ya da tahayyül etmek anlamlarına gelebilir. *p*'yi varsaymak, ona karşı bu önermesel tutumlardan birini almak şeklindeki psikolojik durum içinde olmaktır.

Aldatan bir Tanrı'nın var olduğu varsayımı, tam olarak söylenirse, en aşikâr inançları bile kuşkulu hale getiren tek varsayımdır:

> Tanrıtanımazların sahip olduğu bilgi türüne gelince, onun kesin olmadığını göstermek . . . kolaydır. Daha önce söylediğim gibi, tanrıtanımaz kendi varlığının yaratıcısının gücünü ne kadar azımsarsa, kendisine bütünüyle aşikâr gözüken konularda bile aldanmasına neden olacak şekilde, doğasının mükemmel olmayabileceğinden kuşkulanmak için o kadar fazla nedeni olacaktır. (AT VII 428: CSM II 289).

Kişinin kendi varlığına Tanrı'dan daha güçsüz birşeyin neden olduğunu varsaymasının kendisi de bir kuşku nedenidir. Açık seçik idrak etmeye dayanan inançları

[10] "Kuşku duymak için sebep"ten söz edilmesi, burada iş gören sarsılmazlık kavramının epistemik bir yorumunu akla getirir. Ama Bennett'in anımsattığı gibi, Latince *causa* hem sebep hem de neden anlamına gelir. İkinci türlü yorumlandığında, pasajın bütünü daha tutarlı hale gelir ("Truth and Stability").

[11] Sarsılmazlık ve bilimsel bilgi kavramlarının birini ya da her ikisini birden ele alan tartışmalar için, bak. Doney, "The Cartesian Circle," s. 337; Kenny, Descartes, s. 191-3; Frankfurt, *Demons, Dreamers and Madmen*, s. 24, 124, 179-80; Curley, *Descartes against the Sceptics*, s. 104-5; Tlumak, "Certainty and the Cartesian Method," s. 44-50, 57-60; Williams, *Descartes*, s. 62, 200-4; Cottingham, *Descartes*, s. 2-3, 25, 67, 70-1; Markie, *Descartes's Gambit*, s. 59-72; Gombay, "Mental Conflict: Descartes," s. 491-4; Doney, "Descartes's Conception of Perfect Knowledge," s. 388-91; Williams, "Descartes's Use of Scepticism," s. 345; Rodis-Lewis, "On the Complimentarity of Meditations III and V," s. 277-81 ve Garns, "Descartes and Indubitability," özellikle §§ 1-11.

[12] Markie (*Descartes's Gambit*, s. 34, 53-7), Descartes'ın kesinliğin hem epistemik hem de psikolojik anlamlarını kullanmış olduğunu savunsa da, bilimsel bilginin yalnız epistemik bir açıklamasını verir (s. 59-72). Bu yüzden Markie, kendisinin de kabul ettiği gibi, kısırdöngü sorununa bir çözüm getirememiştir (karş. s. 162, n. 12).

kuşkulu hale getiren varsayım, en genel biçimiyle, *kişinin açık seçik idrak etme yetisinin kusurlu olduğu* varsayımıdır –İster aldatan bir Tanrı'nın, güçlü bir şeytanın, başka bir olaylar dizisinin ya da isterse şansın sonucu olsun (karş. AT VII 21: CSM II 14). Yukarıdaki italik yazılmış ifadenin önermesel içeriğine *kuşkucu hipotez* diyorum. Eğer doğruluk kuralı doğruysa –açık seçik idrak edilen şey doğruysa– kuşkucu hipotez yanlıştır. Kuşkucu hipotezin doğru olduğu varsayımına da *kuşkucu varsayım* diyorum.

Descartes Beşinci Düşünce'nin ondördüncü paragrafında, aldatmayan bir Tanrı'nın var olduğunun ve doğruluk kuralının bilgisinden yoksun birinin açık seçik idrak etmeye dayanan inançlarının sarsılabilir olacağını iddia eder:

Tanrı'nın bilgisine sahip olmasaydım, ulaştığım kanının kolayca altını oyacak başka uslamlamalar aklıma gelebilirdi; bu durumda hiçbir şey hakkında doğru ve kesin bilgiye sahip olamazdım, ancak kaygan ve değişebilir kanılara sahip olabilirdim . . . Tanrı'nın bilgisine sahip olmazsam . . . kolayca kuşkuya düşebilirim. Zira, olabildiğince aşikâr bir şekilde idrak ettiğimi düşündüğüm konularda zaman zaman hataya düşmeme neden olan bir doğaya sahip bulunduğuma kendimi inandırabilirim. (AT VII 69-70: CSM II 48).

Doğruluk kuralının bilgisi de bilimsel bilgi için zorunlu bir koşuldur (doğruluk kuralının bilgisini neyin oluşturduğu sorusunu şimdilik erteliyorum). Sarsılmazlığın psikolojik açıklaması buraya da uyar. Doğruluk kuralının bilgisinden yoksun biri, açık seçik idrakinin kusurlu olduğunu varsayabilir. Descartes, bu varsayımın ışığında, kişinin açık seçik idrak etmeye dayanan inançlarından vazgeçmesi gerektiğini söylemez; ona göre bu varsayım, o inançların "altını oyabilir (*deicere*)" ya da onları yerinden oynatabilir.

Dahası, kuşkucu hipotezin doğru olduğunu varsayan biri kuşkuya düşer. Başka pasajlarda da (karş. AT VIIIA 9-10; VII 141, 428: CSM I 197; II 101, 289) değinilen bu nokta, bir inancın kuşkulu olmasıyla sarsılabilir olması arasında bir bağlantı kurar. Doğruluk kuralının bilgisinden yoksun birinin kuşkucu hipotezin doğru olduğunu varsayabileceği ve dolayısıyla kuşkuya düşebileceği gerçeği, kuşku "inancı yerinden oynatabilme" psikolojik özelliğine sahip olmadıkça, kişinin inançlarının sarsılabilir olduğunu göstermez. Bu bağlantı İkinci Yanıt'ta tekrar ortaya çıkar. Descartes burada şunu söyler: "Bu kişinin farkındalığının gerçek bilgi olmadığını ileri sürüyorum, zira kuşkulu hale getirilebilecek hiçbir farkında olma edimi bilgi denmeye uygun değildir" (AT VII 141: CSM II 101). Bundan dört sayfa sonra (Adam ve Tannery baskısında) Descartes "mükemmel kesinlik" ile "yok edilmesi mümkün olmayacak kadar sağlam kanı"yı birbiriyle özdeşleştirir (AT VII 145: CSM II 103). Kuşkulu inanç bilimsel bilgi değildir. Dolayısıyla kuşku, inancı yerinden oynatabilme psikolojik özelliğine sahip olmalıdır.

Kuşkunun inancı yerinden oynatabileceğini, onu gevşeteceği ya da kararsız hale getireceği anlamında söylüyorum. Kararsız bir inanç, hâlâ yerinde dursa da, yerinden oynatılmaya açıktır. Bu model, konuyla ilgili metinlerin tutarlı bir tablosunu ortaya koymamıza izin verir. Regius'a mektupta dendiği gibi, bir fikir "sarsıldığında" (*concutere*) kararsız hale gelir.[13] Descartes'ın sık sık katı ve sağlam (Latince *firmus*, Fransızca *firme* ya da *solide*) inanç mecazını kullanması, inancın kararlı olması anlamındadır.[14] Sarsılmaz ya da sağlam inanç, uslamlamayla kararsız hale getirilemeyecek inançtır. Beşin-

[13] *Concuti* karşılığında Kenny'nin "shaken" (CSMK 147), Rodis-Lewis'in "ébranlée" (*Descartes*, s. 266) [ikisine de "sallantılı" denebilir -ç.] sözcüklerini kullanması, Gewirth'in "destroyed" [tahrip edilmiş] ("The Cartesian Circle, s. 390) ve Williams'ın "knocked out" [altedilmiş] (*Descartes*, s. 204) sözcüklerini kullanmasından daha uygundur.

[14] Bu sözcük kimi yerlerde (örn4 eğin, CSM II 12) zaten "kararlı" sözcüğüyle karşılanmıştır. Etchemendy de *fimanda* (AT VII 15) karşılığında "stabilization" [istikrar] sözcüğünü önerir.

ci Düşünce'de kaygan ya da kalıcı olmayan (*vagas*) inançtan söz edilmesi de kuşkunun kararsızlaştırıcı bir etken olduğunu gösterir.[15] Descartes kuşkunun inancı yerinden oynatmak için yeterli olduğunu söylemez; kuşkunun (ortadan kaldırıldığı ana kadar) inancı kararsızlaştırmak için yeterli olduğunu savunur.[16] Bir inancın kararsızlaştırılması olgusu, onun nasıl yerinden oynatılabileceğini açıklar. Uslamlamayla yerinden oynatılamayacağı durumlarda inanç sarsılmazdır; sarsılmaz bir inanç, uslamlamayla kararsızlaştırılamayacağı için, uslamlamayla yerinden oynatılamaz da.

Şimdiki Ve anımsanan Açık Seçik İdraklerin Sarsılmazlığı

Açık seçik idrak etmeye dayanan inançların kuşkucu varsayım tarafından sarsılabilir olduğu iddiası, daha ayrıntılı bir şekilde açıklanmayı gerektirir. *p*'nin açık seçik idrak edildiği zaman karşı konulmaz olması anlamında, açık seçik idrak psikolojik olarak zorlayıcıdır: "Öyle bir doğaya sahibim ki, birşeyi tamamen açık ve seçik idrak ettiğim zaman, onun doğruluğuna inanmamazlık edemem" (AT VII 69: CSM II 48). Bu öğretinin dile getirildiği birçok pasaj vardır (AT VIIIA 21; VII 38, 144, 460; III 64; IV 115-16; V 148: CSM I 207; II 27, 103, 309; CSMK 147, 233, 334). Açık seçik idrak, sezgiyi, bir önermenin doğruluğunu kavramayı, bunu kanıtlamayı ya da birbiriyle bağlantılı bir dizi sezgiyi içerebilir (*karş. Aklımızı Yönlendirmenin Kuralları*, III, VII, XI). Descartes gene Beşinci Düşünce'nin ondördüncü paragrafında şunu söyler: "Bir üçgenin doğasını düşündüğümde, onun üç açısının toplamının iki dik açının toplamına eşit olduğu bana en açık şekilde görünür; bunun kanıtına ulaştığımda, doğru olduğuna inanmamazlık edemem" (AT VII 69-70: CSM II 48). *İlkeler* ve *Burman'la Konuşmalar*'da da Descartes açık seçik idrakin karşı konulmazlığı öğretisinin sezgiye olduğu kadar kanıtlamaya da uygulanabileceğini gösterir (karş. AT VIIIA 9, 30-31; V 148: CSM I 197; CSMK 334-5). *p* inancı, *p* sezildiği ya da kanıtlandığı zaman, psikolojik olarak karşı konulmazdır.[17]

p'nin açık seçik idrak edildiği zamanlarda *p*'ye inanmaya, *şimdiki* açık seçik idrak diyorum. *p*'nin daha önceki bir anda açık seçik idrak edildiğinin anımsandığı zamanlarda *p*'ye inanmaya ise *anımsanmış* açık seçik idrak diyorum. (Burada ele aldığım şekliyle anımsanmış açık seçik idrakler, anımsama anında aynı zamanda açık seçik idrak edilmemeleri anlamında, yalnızca anımsanmışlardır.) Açık seçik idrak etmeye dayanan inançlar ya şimdiki ya da anımsanmış açık seçik idraklerdir. Kişinin sezgi yoluyla bildiği önermelere o kişi için *aksiyom*, kişinin kanıtladığı (ama sezmediği) önermelere de *teorem* diyorum. Şimdiki açık seçik idrakler, şimdiki aksiyom ve teoremleri içerir; anımsanmış açık seçik idrakler de anımsanmış aksiyom ve teoremleri içerir.[18]

Descartes, buradaki konumuz olan kısırdöngüyle ilgili pasajlarda, şimdiki ve anımsanmış teoremler arasındaki ayrımı sık sık öne sürer (AT VIIIA 9-10; VII 69-70, 140, 145-6, 246; III 64-5: CSM I 197; II 48, 100, 104-5, 171; CSMK 147). Bu pasajlardan ikisi (AT VII 140, 246: CSM II 100, 171) dışındaki hepsinde Descartes açıkça, *p* inancı şimdiki bir

[15] Doney ("Descartes's Conception of Perfect Knowledge," s. 390, 391, 401) sık sık "rahatsız edilen inanç"tan söz eder ve *vagas*'ı "unstable" [istikrarsız] sözcüğüyle karşılar.

[16] Descartes'ın tutumunun ontolojik olarak en ekonomik yorumu, kuşkuyu istikrarsız inançla *özdeşleştirmektir*. Bu yorumda, kuşkucu varsayımın açık seçik idrake dayanan inançları kuşkulu hale getirmesinin anlamı, kuşkucu varsayımın bu inançları kararsızlaştırmasıdır. Bu yorum, Charles S. Peirce'in ("The Fixation of Belief," *Popular Science Monthly*, 1877, §§ III-IV; Charles S. Peirce, *Essays in the Philosophy of Science* içinde yeniden yayınlandı.) inanç ve kuşku konusundaki tutumuna da uyar.

[17] Bir kanıtlama yapılırken tam olarak ne olup bittiği sorusunu açık bırakıyorum. Descartes kanıtlama yapmanın "kanıtı . . . bütünlüğü içinde kavramaya yetenekli olmamızı" gerektirdiğini savunuyor gibidir.

[18] Bir önermenin sezgi yoluyla bilindiğini anımsamak –önermenin kendisi anımsama anında sezgiye konu olmadan– mümkünse, anımsanmış aksiyomlar var olabilir. Bazı aksiyomlar açık seçik idrak edilmeden düşünülemeyecek bile olsa (AT VII : CSM II) Descartes'ın hiçbir öğretisi bu olasılığa karşı değildir.

teoremken karşı konulmaz olduğu halde, aynı inancın anımsanmış bir teoremken karşı konulmaz olmadığını savunur. Beşinci Düşünce'nin ondördüncü paragrafından aktaracağım daha uzun bir bölüm bunu gösterecektir:

Öyle bir doğaya sahibim ki, birşeyi tamamen açık ve seçik idrak ettiğim zaman, onun doğruluğuna inanmamazlık edemem. Ama . . . bazen daha önce verdiğim bir yargının anısı geri gelebilir, oysa beni o yargıya götüren uslamlamalar aklıma gelmeyebilir. Tanrı'nın bilgisine sahip olmasaydım, ulaştığım kanının kolayca altını oyacak başka uslamlamalar aklıma gelebilirdi; bu durumda hiçbir şey hakkında doğru ve kesin bilgiye sahip olamazdım, ancak kaygan ve değişebilir kanılara sahip olabilirdim. Örneğin, Bir üçgenin doğasını düşündüğümde, onun üç açısının toplamının iki dik açının toplamına eşit olduğu bana en açık şekilde görünür; bunun kanıtına ulaştığımda, doğru olduğuna inanmamazlık edemem. Ama zihnimi bu kanıtlamadan başka tarafa çevirir çevirmez, onu çok açık bir şekilde idrak ettiğimi hâlâ anımsamama karşın, eğer Tanrı'nın bilgisine sahip değilsem, yargımın doğruluğu hakkında kolayca kuşkuya düşebilirim. Zira, olabildiğince aşikâr bir şekilde idrak ettiğimi düşündüğüm konularda zaman zaman hataya düşmeme neden olan bir doğaya sahip bulunduğuma kendimi inandırabilirim. (AT VII 69-70: CSM II 48).

Kuşkucu varsayım şimdiki bir teoremi yerinden oynatamaz, çünkü şimdiki teoremler karşı konulmazdır; o anımsanmış teoremleri yerinden oynatabilir (karş. AT VIIIA 9-10: CSM I 197). Açık ki, anımsanmış teoremler psikolojik olarak karşı konulmaz değildir. Daha genel olarak, anımsanmış açık seçik idrakler kuşkucu varsayım tarafından yerinden oynatılabilir (karş. AT VII 460: CSM II 309).[19] Anımsanmış açık seçik idrakler, şimdiki açık seçik idraklerin aksine, psikolojik olarak karşı konulmaz değildir (karş. AT V 178: CSM II 353).[20]

Anımsanmış açık seçik idraklerin kuşkucu varsayım tarafından yerinden oynatılabileceği şeklindeki psikolojik öğreti, kuşkunun inancı kararsızlaştıran bir durum olması zemininde daha akla yakın görünecektir. Bu doğruysa, kuşkucu varsayımın inancı kararsızlaştıracağı da doğrudur, çünkü kuşkucu hipotezin doğru olduğunu varsayan biri kuşkuya düşecektir. Şimdiki açık seçik idraklerin psikolojik karşı konulmazlığı, kişinin onları açık seçik idrak ettiğine *inanmasından* değil, onları açık seçik idrak *etmesinden* kaynaklanır. Bunun tersine, anımsanmış açık seçik idraklere, en azından kısmen, bunlarla ilgili önermelerin daha önce açık seçik idrak edilmiş olması zemininde inanılır. *p* inancını, anımsanmış bir açık seçik idrak olarak alalım. Şu psikolojik durumları düşünelim: *p*'nin açık seçik idrak edilmesi temelinde *p* inancı, ve açık seçik idrak etme yetisinin kusurlu olduğu varsayımı. Bu durumların, bir arada alındığında, kararsız oldukları görülecektir –özellikle de açık seçik idrak yetisinin "kusurlu" olduğu varsayımı, onun güvenilmez olduğu anlamında, doğru inançlardan çok yanlış inançlara yol açtığı anlamında ele alınırsa.[21] Dolayısıyla, kuşkucu varsayım *p* inancını kararsızlaştırır. Bu, kuşkucu varsayımın anımsanmış açık seçik idrakleri nasıl yerinden oynatabileceğini açıklar.

19 Açık seçik idrak edilmeden düşünülemeyecek aksiyomlar bunun bir istisnasıdır (karş. not 18).

20 Kuşku inancı yerinden oynatabilecek bir durum olduğundan, Descartes'ın şimdiki açık seçik idraklerin kuşkulu olamayacağını kabul etmesi normaldir. Şu pasajlarda Descartes bunu savunur: AT VII 146, 460, 477; V 178: CSM II 104, 309, 321; CSMK 353).

21 Descartes, "yaradılışım beni sık sık hata yapmaya açık hale getiriyor" (AT VII 70, 428: CSM II 48, 289) der ve açık seçik idrakin de "zaman zaman" hataya yol açması varsayımından söz eder (AT VII 70: CSM II 48). Birinci Düşünce'de ise kuşkucu varsayımın kişinin "her zaman" aldanması olduğunu söyler (AT VII 21: CSM II 14). Ayrıca bak. E. S. Haldane ve G. R. T. Ross, *The Philosophical Works of Descartes* (Cambridge University Press, 1911, yeni baskısı 1970), cilt I, s. 184 ve 147; Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, s. 301-2. Birinci Düşünce'deki kuşkucu varsayımın duyu algısının ötesine geçip geçmediği tartışılmıştır (karş. Frankfurt, *Demons*, özellikle 7. ve 8. bölümler). Birinci Düşünce'de kuşkucu varsayım duyu algısının ötesine geçmiyor bile olsa, bu durumda Descartes duyu algısının sistematik olarak kusurlu olduğu varsayımıyla hareket ettiğine göre, aynı varsayımı açık seçik idrak için de söz konusu etmek zorundadır. Ne var ki Descartes'ın metinlerinde, bunu yaptığını açıkça gösteren pasajlar bulmak güçtür.

Sarsılmazlık, ilkece, anımsanmış açık seçik idraklerden şimdiki açık seçik idrakler adına sakınmak yoluyla elde edilebilir. Bu politikayı izleyen biri, bir aksiyoma ya da teoreme inandığı her keresinde, o aksiyomu yeniden sezgi yoluyla bilecek ve o teoremi yeniden kanıtlayacaktır. Bu kişinin açık seçik idrak etmeye dayanan inançları şimdiki açık seçik idraklerle sınırlanmış ve dolayısıyla bunlar karşı konulmaz olduğundan, kuşkucu varsayım tarafından sarsılamaz olacaklardır. Descartes, sarsılmazlık elde etmenin bu tekniğine, insanlar bunun için yeterli bilme kapasitesine sahip olmadıkları için karşı çıkardı: "Zihin aynı anda çok fazla şeyi düşünemez" (AT V 148: CSMK 335).[22] Sarsılmazlık nasıl elde edilebilir? Descartes Beşinci Düşünce'nin onbeşinci paragrafında şöyle söyler:

Ama şimdi Tanrı'nın var olduğunu idrak ettim . . . ve bundan şu sonucu çıkardım ki, açık seçik idrak ettiğim her şey zorunlu olarak doğrudur. Buna göre . . . beni bundan kuşkuya düşürecek hiçbir karşı uslamlama ileri sürülemez; tam tersine, onun doğru ve kesin bilgisine sahibim. Ve yalnızca bu konunun değil, geometride vb kanıtladığımı anımsadığım bütün konuların da bilgisine sahibim (AT VII 70: CSM II 48).

Doğruluk kuralının bilgisi, anımsanmış açık seçik idraklere özgü sarsılmazlığın hem gerekli hem de yeterli koşuludur.[23] Bu iddia, İkinci Yanıt'ta (AT VII 146: CSM II 104-5) ve Regius'a mektupta (AT III 65: CSMK 147) tekrarlanır.[24] Kişinin daha önce açık seçik idrak ettiği ve hâlâ inancını koruduğu bir önerme düşünelim –ama şimdi bu önermeyi ne açık seçik idrak ediyor ne de daha önce açık seçik idrak ettiğini anımsıyor olsun. Bu korunan inanç, terimlere benim verdiğim anlamda, ne şimdiki ne de anımsanmış bir açık seçik idraktir; o, bellekteki bir kalıntıdan ibarettir. Böyle inançlar açık seçik idrakten kaynaklanır ama benim verdiğim anlamda açık seçik idrake *dayanmaz*. Genel olarak, doğruluk kuralı bellekte kalıntı halinde bulunan inançlara uygulanamaz, çünkü böyle bir inanca sahip olmak için bir önermenin açık seçik idrak edilmiş olduğuna inanmak gerekmez.[25] Doğruluk kuralı ancak açık seçik idrak edilmiş sayılan önermelere uygulanabilir. Descartes'ın doğruluk kuralının bilgisini, açık seçik idrak edildiği anımsanan önermelerin sarsılmazlığının yeterli koşulu olarak görmesinin sebebi budur.[26] Şimdiki açık seçik idrakler her durumda sarsılmaz olduklarından, doğruluk kuralının bilgisi, açık seçik idrak etmeye *dayanan* inançların sarsılmaz olması için yeterlidir. Kartezyen kısırdöngü sorununun bağlamında, dikkatimizi daha sınırlı bir iddiaya yöneltmekle yetinebiliriz: Doğruluk kuralının bilgisi, açık seçik idrak etmeye dayanan inançların kuşkucu hipotezin doğru olduğu varsayımı *tarafından* sarsılabilir olmaması için yeterli bir koşuldur. Aşağıda, sarsılmazlıktan söz ettiğim zaman bunu kastedeceğim.

22 Karş. Etchemendy, "The Cartesian Circle," s. 8; Cottingham, *Descartes*, s. 70, 77, n. 24. Bu teknik aynı zamanda, kapsamlı bir inançlar sistemine ulaşma hedefinden vazgeçmeyi gerektirirdi (karş. AT X 371-2; IXB 2-3: CSM I 16, 179-80).

23 Üçüncü Düşünce'de bununla ilgili bir pasaj vardır: "Bunların kuşkuya açık olduğu yargısına varmamın sebebi, bir Tanrı'nın bana en aşikâr görünen konularda bile yanıldığım bir doğa vermiş olması ihtimalinin aklıma gelmesidir" (AT VII 35-6: CSM II 25). Açık seçik idrak etmeye dayanan inançlar, ancak doğruluk kuralının bilgisine sahip olmayan biri onlara sahip olduğu zaman kuşkuludurlar; bu bilgi, kuşkuyu ortadan kaldırmak için yeterlidir. Kuşku, inancı yerinden oynatabilir olmakla kalmayıp, aynı zamanda bu yerinden oynatmanın zorunlu bir koşuluysa, bu pasaj, doğruluk kuralının bilgisinin, sarsılmazlığı sağlamak için yeterli olduğu iddiasına eşdeğerdir.

24 Regius'a mektubunda Descartes, *aldatmayan bir Tanrı'nın var olduğunun* kanıtlanmasının, sarsılmazlığı sağlamak için yeterli olduğunu iddia eder. Bu iddia, Beşinci Düşünce ve İkinci Yanıt'taki pasajların zemininde düşünülmelidir; böyle bir kanıtlama, doğruluk kuralının kanıtlanmasını sağladığı ölçüde, sarsılmazlığı sağlamak için yeterlidir.

25 Tümevarımsal kanıtlar temelinde, önermenin açık seçik idrak edildiğine inanılabilir.

26 Descartes, açık seçik idrak edildiği anımsanan inançların sarsılmazlığını, belleğin yanılmadığı varsayımına dayandırır. Karş. Frankfurt, "Memory and the Cartesian Circle," s. 510-11; *Demons*, s. 160-1; Bennett, "Truth and Stability," §§ 7, 12. Descartes, açık seçik idrak edildiği anımsanan bir inancın bu anısının kendisinin sarsılmazlığının sağlanıp sağlanamayacağı sorunuyla doğrudan doğruya ilgilenmemiştir. Ben, "bilimsel bilgi" ister psikolojik olarak ister epistemik olarak ele alınsın, Descartes'ın bütün yorumlarının bu noktada güçlüklerle karşılaşacağına inanıyorum.

Sarsılmazlığın Sağlanması Olarak Doğruluk Kuralının Bilgisi: Bir Uzlaşmazlık

Beşinci Düşünce'den, İkinci Yanıt'tan ve Regius'a mektuptan aktardığım pasajlar, gerçeğin bilgisinin, sarsılmazlığı nasıl sağladığını açıklamaz. Ama bu noktaya kadar geliştirdiğim malzeme, bu konuda uygun bir çıkarsama yapmaya izin verir. Sarsılmaz bir inanç, uslamlamayla yerinden oynatılamama psikolojik özelliğine sahiptir. Kuşkucu varsayım anımsanmış açık seçik idrakleri yerinden oynatabiliyorsa ve doğruluk kuralının bilgisi anımsanmış açık seçik idraklerin sarsılmazlığı sonucunu veriyorsa, bu durumda *doğruluk kuralının bilgisi kuşkucu hipotezin doğru olduğu varsayımıyla psikolojik olarak uyuşmaz olmak zorundadır.*[27] Descartes İkinci Yanıt'ta şunu söyler:

Öyleyse, Tanrı'nın var olduğunun farkına vardığımaz zaman, açık seçik idrak ettiğimiz şeyden kuşkulanmak istersek onun aldatan bir Tanrı olduğunu düşünmek zorunda kalacağımızı görüyorsunuz. Oysa Tanrı'nın aldattığını düşünmek olanaksız olduğuna göre, açık seçik idrak ettiğimiz her şeyin tamamen doğru ya da kesin olduğunu kabul etmek gerekir (AT VII 144: CSM II 103).

Tamamen mükemmel bir Tanrı'nın var olduğunun (ve aldatmanın mükemmellikle bağdaşmayacağının) bilinci, Tanrı'nın aldattığı varsayımıyla psikolojik olarak uyuşmazlık içindedir. Descartes eğer Tanrı varsa açık seçik idrakin ancak Tanrı'nın aldatması koşuluyla kusurlu olabileceğini iddia ettiğine göre, tamamen mükemmel bir Tanrı'nın var olduğu bilgisinin, açık seçik idrakin kusurlu olduğu varsayımıyla psikolojik olarak bağdaşmadığını düşünmüş olmalıdır. İkinci Yanıt da bu yorumu destekler.[28]

Doğruluk kuralının "bilgisinin" sarsılmazlık için yeterli olduğu tezinin de işlenmesi gerekir. Şimdiki açık seçik idrakler, psikolojik olarak karşı konulmazdır. Doğruluk kuralına duyulan inanç, şimdiki bir açık seçik idrak olduğu zaman, psikolojik olarak karşı konulmazdır. Açık seçik idrak edilen her şeyin doğru olduğu inancı psikolojik olarak karşı konulmaz olduğu zamanlarda, açık seçik idrakin kusurlu olduğunu varsaymak psikolojik olarak olanaksızdır. En azından, karşı konulmaz bir *p* inancının mevcut olmasının, onunla birlikte bulunan bir *p* varsayımıyla psikolojik olarak bağdaşmaz olduğunu kabul etmesi dışında, Descartes'ın bunu psikolojik olarak olanaksız göreceği açıktır. Yukarıdaki paragrafta İkinci Yanıt'tan aktardığım pasajda Descartes buna dayanır. Doğruluk kuralının şimdiki bir açık seçik idraki, kuşkucu hipotezin doğru olduğunun varsayılmasıyla psikolojik olarak uyumsuzdur. Öyle ki, doğruluk kuralı şimdiki bir açık seçik idrak olduğunda, anımsanmış açık seçik idrakler sarsılmazdır. (Şimdiki açık seçik idrakin karşı konulmazlığı hem sezgiye hem de kanıtlamaya uygulanabildiğinden, bu sonuç doğruluk kuralına sezgi yoluyla ulaşıldığı zaman da kanıtlama yoluyla ulaşıldığı zaman da geçerlidir –doğruluk kuralının şimdiki bir aksiyom ya da şimdiki bir teorem olduğu her zaman, bu sonuç geçerlidir.[29] Bu sebepledir ki Descartes Beşinci Düşünce'nin onbeşinci paragrafında ya da Regius'a mektubunda, sarsılmazlığı sağlamak için doğruluk kuralının bir sezgisinin gerekli olduğunu söylemez. Ben burada, kolaylık uğruna, doğruluk kuralını bir aksiyom değil de teorem olarak, yani sezilen değil de kanıtlanan birşey olarak ele alıyorum.)

27 Buna alternatif olarak, doğruluk kuralının bilgisinin, kuşkucu varsayımla uyumlu olsa da, onun açık seçik idrakleri yerinden oynatma gücünü ortadan kaldıracağı düşünülebilir. Descartes'ın bu alternatifi savunmadığı görülecektir.

28 Rubin de bu pasajın psikolojik yorumu desteklediğine dikkat çekmiştir ("Descartes's Validation", s. 205).

29 Bennett, "Doğruluk kuralı tek bir anlıksal adımda ortaya konmalı, bütünlüğü içinde zihinde bulunmalıdır" ("Truth and Stability," § 9) derken, Descartes'ın açık seçik idrakin karşı konulmazlığı öğretisini kanıtlamalarla ilgilenirken nasıl uyguladığını gözden kaçırıyor. Doğruluk kuralının açık seçik idrakinin anlık bir sezgi halinde sıkıştırılması yönünde Bennett'e baskı yapan şey, onun belleğe dayanan yorumudur –doğruluk kuralının kanıtlanması, daha önceki adımların anımsanmasına dayanır; dolayısıyla belleği gerekçelendirmek için kullanılamaz. Karş. Stout, "The Basis of Knowledge in Descartes," özellikle s. 463-7; Doney, "The Cartesian Circle," s. 328-9; Frankfurt, "Memory and the Cartesian Circle," s. 508-9 ve *Demons, Dreamers, and Madmen*, s. 158-9.

Doğruluk kuralının şimdiki bir açık seçik idrakinin kuşkucu varsayımla niçin bağdaşmadığının açıklaması, anımsanmış açık seçik idrakleri de kapsayacak şekilde genelleştirilemez. Anımsanmış açık seçik idrakler psikolojik olarak karşı konulmaz olmadığı için, doğruluk kuralının daha önce kanıtlanmış olduğunun anımsanması, kuşkucu varsayımla psikolojik olarak uyuşmazlık içinde değildir. Doğruluk kuralının anımsanmış bir teorem olduğu zamanlarda, kuşkucu varsayımın ortaya çıkıp anımsanmış açık seçik idrakleri yerinden oynatması, psikolojik olarak mümkündür.[30] Anımsanmış açık seçik idrakler, şimdiki açık seçik idraklerin aksine, sarsılmazlığı sağlama amacı açısından, doğruluk kuralının "bilgisini" oluşturmaz.

Doğruluk kuralının kanıtlamasını her zaman ya da sürekli olarak yapan biri için, anımsanmış açık seçik idrakler her zaman sarsılmaz olurdu.[31] Descartes'ın, sarsılmazlık elde etmenin bu tekniğini, insanın böyle sürekli bir dikkat göstermesi mümkün olmadığı için reddedeceğine inanıyorum: "Öyle bir doğaya sahibim ki, zihinsel görümü sürekli aynı şey üzerinde tutup onu her zaman açık bir şekilde idrak edemem" (AT VII 69: CSM II 48; karş. AT VII 62; VIIIA 9: CSM II 43; I 197). Descartes Beşinci Düşünce'de, insan doğruluk kuralını kanıtlamakla artık ilgilenmese de, bunu geçmişte yapmış olduğunu anımsamanın sarsılmazlık için yeterli olduğunu iddia eder (karş. AT VII 70: CSM II 48).[32] Regius'a mektupta da buna benzer bir pasaj vardır (karş. AT III 65: CSMK 147).[33] Descartes'ın doğruluk kuralının kanıtlanmasının sarsılmazlık için yeterli olduğu iddiası, doğruluk kuralı şimdiki bir teorem de olsa anımsanmış (tartışılması gereken bir koşula bağlı olarak) bir teorem de olsa sarsılmazlığın sağlanmış olacağı anlamına gelir. Oysa doğruluk kuralının kanıtlandığını anımsamanın sarsılmazlığı sağlamadığını görmüştük.[34] Şimdi bu uzlaşmazlığı ortadan kaldırmamız gerekiyor.

30 Karş. Feldman ve Levidson, "Anthony Kenny and the Cartesian Circle," s. 496. Rubin bu noktayı gözden kaçırıyor ("Descartes's Validation of Clear and Distinct Perception," s. 206-8).

31 Karş. Parsons, "Review of Frankfurt," s. 40; Garns, "Descartes and Indubitability," s. 89. Van Cleve ("Foundationalism," n. 31) ve Bennett ("Truth and Stability," § 9) Descartes'ın konumunu bunun temsil ettiğini söyler. Ben bu görüşün, Descartes'ın aşağıda değineceğim metinleriyle nasıl uzlaştırılabileceğini göremiyorum.

32 Bu iddianın Kartezyen kısırdöngüyle bağlantısı konusunda, bak. Doney, "Descartes's Conception of Perfect Knowledge," özellikle s. 393-6; Frankfurt, *Demons*, s. 159-60, 172-7; Parsons, "Review of Frankfurt," s. 40-1, 43; Curley, *Descartes against the Sceptics*, s. 104 ve devamı; Gombay, "Mental Conflict," s. 495-7; Etchemendy, "The Cartesian Circle," s. 11-12, 18-19, 34-35 ve Garns, "Descartes and Indubitability," s. 88-9.

33 Burada (24 numaralı notta tartışılanın dışında) gözle görülür bir fark söz konusudur. Descartes Beşinci Düşünce'de, doğruluk kuralının açık seçik idrak edildiğinin anımsanması koşuluyla, açık seçik idrak etmeye dayanan inançların sarsılmaz olduğunu iddia eder. Regius'a mektubunda ise (AT III 65: CSMK 147) doğruluk kuralının açık seçik idrak edildiğinin anımsanmasından değil, bunun "sonucunun" anımsanmasından söz eder. Descartes İkinci Yanıt'ta şunu söyler: "O zaman, daha önce bütünüyle aşikâr ilkelerden çıkardığımızı anımsadığımız bu sonuçlarla ilgili olarak, aynı sağlam ve değişmez kanıya hâlâ sahip olup olmadığımız sorusu ortaya çıkar (bunlara 'sonuç' diyebilmemiz, böyle bir anımsamayı gerektirir)" (AT VII 146: CSM II 104). Parantez içindeki ilkeyi Regius'a mektuptaki koşula uygularsak, bu koşul Beşinci Düşünce'deki koşulla eşdeğer hale gelir.

34 Williams, "kuşkucu . . . [Tanrı'nın varlığının ve kayrasının] kanıtını sezgi yoluyla anladığında bundan kuşku duyamaz" dedikten sonra "kuşkucunun, bu kanıtın sezgisini yitirdiğinde, yalnızca onu yitirmiş olması yüzünden itirazına geri dönmesi" olasılığından söz eder: "Kişinin o anda sezgisine konu olmayan önermelerin kullanımı, bilimsel bilginin elde edilmesinin asgari bir yapısal koşuludur ve . . . kişinin bütün zamanını kuşkuculuğa verilen genel yanıtı düşünmekle geçirmesi düşünülemez" ("Descartes's Use of Scepticism," s. 349; karş. s. 352; karş *Descartes*, s. 206). Williams'ın yorumunda sarsılmazlık önemli bir rol oynamaz. Sarsılmazlık araştırmanın hedeflerinden biri olsa da olmasa da, sistematik bilgi elde etmek için, önceki açık seçik idraklerin kullanılması zorunludur. "Biriken" ("Descartes's Use of Scepticism," s. 345; *Descartes*, s. 202) ve sistematik inançlar da kuşkucu varsayım tarafından yerinden oynatılabilir. Williams bilimsel bilginin "yeniden kuşku konusu edilmeye karşı bağışık" ("Descartes's Use of Scepticism," s. 349; karş. s. 344, 345; karş *Descartes*, s. 202, 204) olması gerektiğini savunsa da, doğruluk kuralı açısından sarsılmazlığın nasıl elde edilebileceğini ve hatta "asgari yapısal koşul"un nasıl karşılanacağını açıklamaz. Williams'a göre, doğruluk kuralı anımsanmış bir açık seçik idrak olduğu zaman, kuşkucunun onu kabul etmesi ya da kullanmaya devam etmesi yasaktır. Doğruluk kuralına duyulan inanç, karşı konulmaz olmadığı sürece, kuşkucu varsayımla uyumludur; bu varsayım, doğruluk kuralı da içinde olmak üzere, anımsanmış açık seçik idrakleri yerinden oynatabilir.

Uzlaşmazlığın Çözümünde İlk Adım: "Sarsılmazlık"ın İki Anlamı

Bu konuya açıklık getirmenin ilk adımı, daha zayıf bir sarsılmazlık kavramı ortaya koymaktır. Sarsılmaz inançları, uslamlamayla yerinden oynatılamayacak inançlar olarak karakterize etmiştim. Şimdi buna *güçlü anlamda sarsılmazlık* diyorum. Sarsılmazlığın daha zayıf bir anlamı, Beşinci Düşünce'de kendini gösterir. Beşinci Düşünce'nin ondördüncü paragrafında Descartes, doğruluk kuralının bilgisine sahip olmazsa kuşkucu varsayımı kabul edebileceğini, bunun da anımsanmış açık seçik idraklerin altını oyabileceğini anlatır. Onbeşinci paragrafta da şunları söyler:

> Ama şimdi Tanrı'nın var olduğunu idrak ettim . . . ve bundan şu sonucu çıkardım ki, açık seçik idrak ettiğim her şey zorunlu olarak doğrudur. Buna göre, beni bunun doğru olduğu yargısına götüren uslamlamalarla artık ilgilenmesem de, onu açık seçik idrak ettiğimi anımsadığım sürece, beni bundan kuşkuya düşürecek hiçbir karşı uslamlama ileri sürülemez; tam tersine, onun doğru ve kesin bilgisine sahibim. Ve yalnızca bu konunun değil, geometride vb kanıtladığımı anımsadığım bütün konuların da bilgisine sahibim. Zira şimdi hangi itirazlar ileri sürülebilir ki? (AT VII 69-70: CSM II 48).

Doğruluk kuralı kanıtlandıktan sonra, hem kuralın kendisiyle hem de başka anımsanmış teoremlerle ilgili olarak, "beni kuşkuya düşürecek [*impellere*] hiçbir karşı uslamlama ileri sürülemez." Latince "*impellere*" sözcüğü, ya "zorunda bırakmak", "olmasını sağlamak", "kısıtlamak", "zorlamak" anlamlarına ya da "neden olmak", "yöneltmek", "getirmek", "ikna etmek" anlamlarına gelir. Bu yorumlar, her ikisi de sarsılmazlığın psikolojik açıklamasına izin verse de, birbirinden farklıdır. Kuşku, inancı yerinden oynatabilecek bir durumdur. Anımsanmış teoremlerden kuşku duymaya *neden* olacak hiçbir karşı uslamlamanın ileri sürülemeyeceğini iddia etmek, anımsanmış teoremlerin yerinden oynatılamayacağını –bunların güçlü anlamda sarsılmaz olduğunu– iddia etmek demektir. Birinin bir inancı yitirmesine *neden* olmak, birini inancını yitirmeye *zorlamaktan* farklıdır. Kendini korumakta uzman olan birinin bir miktar paradan vazgeçmesini sağlamak isteyen bir başkası, bu uzman kendi yeteneklerinden yararlanmazsa, onu zorlamaksızın bu paradan vazgeçmesine neden olabilir. Tıpkı bunun gibi, eğer biri inancını yitirmemek için gerekli araçlara sahip olduğu halde bu araçlardan yararlanmayı ihmal ederse, bir uslamlama onun inancını yitirmesine –onu zorlamaksızın– neden olabilir. Ama bu inanç, kişinin onun yerinden oynamasını önleyebileceği anlamında, gene de sarsılmazdır. Buna *zayıf anlamda sarsılmazlık* diyorum. Daha tam bir şekilde söylenirse, kişi inancının başka uslamlamalar tarafından yerinden oynatılmasını engellemesini sağlayacak uslamlamalara sahipse, onun bu inancı zayıf anlamda sarsılmazdır. Güçlü anlamda sarsılmaz bir inanç, zayıf anlamda da sarsılmazdır, ama bunun tersi doğru değildir.[35] Birini anımsanmış teoremlerden kuşku duymaya *zorlayacak* hiçbir karşı uslamlamanın ileri sürülemeyeceğini iddia etmek, o kişinin anımsanmış teoremlerin yerinden oynatılmasını önleyebileceğini iddia etmektir –bu durumda anımsanmış teoremler zayıf anlamda sarsılmazdır.

Düşünceler'in Fransızca baskısında Descartes, yukarıda aktardığım pasajın son cümlesine bir ekleme yaparak onu şu hale getirmiştir: "Zira şimdi beni bu konularda kuşku duymaya zorlayacak hangi itirazlar ileri sürülebilir ki?" (AT IXA 56: CSM II 48).[36] Doğruluk kuralı bir kez kanıtlanınca, kişiyi anımsanmış açık seçik idraklerden kuşku

[35] 11 numaralı notta saydığım yorumcular arasında yalnız Gombay (s. 492) bu ayrıma karşı duyarlıdır. Gombay'ın "istikrar" kavramı, güçlü anlamdaki sarsılmazlığa yakındır: "kişinin daha sonra vazgeçmek zorunda bırakılamayacağı" inanç ("Truth and Stability," § 1).

[36] Haldane ve Ross (bak. 21 numaralı not) bu pasajı Fransızca baskıdan çevirmemişlerdir.

duymak *zorunda bırakabilecek* (*obliger*) hiçbir uslamlama yoktur. Descartes'ın burada söylediği, anımsanmış açık seçik idraklerin sarsılmaz olduğu, çünkü bunlardan kuşku duymaya *zorlayabilecek* hiçbir itirazın var olmadığı, dolayısıyla bunların yerinden oynatılmasının önlenebileceğidir. Descartes'ın zayıf anlamdaki sarsılmazlığı elde etmekle ilgilendiğinin bu kanıtı, doğruluk kuralının kanıtlandığını anımsamanın bilimsel bilgi için yeterli olduğu iddiasında kendisini gösterir.[37] Bu gibi ayrıntıların ötesinde, (*impellere*) fiili de Descartes'ın sarsılmazlığın zayıf anlamıyla ilgili olduğunu söylememize izin verir. Eğer bu yorum, doğruluk kuralının kanıtlandığını anımsamanın sarsılmazlığı sağladığı yolunda bir açıklamayı Descartes'ta bulmamızı sağlıyorsa, bunu kabul etmemiz gerekir.

Uzlaşmazlığın Çözümünde İkinci Adım: Yeniden Üretilebilirlik

Açıklamanın ikinci adımı, doğruluk kuralının kanıtlandığını anımsamanın, zayıf anlamdaki sarsılmazlığı sağladığını göstermektir –*kanıtlamayı yeniden üretme yetisini korumak koşuluyla*. Doğruluk kuralını kanıtladığını anımsamak, kuşkucu hipotezin doğru olduğunu varsaymakla psikolojik olarak bağdaşır olsa da, kişinin –kanıtlamayı yeniden üretme yetisini koruması koşuluyla– bu varsayımla bağdaşmaz bir psikolojik duruma ulaşmasını sağlar. Kanıtlamayı yeniden üretme yetisinin dikkatli bir şekilde egzersiz edilmesi, doğruluk kuralına karşı konulmaz bir şekilde inanmayı sağlar, böylece kişiyi kuşkucu hipotezin doğru olduğunu varsaymaktan alıkoyar ve anımsanmış açık seçik idraklerinin yerinden oynatılmasını önler. Doğruluk kuralının kanıtlamasını yeniden üretme yetisini koruyan biri, bu kuralın kanıtlanmasını da içeren uslamlamalara sahiptir ve bu uslamlamalar da onun anımsanmış açık seçik idraklerin yerinden oynatılmasını önlemesini sağlar; bu inançlar zayıf anlamda sarsılmazdır. Artık Descartes'ın, doğruluk kuralını kanıtladığını anımsamanın sarsılmazlık için yeterli koşul olduğu iddiasına tam anlamını verebilecek durumdayız: Bu koşulun yeterli olması, kişinin kanıtlamayı yeniden üretme yetisini sürdürmesine bağlıdır.[38] Bu paragrafta taslağını verdiğim tutuma, doğruluk kuralını kanıtladığını anımsamanın bilimsel bilgiyi nasıl sağladığının *yeniden üretilebilirliğe dayanan açıklaması* diyorum. Yeniden üretilebilirliğe dayanan açıklama, Descartes'ı anımsanmış açık seçik idraklerin iki türü arasındaki bir asimetriye gönderir. Doğruluk kuralının kanıtlanması için asli önem taşıyan önermelere *temel önermeler* diyorum. Temel önermeler arasında, Üçüncü Düşünce'de Tanrı'nın var olduğunun kanıtlanması sırasında ortaya çıkan nedensellik ilkeleri, Tanrı'nın var olduğu, aldatmanın mükemmellikle bağdaşmadığı ve Tanrı'nın aldatmadığı önermeleri de

[37] Regius'a mektuptaki bir başka pasaj için de aynı şey söylenebilir: "Bizi kuşkuya düşürebilecek [*impellere*] sebepler kaldığı zaman da kanıdan söz edilebilir, ama bilimsel bilgi o kadar güçlü uslamlamalara dayanan bir kanıdır ki, asla daha güçlü uslamlamalar tarafından sarsılamaz" (AT III 65: CSMK 147). Burada da *impellere* "zorlamak" anlamında anlaşılabilir.

[38] Garns'a göre ("Descartes and Indubitability," s. 97) Descartes, aldatmayan bir Tanrı'nın varlığının kanıtını ve Kartezyen yöntemin kurallarını içselleştirmiş birinin, Tanrı'yı, her şeye kadir bir varlık fikrini ya da kendi varlığının kaynağını her düşündüğünde, bu varlığın aldatmadığının kanıtını otomatik olarak anımsayacağını savunur. (Garns bu düşüncesini psikolojik yorumla bağlantılandırmaz. O, kısırdöngü sorununa bulunacak çözümün psikolojik olmayacağını düşünür –karş. s. 87-8). Garns burada, aldatan şeytan hipotezini gözden kaçırmaktadır (s. 97-9) –aldatan şeytan kavramı, aldatmayan bir Tanrı'nın var olduğunun kanıtını otomatik olarak akla getirmez (s. 99). Bu düşünce zorlayıcı değildir. Şeytan hipotezinin açık seçik idraki kuşkulu hale getirmesinin tek yolu, şeytanın açık seçik idrak etme yetisinin kusurlu olmasına neden olması anlamında "kötü" olduğunun varsayılmasıdır. Öyleyse neden (Garns'ın kendi düşünme şekline göre) Descartes bu varsayımın, açık seçik idraklerin kusurlu olmadığının kanıtının otomatik olarak anımsanmasına yol açtığını savunmuyor? Bu noktada ortaya çıkan daha ciddi bir güçlük, Descartes'ın hiçbir yerde, gereği gibi ilişkilendirilmiş önerme ya da kavramların otomatik olarak, belli bir kanıtlamanın yeniden üretilmesine yol açacağı koşulların bulunduğunu savunmamış olmasıdır. Laporte, Dördüncü Düşünce'nin sondan bir önceki paragrafına dayanarak, bu fikrin daha zayıf bir versiyonunu savunur. Ona göre Descartes, "dikkatli ve tekrarlanan düşünce" (AT VII 62: CSM II 43) sözüyle, kişinin, Tanrı'nın yanıltmadığı sonucunu anımsayıp kuşkucu varsayımı ortadan kaldırmayı alışkanlık haline getirebileceğini anlatmak ister (*Le rationalisme de Descartes*, s. 161). Oysa doğruluk kuralı, yalnızca anımsanmış bir teorem olduğunda, psikolojik olarak karşı konulmaz değildir, bu yüzden de kuşkucu varsayımı ortadan kaldırmaya yetmez.

vardır. Önermelerin kendilerinin, kendi kanıtlanmaları için asli bir öneme sahip olduklarını söyleyebileceğimizden, doğruluk kuralının kendisi de temel bir önermedir. Temel olmayan önermeler, doğruluk kuralının kanıtlanması için asli bir öneme sahip olmayan önermelerdir –geometri teoremleri bunun örnekleridir. Yeniden üretilebilirliğe dayanan açıklamaya göre, bütün anımsanmış açık seçik idrakler –ister temel ister temel olmayan önermelerde ifade edilmiş inançlar olsun– doğruluk kuralının kanıtlamasını yeniden üretme yetisi ile sarsılmaz hale gelirler. Yeniden üretilebilirliğe dayanan açıklama, kişinin kanıtladığını anımsadığı önermelerin bu kanıtlamalarını yeniden üretme yetisini koruması şeklinde genel bir gerektirim içermez. Doğruluk kuralının kanıtlamasını yeniden üretme yetisi ise, temel önermelerin her birinin açık seçik idrakini yeniden üretme yetisini gerektirir –kişi Tanrı'nın var olduğunu, Tanrı'nın aldatmadığını, vb. açık seçik idrak etmeden, doğruluk kuralının kanıtlamasını yeniden üretemez. Temel önermelerin anımsanmış açık seçik idraki, özel bir durum oluşturur; kişi bunların kendi kanıtlamalarını yeniden üretme yetisini korumadıkça, bunlar sarsılmaz hale gelemezler.[39]

Yeniden üretilebilirliğe dayanan açıklama, zayıf anlamdaki sarsılmazlığın elde edilmesinin, doğruluk kuralının kanıtlamasını yeniden üretme yetisini korumaya bağlı olmasını gerektirdiği ölçüde, Descartes'ın doğrudan doğruya söylediklerinin ötesine geçer. Dolayısıyla, bu görüşü Descartes'a atfetmenin haklı olup olmadığının araştırılması gerekir. Kişinin belli bir kanıtlamayı yeniden üretme yetisini korumasında, ilkece hiçbir güçlük yoktur. Kimi insanların bu yetiden yoksun olabilecekleri de itiraz götürmez. Descartes'ın açık seçik idrakten kuşkuyu uzaklaştırma çabası nasıl açıklanırsa açıklansın, bu açıklamanın, doğruluk kuralının kanıtlanmasına bir rol vermesi gerekir. Kimi insanların bu kanıtlamayı kavrayamayacakları açıktır. Descartes bütün insanların –bilme yetenekleri normalin altında bile olsa– bilgi edinebileceğini göstermeye değil, sıradan bilme yeteneklerine sahip insanlar için bilginin nasıl mümkün olduğunu göstermeye çalışır (karş. AT VI 1-3: CSM I 111-12). Burada açıkladığım psikolojik yoruma göre "bilgi," yani bilimsel bilgi, sarsılmaz inancı gerektirir. Descartes'ın iddiası, doğruluk kuralının kanıtlamasını yeniden üretme yetisini koruyan herkes için, sarsılmaz inancın mümkün olduğudur. Bu yetiyi koruyamayan insanların bulunması, olsa olsa, bu insanların sarsılmaz inançlarının olmadığını gösterir.

Yeniden Üretilebilirliğe Dayanan Açıklama ile Doğrudan İlgili Pasajlar

Yeniden üretilebilirliğe dayanan açıklamanın önünde, Descartes'ın metinlerinden kaynaklanan bazı güçlükler vardır. Descartes'ın sarsılmazlığı doğruluk kuralının "bilgisine" bağladığı birçok pasaj arasında, kişinin doğruluk kuralını kanıtladığını anımsamasının sarsılmazlığı sağladığından söz ettiği yalnızca iki pasaj vardır. Burada sorun,

[39] Etchemendy, yeniden üretilebilirliğe dayanan açıklamanın güçlendirilmiş bir versiyonunu ele alır ve buna göre, doğruluk kuralının kanıtlamasını yeniden üretme yetisine sahip olduğumuz *bilgisinin* (yalnızca bu yetiye sahip olmanın değil) bizi metafizik kuşkuya karşı koruyacağını söyler. Etchemendy daha sonra, böyle bir bilginin yararsız olacağını göstermeye yönelik bir uslamlamaya dayanarak, bu görüşü reddeder (karş. "The Cartesian Circle," s. 19). Ne var ki Etchemendy'nin dayandığı uslamlama, doğruluk kuralının kanıtlamasının yeniden üretilmesi yetisinin kendisinin de yararsız olduğunu akla getirir: Buna göre, eğer doğruluk kuralının kanıtlamasını yeniden üretme yetisi sarsılmazlığı sağlıyorsa, açık seçik idrak ettiğimizi anımsadığımız her önermenin kanıtlamasını yeniden üretme yetisi, o önermenin sarsılmazlığını sağlıyor olmalıdır. Bu görüş, Descartes'ın, insan için mümkün olduğu ölçüde, bütün anımsanmış açık seçik idraklerin sarsılmazlığını sağlama çabasında olduğunu gözden kaçırmaktadır. Doğruluk kuralının kanıtlamasını yeniden üretme yetisinin yokluğunda, böyle bir sarsılmazlık ancak kişinin 1) bütün anımsanmış açık seçik idraklerin kanıtlarını yeniden üretme yetisine, ve 2) bütün bunları *aynı anda* yapma yetisine sahip olmasıyla elde edilebilir. Etchemendy'nin de kabul edeceği gibi, insan zihninin kapasitesi bu koşullardan ikincisini karşılayamaz. Ayrıca, metinde açıkladığım nedenlerle, birinci koşul da, yeniden üretilebilirliğe dayanan açıklamanın gerektirdiğinden daha fazla sorun çıkaran bir koşuldur.

kişi kanıtlamayı yeniden üretme yetisine artık sahip olmasa bile, doğruluk kuralını kanıtladığını anımsamasının, sarsılmazlığı sağlama amacı açısından, doğruluk kuralının bilgisini oluşturup oluşturmadığıdır. Beşinci Düşünce'de Descartes, "beni bunun doğru olduğu yargısına götüren uslamlamalarla artık ilgilenmesem de, onu açık seçik idrak ettiğimi anımsadığım sürece" inancın sarsılmaz olduğunu iddia eder. Regius'a mektupta da buna benzer ifadeler vardır. Kişinin, kanıtlamanın kendisiyle artık ilgilenmeksizin, bir önermeyi kanıtladığını anımsadığı iki durumu birbirinden ayırt edebiliriz. 1) Kişinin kanıtlamayı unuttuğu için artık onunla ilgilenmediği, kanıtlamayı yeniden üretme yetisini korumadığı durum. 2) Kişinin kanıtlamayı unutmadığı, yeniden üretme yetisini koruması anlamında onu anımsadığı, ama önermeyi anımsama anında bu yetiyi kullanmadığı durum. Eğer Descartes doğruluk kuralını kanıtladığını anımsamanın sarsılmazlığı sağlamak için yeterli olduğunu yani 1. durumu savunsaydı, bu, yeniden üretilebilirliğe dayanan açıklamanın önündeki bir güçlük olarak görülebilirdi. Ne var ki Descartes'ın kullandığı dil 2. durumla uyumludur.

Ele aldığım iki pasajda Descartes özel olarak, temel önermelerin sarsılmazlığını sağlamanın koşullarını ifade eder ve vardığı sonucu temel olmayan önermeleri de kapsayacak şekilde genelleştirir. Beşinci Düşünce'nin onbeşinci paragrafında şunu söyler: "şu sonucu çıkardım ki, açık seçik idrak ettiğim her şey zorunlu olarak doğrudur. Buna göre, beni bunun doğru olduğu yargısına götüren uslamlamalarla artık ilgilenmesem de, onu açık seçik idrak ettiğimi anımsadığım sürece, beni bundan kuşkuya düşürecek hiçbir karşı uslamlama ileri sürülemez." Kişi bir kez doğruluk kuralını kanıtlayınca, bu kurala yani temel bir önermeye duyduğu inanç sarsılmazdır. Descartes bu sonucu genişletir: "Ve yalnızca bu konunun [doğruluk kuralının] değil, geometride vb kanıtladığımı anımsadığım bütün konuların da bilgisine sahibim." Doğruluk kuralı bir kez kanıtlanınca, temel olmayan önermeler de sarsılmazdır. Descartes Regius'a mektubunda da temel önermelerle temel olmayan önermeler arasında ayrım yapar ve, kişi bu önermelerin kanıtlanmasıyla artık ilgilenmese bile, her iki tür önermenin sarsılmazlığının, temel önermelerin kanıtlandığının anımsanmasıyla sağlandığını savunur (karş. AT III 65: CSMK 147). Sarsılmazlığın sağlanması amacıyla, doğruluk kuralının "bilgisini" neyin nitelediği sorusunu doğrudan doğruya ele aldığı iki pasajda Descartes, özel olarak temel önermelerden, yukarıdaki 2. duruma uyan bir dille söz eder.

Descartes'ın, temel önermelerin sarsılmazlığıyla temel olmayan önermelerin sarsılmazlığı arasında ayrım yapmaksızın, anımsanmış açık seçik idraklerin sarsılmazlığının, doğruluk kuralının bilgisine bağlı olduğunu iddia ettiği yedi pasaj vardır. Bunlardan altısında, aynı zamanda açık seçik idrakin kendisine sahip olmadan, önermelerin açık seçik idrak edildiğinin anımsanmasından söz edilir (karş. AT V 178; VIIIA 9-10; VII 69-70, 140, 245-6, 460: CSMK 353; CSM I 197; II 48, 100, 171, 309). Hepsi de 2. durumla uyumlu olan bu altı pasajdan bazıları, 1. durumdan çok 2. durumu kuvvetle akla getiren ifadeler içerir. Descartes şöyle söyler: "zihnimi bu kanıtlamadan başka tarafa çevirir çevirmez, onu çok açık bir şekilde idrak ettiğimi hâlâ anımsamama karşın, eğer Tanrı'nın bilgisine sahip değilsem, yargımın doğruluğu hakkında kolayca kuşkuya düşebilirim" (AT VII 70: CSM II 48).

İlk bakışta, yeniden üretilebilirliğe dayanan açıklamayla uyumsuz gibi görünen tek bir pasaj vardır. Descartes İkinci Yanıt'ta şunu söyler:

Kendileri hakkındaki bilgimizin bağlı olduğu uslamlamalarla ilgilendiğimiz sürece, anlığımızın açık seçik idrak ettiği başka gerçekler de vardır; bu süre boyunca, onlardan kuşkulanmamız mümkün değildir. Ama daha sonra söz konusu uslamlamaları

unutup yalnızca vardığımız sonuçları anımsayabiliriz. O zaman, daha önce bütünüyle aşikâr ilkelerden çıkardığımızı anımsadığımız bu sonuçlarla ilgili olarak, aynı sağlam ve değişmez kanıya hâlâ sahip olup olmadığımız sorusu ortaya çıkar . . . Benim buna yanıtım, Tanrı'nın bilgisi dolayısıyla, Tanrı'nın kendilerine verdiği anlıksal yetinin gerçeğe yönelmezlik edemeyeceğini anlayanların, gereken kesinliğe gerçekten sahip olduklarıdır . . . Bu noktayı Beşinci Düşünce'nin sonunda açıkça ortaya koyduğumdan, burada daha fazla sözünü etmek gereksiz görünüyor (AT VII 146: CSM II 104-5).

Burada Descartes'ın bir sonucu anımsayıp o sonuca götüren uslamlamaları unutmaktan söz etmesi, 1. durumu akla getirmektedir. Ama ben bunun, yeniden üretilebilirliğe dayanan açıklamaya karşı bir kanıt oluşturduğunu sanmıyorum. Birincisi, yeniden üretilebilirliğe dayanan açıklama doğruysa, Descartes'ın konumu, yukarıda değindiğim asimetriyi de içeren bir karmaşıklıktadır –temel önermelerin aksine, temel olmayan önermelerin anımsanmış açık seçik idrakleri, kişi bunların kanıtlamalarını yeniden üretme yetisini korumasa bile sarsılmaz hale getirilebilir. Descartes burada temel olmayan önermeler üzerinde duruyorsa, İkinci Yanıt'taki pasaj bu yorumla uyumsuz değildir. İkincisi, pasajın son cümlesi okuyucuyu, Descartes'ın konumunu daha tam bir şekilde ifade ettiği Beşinci Düşünce'nin sonuna göndermektedir. Beşinci Düşünce'de Descartes'ın özel olarak temel önermelerin sarsılmazlığıyla ilgili tartışmasının 2. durumla uyumlu olduğunu görmüştük. Son olarak, İkinci Yanıt 1. durumla uyumlu gözüktüğü ölçüde, bir istisna oluşturur. Sarsılmazlığı sağlama konusunun tartışıldığı diğer sekiz pasaj –yukarıdaki paragrafta değindiğim altı pasajla birlikte, doğruluk kuralını kanıtladığını anımsamanın sarsılmazlık için yeterli olduğunun iddia edildiği iki pasaj– 2. durumla uyumludur.[40] Gerçekten, bu sekiz pasajın ışığında, Latince "*oblivisci*" (AT VII 146) ve Fransızca "*oublier*" (AT IXA 115) sözcüklerini tam sözlük anlamlarıyla [unutmak -ç.] değil de "gözden kaçırmak" ya da "dikkat etmemek" diye anlamak daha doğru olur gibi görünüyor. İkinci Yanıt'ın bu yorumu, 2. durumla uyumludur. Metinlerden elde edilen bütün kanıtlar, Descartes'ın, doğruluk kuralı bir kez kanıtlandı mı, kişi artık bu kanıtlamayı yeniden üretme yetisine sahip olmasa da, anımsanmış açık seçik idraklerin sarsılmaz olduğunu savunmadığını güçlü bir şekilde göstermektedir.[41]

Değişmezlik Ve Kalıcılık

Yeniden üretilebilirliğe dayanan açıklamanın önünde, Descartes'ın metinlerinden kaynaklanan başka güçlükler de vardır. Descartes'ın sarsılmazlık –sağlamlık ya da katılık– anlayışı, birbiriyle bağlantılı kavramların bir yığını halindedir. Descartes

40 *İlkeler*, Bölüm I, 13: "Ama dikkatini her zaman bunlara veremeyeceğinden [sonucu anımsadığı ama bu sonuca götüren çıkarsamayı *anımsayamadığı* zaman], ve en aşikâr görünen şeylerde bile yanılmasına yol açmış bir doğası olduğunu kavradığından, bu sonuçların doğruluğundan kuşku etmek için önemli bir neden olduğunu açıkça görür" (italik benim). Beşinci Düşünce, I, s. 183: "Sık sık, geçmişte bir yargı verdiğimi anımsadığım ama aynı zamanda beni o yargıya götüren sebepleri gereği gibi *anımsamadığım* için, ulaştığım kanıyı değiştirmeme kolayca neden olabilecek başka sebeplerin karşıma çıkabileceğini düşünebilirim" (italik benim). Bu pasajlarda Descartes'ın bir sonucu anımsayıp o sonuca götüren kanıtlamayı anımsamamaktan söz etmesi, bu kanıtın unutulduğunu, Descartes'ın 1. duruma uyan bir gözlemde bulunduğunu akla getirebilir. Birinci pasajda, köşeli parantez içindeki ibarenin Fransızcası şöyledir: "*sans prendre garde à l'ordre dont elle peut etre demontrée*" (AT IXB 30-1). İkinci pasajda kullanılan Latince sözcük ise *attendere*'dir (AT VII 69). Yani, iki metinde de kanıtlamanın unutulduğuna dair bir ipucu yoktur. Tlumak'ın şu iddiası yanlıştır: "Descartes, iyi bir Tanrı'nın var olduğunu bir kez kabul edince, bir kanıtlamanın öncüllerini yeniden üretemeyecek bile olsak, açık seçik idrak ettiğimizi anımsadığımız o kanıtlamanın sonucundan emin olacağımızı tekrar tekrar söyler" ("Certainty and Cartesian Method," s. 49). Descartes bunu olsa olsa bir kez (İkinci Yanıt'ta) söylemiştir.

41 Yeniden üretilebilirliğe dayanan açıklama genelleştirilebilir: doğruluk kuralının kanıtlamasını *yeniden* üretme yetisi sarsılmazlık için yeterliyse, doğruluk kuralının bir kanıtlamasını *üretme* yetisi, sarsılmazlık için yeterli olmalıdır. Descartes, doğruluk kuralının şimdiki ya da anımsanmış bir kanıtlamasının sarsılmazlığı sağlamak için *zorunlu* olduğunu hiçbir yerde iddia etmez. Onun söylediği, anımsanmış açık seçik idraklerle ilgili "sağlam ve değişmez kanıya sahip" olan kişilerin, "Tanrı'nın bilgisi dolayısıyla, Tanrı'nın kendilerine verdiği anlıksal yetinin gerçeğe yönelmezlik edemeyeceğini" anlayacaklarıdır (AT VII 146: CSM II 104-5; HR II 42-3). Sarsılmazlık kişinin doğruluk kuralını kanıtlamış olmasını değil, onu kanıtlama yetisine sahip olmasını gerektirir.

hem sağlam hem de değişmez (ya da değiştirilemez) inançlardan (AT VII 145, 146: CSM II 103, 104) ve değişebilir inançlara (AT VII 69: CSM II 48) karşı değişmez inançlardan (AT VII 428: CSM II 289) söz eder. Bocalayan inançlara (AT X 368: CSM I 14) karşı hem sağlam hem de süregiden (ya da kalıcı) inançlardan (AT VII 17: CSM II 12) söz ettiği de görülebilir. Değişmez inançlarla kalıcı inançların, araştırmanın hedefi olduğu açık gibidir. Açık anlamıyla alındığında, kalıcılık ilk bakışta değişmezlikten ayrıdır: Değişmez bir inancın kalıcı olması gerekirken, kalıcı bir inanç değişmez olmayabilir. Bir inanç bir kez kabul edildi mi, gerçekte değişmese bile değişe*bilir* olabilir. Descartes değişmezliği daha fazla vurgulamakla birlikte, *Düşünceler*'in ilk paragrafında kalıcılık öne çıkar. Yeniden üretilebilirliğe dayanan açıklamanın sarsılmazlık, değişmezlik ve kalıcılık arasındaki karşılıklı bağlantıları ortaya koyması gerekir. Özel olarak, sarsılmazlığın sağlanmasının, değişmezlik ve kalıcılığın sağlanmasıyla uyumlu olduğunu göstermeye ihtiyaç vardır.

Değişmezlikle başlayacağım. ("Değişmezlik"ten, özel olarak, "uslamlama yoluyla değiştirilemez olma"yı anlıyorum.) Güçlü anlamda sarsılmaz olan, yerinden oynatılamayacak bir inanç, değişmez olabilirdi.[42] Zayıf anlamda değişmez olan bir inanç ise, kişi onun yerinden oynatılmasını önleme yetisini kullanmazsa, yerinden oynatılabilir. Yerinden oynatılabilecek bir inanç, yerinden oynatılmasa bile, tam olarak değişmez değildir. Güçlü anlamdaki sarsılmazlık, kesin değişmezlikle uyumludur ama buna ulaşılamaz; zayıf anlamdaki sarsılmazlığa ulaşılabilir, ama bu da kesin değişmezlikle uyumlu değildir.

Bu ikilemden kurtulmanın tek yolu, zayıf anlamdaki sarsılmazlıkla uyumlu, sözlük anlamıyla düşünülmeyen, teknik anlamda bir "değişmezlik" terimi tanımlamaktır. "Sarsılmazlık"ı söylemsel olarak ele alan birçok pasaj olmasına karşın, "değişmezlik" (insan inanç ya da bilgisine uygulandığı şekliyle) aynı muameleyi görmemiştir. Bu konuyla en yakından ilgili açıklama, İkinci Yanıt'tadır:

> Zira burada kabul ettiğimiz şey o kadar sağlam bir kanıdır ki, onun ortadan kaldırılması bütünüyle olanaksızdır; böyle bir kanı, açıkça, en mükemmel kesinlikle aynı şeydir.
>
> Ama böyle bir kesinliğe ya da sağlam ve değişmez kanıya gerçekten sahip olunup olunamayacağı kuşkuludur. (AT VII 145: CSM II 103).

Descartes sağlam kanıyı mükemmel kesinlikle, mükemmel kesinliği de sağlam ya da sarsılmaz *ve değişmez* kanıyla özdeşleştirmektedir. Bilimsel bilginin açıklamasına getirilen bu ek koşulun anlamı nedir?[43]

Birinin t zamanında p'ye inandığını, p'yi açık seçik idrak ettiğini anımsadığını ve doğruluk kuralının kanıtlamasını yeniden üretme yetisini koruduğunu varsayalım; başka bir deyişle, p inancının t zamanında sarsılmaz olduğunu varsayalım. t zamanındaki bir inancın sarsılmaz olması, onun bir t' zamanında da sarsılmaz olmasını garanti etmez. Burada mümkün olan birkaç durum vardır: (a) t' zamanında inanç unutulmuş olabilir; (b) t' zamanında inanç korunabilir ama açık seçik idrak edildiği unutulmuş olabilir; (c) t' zamanında inanç korunabilir ve açık seçik idrak edildiği anımsanabilir ama doğruluk kuralının kanıtlaması unutulmuş olabilir. (a) durumunda, t' zamanındaki önermede kişi bir inanca, hele sarsılmaz bir inanca sahip değildir. (b) durumunda kişi doğruluk kuralını t' zamanındaki inanca uygulayamaz. (c) durumunda kişi,

[42] "Olurdu" değil de "olabilirdi" dememin sebebi, açıklamalarımın devamında ortaya çıkacaktır: değişmezlik, sarsılmazlığın aksine, inancın sürekli bir özelliğidir.

[43] Sağlamlıkla değişmezlik arasında ayrım gören, benim bildiğim tek yorumcu olan Gombay, sağlamlığı değil değişmezliği sarsılmazlıkla özdeşleştirir (karş. "Mental Conflict," s. 492-4, 498-500). Ama ben bu yorumun İkinci Yanıt'taki ve *Arayış*'taki pasajlarla nasıl bağdaştırılabileceğini göremiyorum.

anımsanmış açık seçik idraklerin sarsılmaz olması için gerekli bir koşulu *t′* zamanında karşılayamaz. Sarsılmaz inançlar, uslamlamayla yerinden oynatılmaya karşı durabilirler. (a) ve (c) durumlarında inanç uslamlamayla yerinden oynatılmaz; sarsılmaz inanç unutkanlık yüzünden yitirilmiştir. *t* zamanında *p* gibi bir sarsılmaz inanca sahip olmak, *p* sarsılmaz inancına sürekli sahip olmanın garantisi değildir. (Bu sonuç, hem güçlü hem de zayıf anlamdaki sarsılmazlığa uygulanabilir.) Değişmezlik ise, bunun tersine, bir inanca sürekli sahip olma çağrışımını taşır. Bir inancın sarsılmazlığı belli bir zamana bağlı olduğu için, sarsılmazlık değişmezliği gerektirmez.

Değişmezlik gereğinin Descartes'ın belli bir zamandaki sarsılmazlık ile devam eden bir sarsılmaz arasında bir boşluk görmesini temsil ettiğini ileri sürüyorum. Bu gereğin, bir önermeyle ilgili sarsılmaz bir inanca sahip olmanın bu inanca sürekli sahip olmayı garanti etmesi için zorunlu olan bazı ek koşullar dayattığını düşünebiliriz. Bu gerek, bir inancın kesin olarak değişmez olmasını gerektirmeden, bilimsel bilgi kavramına katılır. Descartes'ın sarsılmazlıkla değişmezlik arasındaki ayrımı niçin vurgulamadığını açıklayabiliriz. (a) ve (c) durumlarının her birinde, unutma ihtimali yüzünden, sarsılmazlık, sürekli sarsılmazlığın sağlanması için yeterli değildir.[44] Unutkanlık insan doğasında içkin birşey değil, bilme yeti ya da performansında bireysel bir değişkenlik sorunudur. Unutkanlıkla ilgili bireysel sınırlılıklar, insan bilgisi *sürekli* sarsılmazlığı (zayıf anlamda) gerektirse bile, bu bilginin mümkün olmasını engellemez.[45]

Şimdi kalıcılığı ele alalım. Zayıf anlamdaki sürekli sarsılmaz bile, kalıcı olmamayla uyumludur; zayıf anlamda sarsılmaz kalan bir inanç, kişi o inancın yerinden oynatılmasını önleme araçlarını kullanmazsa, yitirilebilir. Burada sorun, devam eden sarsılmazlığın (zayıf anlamda) aynı zamanda kalıcılıkla uyumlu olup olmadığıdır. Anımsanmış açık seçik idrakler kuşkucu varsayım tarafından yerlerinden oynatıldığı sürece, kalıcılık kuşkucu hipotezin doğru olduğunu varsaymamayı gerektirir. Anımsanmış açık seçik idraklerin *kalıcılığını* sağlamanın *–güçlü anlamda* sarsılmazlıklarını sağlamanın da olduğu gibi– doğruluk kuralının kanıtlamasına sürekli dikkat vermeyi gerektirdiğini düşünmek çekici görünebilir. Ama bu, insanın bir konuyu açıkça idrak etmek üzere dikkatini sürekli o konuya vermesinin mümkün olmadığı iddiasını gözden kaçırmak olur. Tıpkı kişinin kendi doğasının onu doğruluk kuralının kanıtlanmasına sürekli dikkat vermesini engellemesi gibi, kişinin doğası onun kuşkucu hipoteze sürekli dikkat vermesini de engeller. Doğruluk kuralının kanıtlamasını yeniden üretme yetisini sürekli kullanmak, inançta kalıcılığa ulaşmak için bile gerekli değildir; çünkü kuşkucu hipotezin doğru olduğu varsayımı da kendisini sürekli tekrarlamayacaktır.[46]

[44] Temel önermelerle temel olmayan önermeler, araştırmanın çeşitli hedefleri ve unutkanlığın farklı türleri arasında ayrım yapmak, Descartes'ın unutmamayı bir araştırma hedefi ya da bilimsel bilginin bir gereği olarak görüp görmediğine karar verebilmek için gereklidir. Değindiklerimden ayrı bir durum daha vardır: (d) kişi *t′* zamanında *p*'nin kanıtını unutmuş olabilir. *p*'nin temel bir önerme olduğu durumda bu seçenek (c)'ye indirgenmiş olacağından, (d)'yi temel olmayan önermelerle sınırlıyorum. (d) durumunda, bellek yitimi *t′* zamanında sarsılmazlığın devam etmesini engellemez, (a) ve (c) durumlarında ise engeller. (a) ve (d) durumlarında, bellek yitimi, daha önceki *t* zamanında *p* inancının sarsılmaz olmasıyla uyumludur. Görebildiğim kadarıyla, yalnızca (a) durumunda bellek yitimi *p* inancının kalıcılığıyla otomatik olarak uyumsuzdur. Unutkanlık konusundaki tartışmalar için, bak. Feldman ve Levison, "Anthony Kenny and the Cartesian Circle," s. 496; Kenny, "A Reply to Feldman and Levison," s. 498; Tlumak, "Certainty and Cartesian Method," s. 49 ve Markie, *Descartes's Gambit*, s. 65-9.

[45] (a) ve (b) durumlarındaki unutma türünün insan doğasında içkin olduğu düşünülebilir. Ama bu, *bir zamanlar açık seçik idrak edilmiş inançların büyük bölümü için*, sürekli sarsılmazlığın gerçekçi olmayan bir hedef olduğunu göstermez. Bu hedef ancak sistematik bir bellek kusuru olan insanlar için gerçekçi değildir, ki bu da insan doğasında içkin bir koşul değildir. (a) ve (b) durumları, özellikle *p* önermesinin sürekli sarsılmazlığıyla uyumsuzdur. Yalnızca (c) durumu *her* inancın sürekli sarsılmazlığıyla uyumsuzdur, oysa insan için doğruluk kuralının kanıtlamasını anımsamak mümkündür. Bu nokta, Feldman ve Levison'un Kenny'ye yöneltikleri bir eleştiriyi ("Anthony Kenny and the Cartesian Circle," s. 496, üçüncü paragraf) geçersiz hale getirir.

[46] Kuşkucu hipotezin doğru olduğunu varsaymaya yalnızca karar vermenin, anımsanmış açık seçik idrakleri yerinden oynatmak için yeterli olmayacağını kabul ediyorum. Bununla ilgili olarak Descartes'ın nasıl bir dil kullandığına dikkat edilsin: AT VII 25: CSM II 25.

Kuşkucu varsayımın tekrarlandığı durumlarla ilgili ne söylenebilir? Bazı yorumcular, bu varsayımın doğruluk kuralının kanıtlamasını yeniden üretme yetisi kullanılarak yerinden oynatılabileceğini söylemişlerdir.[47] Bu, kuşkucu varsayımın yerinden oynattığı inançları yeniden kazanmak için kuşkucu varsayımın kendisini yerinden oynatma tekniğidir. Ne var ki yerinden oynatılmış bir inancı yeniden kazanmak, o inancın kalıcı olmasını sağlamaz; yalnızca kaybı ya da kalıcı olmamanın etkilerini azaltır –tıpkı kendini savunmakta uzman kişinin parasından vazgeçtikten sonra onu yeniden elde etmek için yeteneklerini kullanabileceği gibi. İnancın kalıcılığı, doğruluk kuralının kanıtlamasını yeniden üretme yetisinin *önleyici* ya da *engelleyici* bir şekilde kullanılmasını gerektirir. Kendini savunma uzmanının para kaybetmeyi önleme yetisi, hem para kaybetme tehlikesini zamanında farketmesine hem de zamanında tepki göstermesine bağlıdır. Bunun gibi, doğruluk kuralının kanıtlamasını yeniden üretme yetisinin engelleyici bir şekilde kullanılması da kuşkucu hipotezin doğru olduğu varsayımının kendisini göstermek üzere olduğunu zamanında farkedip doğruluk kuralının kanıtlamasını zamanında yeniden üretmeye bağlıdır. Kuşkucu varsayımın yol açtığı kalıcı-olmama durumundan, doğruluk kuralının kanıtlamasını yeniden üretme yetisini kullanma gibi engelleyici uygulamalarla sakınılabilir. Bu, kalıcılığın elde edilebileceğini göstermese de, yeniden üretilebilirliğe dayanan açıklamada içkin olarak bulunan kalıcılığın elde edilmesini engelleyecek hiçbir şey olmadığını gösterir.

Özetle, sarsılmazlığı elde etmenin doğruluk kuralının kanıtlamasını yeniden üretme yetisini korumaya bağlı olduğu yorumunun karşısında, Descartes'ın metinlerinden kaynaklanan hiçbir aşılmaz engel göremiyorum. Böylece, yeniden üretilebilirliğe dayanan açıklamayı öne çıkaran psikolojik yorumun bu versiyonunun, Descartes'ın metinlerine dayanarak sergilenmesi tamamlanmış oluyor. Şimdi psikolojik yoruma karşı çıkarılabilecek felsefi itirazları kısaca ele alacağım.

Psikolojik Yoruma Felsefi İtirazlar

Doğruluk kuralının kanıtlanması, kuşkucu varsayım karşısında tartışmanın baştan kazanıldığını varsayar. Bu, doğruluk kuralının kanıtlamasını yapan ve bunu yaptıklarını anımsayan kişilerin bile, daha sonra bu uslamlamalarını gözden geçirdiklerinde, kendileri için de geçerli olduğunu görecekleri bir gerekliliktir. Böyle biri, doğruluk kuralının şimdiki açık seçik idrakinin, sorgulama gerektiren bir uslamlamanın sonucu olsa bile, doğruluk kuralına kaçınılmaz bir şekilde inanma sonucunu vereceğini de bilir. Bu durumda, doğruluk kuralının kanıtlamasını yeniden üretmek, kişinin elinde iyi bir kanıt olmadığı halde, kendisinde karşı durulmaz bir inanç doğuran bir ilacı bile bile almasına ya da hipnotik bir etkiye bile bile teslim olmasına yakın birşeydir.[48] Bu, epistemolojik bir kuruntuyu [illusion -ç] bilerek kabullenmek demektir.

Psikolojik yorumun burada açıkladığım versiyonu, bu itiraza kapalıdır. Descartes, bilimsel bilginin nasıl elde edilebileceğini göstermeye çalışır. Kişi doğruluk kuralının kanıtlamasını yeniden ürettiğinde ona inanmaktan kaçınamazsa da, bu kanıtlamayı yeniden üretmekten kaçınabilir. Doğruluk kuralının kanıtlamasını yeniden üretme yetisine sürekli sahip biri, bu yetisini kullanmayabilir. Böyle biri gene de zayıf anlamdaki sarsılmazlığı elde etmiştir; dolayısıyla, kuruntu içinde olduğu gibi bir tereddüte

[47] Karş. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, s. 161; Larmore, "Descartes' Psychologistic theory of assent," s. 71; Cottingham, *Descartes*, s. 72 ve Garns, "Descartes and Indubitability," s. 98-9.

[48] Karş. Rubin, "Descartes's Validation," s. 208; Williams, *Descartes*, s. 207; Gombay, "Mental Conflict," s. 495 ve Bennett, "Truth and Stability," § 13.

kapılmadan, bilimsel bilgiye ulaşabilir. Bu itiraz biraz farklı bir biçimde de ifade edilebilir. Belirtilen koşullardaki biri, yerinden oynatılmış bir inancı yeniden kazanmak ya da inancın kalıcılığını sağlamak üzere doğruluk kuralının kanıtlamasını yeniden ürettiğinde, kuruntu içine düşmez mi? Ya da, kuşkucu hipotezin doğru olduğunu varsayan birini ele alalım. Bu kişi, bir uslamlamanın var olduğunu, bu uslamlamaya dikkatini verirse kuşkucu hipotezin yanlış olduğuna karşı durulmaz bir şekilde inanacağını öğrenir. Bu uslamlamanın, ayrıntıları ne olursa olsun, kuşkucu varsayıma karşı zaferini baştan ilan etmesinin, uslamlamanın kendi doğasından kaynaklanmış olup olmadığını merak eder. Böyle olduğunu öğrenmek onu tatmin eder. Ama bu kişinin inançları henüz sarsılmaz değildir. Bu kişi doğruluk kuralına götüren uslamlamayı ilk kez dikkatle izlediğinde kuruntu içine düşmüş olmaz mı?

Ben bu noktada, Descartes'ın, kuruntuya kapılmamanın nelere malolacağını ortaya koyarak yanıt vereceğini düşünüyorum. Buradaki kuruntu, kişinin iyi bir kanıta sahip olmadığı bir önermenin doğruluğuna karşı konulmaz bir şekilde inanmasından ibarettir. Açık seçik idrak edilen her şey, bu kuruntuda içerilmiş durumdadır. İyi kanıt kuşkucu varsayıma karşı zaferini baştan ilan etmeyen bir uslamlama gerektiriyorsa, kişinin iyi bir kanıtına sahip olduğu açık seçik idrak diye birşey yoktur. Kuruntudan kaçınmak, kişinin açık seçik idrak etme yetisini kullanmayı bütünüyle reddetmesini gerektirir. Descartes, açık seçik idrak iç tutarlılığa sahipken, duyu algısının kendi içinde tutarsız olduğunu söyler –duyu algısı kendi başına, çelişkili inançlara yol açar. Açık seçik idrak, bu çelişen inançlardan birini destekleyip diğerini düzelterek, çelişkiyi ortadan kaldırır. Çözüm, yetilerin psikolojik kullanım halindeki bir asimetri sayesinde elde edilir: Açık seçik idrak psikolojik olarak karşı konulmazken, duyu algısı, inançların benimsenmesi yönünde, bastırılabilir eğilimler doğurur.[49] Kişi açık seçik idrak yetisini kullanmayı reddederse, duyu algıları içinde ortaya çıkan çelişkileri çözmenin araçlarından kendisini yoksun bırakmış olur. Bunun sonucunda ortaya çıkacak doxa sistemi, doğal olarak, giderilmesi mümkün olmayan bir kararsızlık içerecektir.[50] Bu kararsızlıktan ancak, açık seçik idrak etme yetisini olduğu gibi, duyu algısı yetisini kullanmaktan da vazgeçmekle sakınılabilir. Kuruntuya kapılmanın maliyetinin karşısına, kapılmamanın maliyeti konmalıdır –ya giderilmesi mümkün olmayan bir kararsızlık, ya da kişinin bilme yetilerini kullanmayı reddetmesi.

Bu gözlemlerin, söz konusu itirazın can alıcı noktasına yanıt vermediği düşünülebilir: kısırdöngü sorununa getirilen psikolojik çözümün epistemik olmaktan uzak, yalnızca psikolojik bir anlamı yok mudur?[51] Bu itirazı herhalde, kısırdöngü sorununa getirilecek çözümün epistemik karakterde olması gerektiğini düşünenler ileri sürecektir. Buna verilecek tam bir yanıt, epistemik ve psikolojik yorumların güçlü ve zayıf yanlarının ayrıntılı bir karşılaştırmasının yapılmasını gerektirir. Benim görüşümce, epistemik yorumun bütün bilinen versiyonları, ya Descartes'ı tartışmayı baştan kazandığını varsayma suçlamasından kurtaramamakta, ya ortadaki sorunu başka anlamlara çekerek onu aklamaya çalışmakta ya da (iyice incelendiğinde) psikolojik yorumun versiyonlarına dönüşmektedir. Burada yerim kısıtlı olmasına karşın, bu konuda da birkaç şey söylemem gerek: Descartes'ın ilgilendiği bilimsel bilgi, *kendi* anladığı şekildeki bilimsel

[49] Bu öğretilerin Descartes'a atfedilmesini başka bir yerde savundum: "The Priority of Reason in Descartes," §§ 2-3.

[50] Bu da kapsamlı bir inançlar sistemine ulaşma hedefinden vazgeçmeyi gerektirirdi (karş. 22 numaralı not).

[51] Karş. Gewirth, "The Cartesian Circle," s. 379; Frankfurt, "Descartes' Validation of Reason," s. 153 ve *Demons*, s. 170-1; Wilson, *Descartes*, s. 133 ve Markie, *Descartes's Gambit*, s. 44.

bilgidir; Descartes bu bilgiye ve onunla ilgili kavramlara bütünüyle psikolojik nitelikler yükler, bu da kısırdöngü sorununa psikolojik çözüm için gerekli malzemeyi sağlar.[52] Epistemik açıklamanın karşısına psikolojik açıklamayı çıkaran şey, Descartes'ın metinlerinin kendisidir.

Burada, epistemik açıklamayı gerektiriyor gibi gözüken pasajları da dikkate alan bir strateji izlediğimi belirtmeliyim. Kişi açık seçik idrak ettiği her şeyin doğru olduğuna karşı konulmaz bir şekilde inandığı ölçüde, açık seçik idrak etmeye dayanan inançlardan kuşku duymamak için, doğruluk kuralının iyi (hatta nihai) bir *sebep* sağladığına da karşı konulmaz bir şekilde inanır. Kişi, bir inancın iyi sebepleri ile o inancın doğru olması ihtimali arasındaki ilişkiyle ilgili epistemik ilkeleri açık seçik idrak eder ve dolayısıyla bunlara karşı konulmaz bir şekilde inanırsa, buna da karşı konulmaz bir şekilde inanabilir. Daha genel olarak, psikolojik yorum açısından, epistemik yorumu akla getiren pasajların örtük olarak "şuna karşı konulmaz bir şekilde inanıyorum ki . . ." şeklindeki önerme yapısına sahip olduğu ya da bunların karşı konulmaz bir şekilde inanılabilecek şeylerin bildirimleri olduğu düşünülebilir.[53] Bunun ayrıntılarının geliştirilmesi gerekir.

Psikolojik Yorumun Anlamı

Psikolojik yorum ve onun Descartes'a atfettiği konuma karşı getirilen felsefi itirazlara verdiği yanıtlar, bilgiyle ilgili yetilerin psikolojik özellikleri hakkındaki Kartezyen öğretilere dayanır. Psikolojik yorumun bütünüyle bir tarafa bırakılması gerektiğini, çünkü Descartes'ın konumunu insan psikolojisinin ilineksel ya da olumsal bir olgusuna –şimdiki açık seçik idraklerin psikolojik olarak karşı konulmaz olmasına– bağladığını düşünenler olabilir. Bu, kısırdöngü sorununa getirilen psikolojik çözümü reddetmek için bir sebep olarak görülebilir ama *psikolojik yorumu* yani psikolojik çözümün Descartes'ta bulunduğunu reddetmek için bir sebep olarak görülemez. Tam tersine, bu yorumun Descartes'ın metinlerinde bulduğu destek, Descartes'ın rasyonalizminin, açık seçik idrakın –duyu algısının aksine– psikolojik olarak karşı konulmaz olduğu öğretisinden ayrı anlaşılamayacağını gösterir.[54] (Burada tarihsel açıdan ilginç soru, Descartes'ın niçin bu psikolojik öğretide ısrar ettiğidir.[55]) Gerçekten, başka bir yerde tartıştığım gibi, aklın ya da açık seçik idrakin duyu algısına karşı üstünlüğü, Descartes'ta nihai olarak, aklın daha karşı konulmaz olmasına dayanır.[56]

Ben, onyedinci ve onsekizinci yüzyıl epistemolojisinde, bilmeyle ilgili yetilerin psikolojik özelliklerinin, genellikle zannedildiğinden daha temelli bir rol oynadıklarını düşünmeye eğilimliyim.[57] Hem Descartes'ın hem de Hume'ün, psikolojik terimlerle karakterize ettikleri doxa hedeflerine –inançların kalıcılık, sarsılmazlık, kararlılık gibi özellikleriyle ilgili hedeflere– sahip olduklarına inanıyorum. Bu anlamda, Descartes ile Hume'ün epistemolojik projeleri ortaktır. Böyle psikolojik olarak tanımlanmış hedeflere nasıl ulaşılacağının açıklaması, bilmeyle ilgili yetilerin psikolojik özelliklerinin

52 Markie'nin "kuşku sebeplerinin nasıl ortadan kaldırıldığı konusunda saf psikolojik açıklamalar" için Descartes'ın metinlerinde "hiçbir destek" olmadığını nasıl iddia edebildiğini anlayamıyorum.

53 Karş. Rubin, "Descartes's Validation," s. 197-8 ve Loeb, "The Priority of Reason," § 6. Başka bir dile yapılmış çevirilerinde epistemik yorumu gerektiriyor gibi görünen bazı pasajlar, psikolojik yoruma uyacak şekilde de çevrilebilir. Bunun için, benim burada izlediğim stratejinin izlenmesine de gerek yoktur. Karş. 10 numaralı not.

54 Karş. Larmore, "Descartes's Psychologistic Theory of Assent," s. 61-2.

55 Bazı açıklama girişimleri için, bak. Kenny, *Descartes*, s. 185; Doney, "Descartes's Conception of Perfect Knowledge," s. 399-400; Frankfurt, *Demons*, s. 164 ve Loeb, "The Priority of Reason," § 4. Bu konuda yeterli bir açıklama, Descartes'ın kısırdöngü sorunuyla ilgili tutumunun psikolojik yorumunun daha tam bir şekilde değerlendirilmesinde önemli bir rol oynayacaktır.

56 Karş. Loeb, "The Priority of Reason," § 1-6.

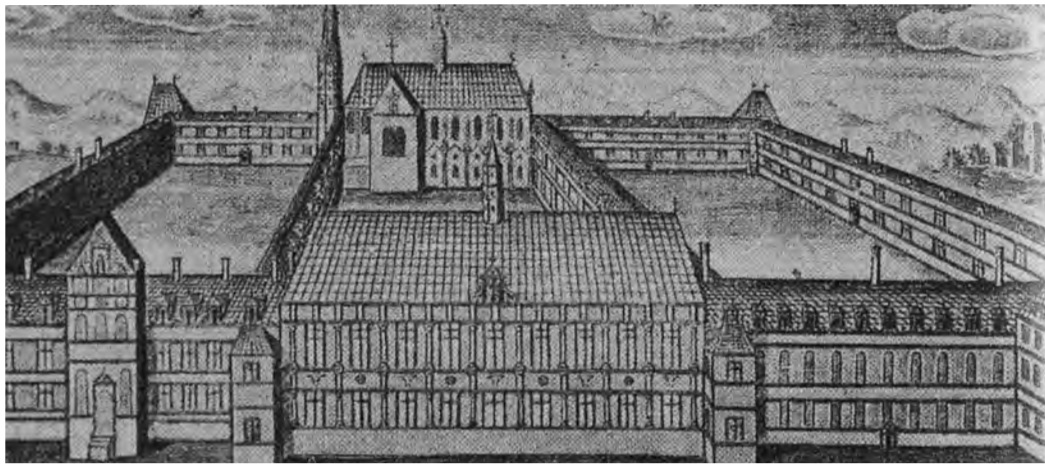
57 Bu paragrafta ele aldığım temaların daha gelişmiş bir versiyonu için, bak. Loeb, "The Priority of Reason," § 7.

anlaşılmasına çözülmez bir şekilde bağlıdır. Descartes ile Hume'ün ayrıldıkları nokta, bu özelliklerin nasıl anlaşılacağıdır: Descartes'a göre, psikolojik olarak karşı konulmaz inançları türeten, yalnızca akıldır; Hume'e göre ise, karşı konulmaz inançlar akıldan ya da sezgi ve kanıtlamadan olduğu kadar, duyu algısından, bellekten ve nedensel çıkarsamadan kaynaklanır.[58] Bu karşıtlık, Descartes'ın rasyonalizmi ile Hume'ün ampirizmi arasındaki fark açısından yaşamsal bir öneme sahiptir.[59]

Çeviren: Doğan Şahiner

[58] Karş. Hume, *Treatise*, s. 8, 31, 153, 225.

[59] "Truth and Stability"nin bir kopyasını yayımlanmadan önce görmeme izin veren Jonathan Bennett'e teşekkür borçluyum. Bu yazıda Paul Boghossian, Richard Brandt, Stephen Darwall, Allan Gibbard, Gideon Rosen, Lawrence Sklar, William Taschek, David Velleman, Nichols White ve Stephen Yablo'nun önerilerinden de yararlandım. Yazılı yorum ve önerileri için, özellikle John Cottingham'a teşekkür ederim. Son olarak, burada CSM ve CSMK'ya yapılan göndermeler bu baskının editörü tarafından standartlaştırılmış olsa da, Regius'a mektup'tan yaptığım aktarmaları Kenny'nin çevirisinden aldığımı belirtmeliyim (*Descartes, Philosophical Letters*, A. Kenny, ed., Oxford: Clarendon, 1970, s. 74). Kenny'nin çevirisi, bu yazı tamamlandığında henüz yayımlanmamış olan CSMK'ya bazı değişikliklerle alınmıştır.



Le collége de la Fléche, 1610

Descartes Felsefesinin Ufukları ve Sınırları

Mustafa Armağan

Nietzsche'nin Çığlığı

"Düşünme (*Denken*), ancak asırlardır kutsadığımız aklın gerçekte düşünmenin en muannid düşmanı olduğunu öğrenmeye başladığımız noktada başlar" der Heidegger.

Descartes ile ilgili bir yazı böyle başlamamalı, biliyorum. Ne var ki, modern çağları bu denli derinden etkilemiş bir filozofun asırlar sonra yaşamış bir başka filozofta, Nietzsche'de çılgınlık sınırlarına dayanması bu başlangıcı zorunlu kılıyordu, bana göre.

Nietzsche, söylendiğinden beri yaygın bir yanlış anlamaya kurban gitmiş ve halen gitmekte olan ünlü sözü "Tanrı öldü" ile gerçekte teolojiyle başlayan ve modern felsefe içerisinde sağa sola itilip kakılan ve gerçekte yalnız felsefeden değil, modern hayattan da dışlanan Tanrı kavramının hâlâ kullanılıyor olmasının dayanılmaz bir *ikiyüzlülük* olduğu kanısındaydı. Hangi yüzle bu kavramı kullanmaya devam edebiliyorduk? Sahte bir kutsallık atfettiğimiz ama sahiciliğini iyiden iyiye yitirmiş bir kavramın karşısına geçip bile bile riya yapmanın anlamı kalmış mıydı? Kendisini çağının bütün ikiyüzlülüklerini dobra dobra haykırmayı, maskelerini indirmeyi, sahte tanrılarını birbirine kırdırmayı adeta bir gaza ruhuyla yerine getirmeye adamış olan Nietzsche, Tanrı konusunda da samimi olunmasını istemekte haksız mıydı?

Şunu açık açık itiraf etsek ne olurdu ki: "Tanrı öldü". O, Batılı insan için Descartes'tan beri zaten yavaş yavaş ölmüyor muydu? Tıpkı çarmıha gerilen İsa'nın işkenceler altında ağır ağır ölüme gitmesi gibi modern felsefe ve hayatta Tanrı çeşitli felsefî formülasyonlar içerisinde bir balmumu gibi çeşitli şekillere bürünüyor, kendiliğindenliğini

yitiriyor, git gide eriyordu. İşte Nietzsche bu durumu tespit edelim istiyordu. Nitekim yukarıdaki aforizmasının ardından gelen cümleler Tanrı'nın gerçekten ölüp ölmemesiyle ilgilenmediğini, tam tersine Batı felsefesinden ve modern söylemden tart edilen Tanrı'nın kanlarının -tıpkı İsa'nın kanlarının çarmıhtan yavaş yavaş süzülmesi örneğinde gördüğümüz gibi- üstümüzden başımızdan akmakta olduğunu iddia ediyor, "Onu biz öldürdük" diyordu. Kuşkusuz buradaki "Tanrı" bütün genelliği içinde evrensel Tanrı değil, William Barrett'in ısrarla vurguladığı gibi (Barrett, 203-4) Hıristiyan inancının tarihsel Tanrısıdır. Fakat daha geniş bir bağlamda felsefecilerin Tanrısı olarak da görülebilir. Bu anlamda Tanrı, Eflatun'un ideaları gibi duyu-üstü gerçeklik alanı demektir ve felsefede sürekli olarak bu alan duyulur (*sensible*) alanın ötesine konumlandırılmış ve yüce değerler alanı olarak takdis edilmiştir. Şimdi bu alan çekip gittiğine, yani Tanrı öldüğüne göre insan için ayakta kalmanın, bir yere demirlemenin imanı meselesi çıkmaktadır Nietzsche'nin nihilizminin -ve modernden postmoderne bütün nihilizmlerin- önüne. Nietzsche'nin bulduğu çözüm, iktidardır (*power*). Çağdaş insanın yitirdiği değerlerin yerine koyabileceği tek seçenek güçtür ve bu gücü kullanarak ayakta kalabilecek yegâne insan modeli de *üst-insan*'dır (*Uebermensch*).

Nietzsche'nin trajedisi (G. Stauth ile B. S. Turner'ın dedikleri gibi 'dansı') buydu belki de. O açık yüreklilikle bir durum tespiti yapayım derken güç ve üst-insan propagandisti olarak yaftalanacak ve sonuna kadar nefret edeceği faşizmden tutun da Faust'çu ideolojinin tilmizi olmaya kadar bir yığın çağdaş mabedin sunağında kurban edilecektir. Ama görevini yapmış, çoğu Descartes'ın düalizminin evlatları olan modern kavramların ağını tarumar etmiş, çağımızda Baudrillard'ın tevarüs edeceği 'yaratıcı yıkım' stratejisi ile bombardımana uğramış bir şehir bırakmıştır geride. Bu harabenin izlerini takip ederek yepyeni bir felsefi analiz ortaya koyacak olan filozof, Heidegger olmuştur.

Bunun içindir ki bütün felsefesini bilinçli olarak Descartes'ın karşısına konumlayan Heidegger, aklın düşünmenin önündeki en büyük düşman olduğunu söyleyecek ve Nietzsche'nin rolünü şöyle pekiştirecektir: "Kendi kendimizi düşünmeye başlamadıkça Nietzsche'nin çığlığını duyamayız."

Descartes eleştirilerinin Kartezyen karakteri

Fritjof Capra, *The Turning Point* adlı kitabında ilginç bir tecrübesini aktarır bize. Paris'te, Descartes'ı ve kartezyen felsefenin dünyamızı mahkûm ettiği sonuçlara ilişkin zehir zemberek eleştiriler döşenen Capra'yı konferanstan sonra bir sürpriz beklemektedir. Bir öğrenci, kendisini Descartes'ı kartezyen açıklık ve seçiklik'i kullanarak eleştirdiği için tebrik ettiğinde dehşetli bir ironinin farkına vardığını söyler.

Kuşkusuz modern felsefenin ve bilimin temellerini o kadar derinden etkilemiştir ki kartezyanizm, onun düşünme biçimimize hangi oranda sinmiş bulunduğunu tespit edebilmek için, korkarım, Descartes gibi çini sobanın başına oturup aylarca kafamızın içindeki bilgi ve yargıları kartezyen olanlar ve olmayanlar diye elden geçirmemiz ve kartezyen olmayan açıklık ve seçikliğe böylece ulaşmamız gerekecektir; tabii bi yaptığımız da bir tür 'biçimsel kartezyenlik' anlamına gelmeyecekse!...

Hafif ironiyle, NASA'nın ayda insanın yürümesini gerçekleştirmesini Descartes'ın düşüncelerinin uzun vadeli sonuçlarına bağlayanlar ya da modern felsefeyi dogmatik bir biçimde onunla başlatanlar yahut aynı zamanda (Ernest Gellner gibi) modern felsefelerin başına musallat olan "şeytan"ı (daemon) felsefenin içerisine dahil eden kişinin Descartes olduğunu iddia edenler veya Etienne Gilson gibi Descartes'ın aslında

Ortaçağ Scotistlerinin (filozof Duns Scotus'un tilmizlerinin) geliştirdikleri düşünceleri sofistike etmekle yetindiğini, hatta Heidegger gibi ontolojisinin Ortaçağ'da geliştirilenlerin gerisinde kaldığını söyleyenler, nihayet Pascal gibi çok fazla açıklık ve seçikliğin aslında zihni karartacağını kâhince dile getirenler... Bütün bunlar Descartes'ın modern felsefedeki ayrıcalıklı konumunun, Alfred North Whitehead'in Eflatun için söylediği, kendisine felsefe tarihi boyunca sürekli dipnotlar düşülen "baba" bir filozof olduğunu ve bu özelliği ile de felsefesinin enine boyuna irdelenmesi gerektiğini yeterince ortaya koyuyor sanıyorum.

"Usûl hakkında nutuk"

Cemil Meriç, Descartes'ın *Discourse de la methode* adlı kitabının eski bir tercümesinde *Usûl Hakkında Nutuk* başlığının kullanılmış olmasını eleştirirken, 'adam sobasının başında derin düşüncelere dalmış, siz adama nutuk attırıyorsunuz' diye takılmıştı. (Gerçi o dönemlerde Descartes'ın bulunduğu yörede bu tür sobaların bulunup bulunmadığı da tartışılıyor uzmanlarca ama bu da bir bahs-i diğer.)

Descartes yer yer İmam Gazalî'nin *Munkız*'ını andıran satırlardan sonra sobasının başına geçip derin 'masal'lara dalışını şöyle öyküleştirir:

O zaman henüz sona ermemiş savaşlar dolayısıyla Almanya'da bulunuyordum; İmparatorun taç giyme töreninde bulunduktan sonra orduya katılmak üzere yola çıktığımda kışın bastırmasıyla bir yerde konaklamak zorunda kaldım. Orada.... bütün günümü bir sobanın başına yapayalnız kapanarak geçiriyor ve düşüncelerimle baş başa kalmak için bolca vakit buluyordum. Bu düşüncelerim arasında gözden geçirmeyi ilk akla getirdiklerimden biri de şuydu: ... bir mimarın tek başına kurduğu yapıların, bir çok mimarların başka amaçlarla yapılmış eski duvarlar üzerinde bazı değişikliklerle yapmaya çalıştıkları yapılardan daha düzenli oldukları görülür.

Ardından Descartes dünyayı bir mimar gibi bütünsel olarak tasarlamaya koyulur:

Gerçi bir kentteki evlerin, sırf onları başka bir tarzda yeniden yapmak ve yolları güzelleştirmek amacıyla yerle bir edildikleri hiç görülmemiştir ama birçok kimsenin, yeniden inşa etmek üzere kendi evlerini yıktırdıkları, hatta bazen evlerinin temelleri yeterince sağlam olmadığı ve evleri kendiliğinden yıkılmak tehlikesinde olduğu zaman bunu yapmak zorunda kaldıkları görülür.

Descartes'ın Fundamentalizmi

Burada Descartes, bir tek kişinin bir şehri veya devleti 'temellerinden değiştirerek' reformdan geçirmesinin akla uygun olmadığından söz eder ancak biraz sonra tam da bunu yapmak istediğini söylemekte bir beis görmez:

Fakat o güne kadar güvenilir bulduğum bütün fikirlere gelince, sonradan yerlerine daha iyilerini ya da akılla aynı düzleme getirdikten sonra gene onları koymak üzere hepsinden toptan bir defa güvenimi kaldırmaktan daha iyi bir şey yapamazdım. Böylece eski temeller üzerine bina kurmaktan ve gençliğimde doğru olup olmadıklarını hiç kontrol etmeksizin benimseyip inandığım ilkelere dayanmaktansa, bu yoldan hayatımı çok daha iyi yönetebileceğime kesinlikle inandım.

Böylece Descartes'ın muhteris projesi ilk ışıklarını sayfaların üzerine düşürmüş oluyordu. Ardından o ünlü dört kuralına uyma konusunda 'sağlam ve değişmez' bir

karar alır. Bu dört kural şöyle sıralanır: 1) Doğruluğunu apaçık bilmediği hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek, 2) İncelenecek konuları mümkün olduğu ve gerektiği kadar parçalara ayırarak incelemek, 3) Düşünceleri bir sıra takip ederek yürütmek, ve 4) Hiçbir şeyi atlamadığından emin olmak için eksiksiz sayımlar ve kontroller yapmak.

Bu kuralları uygulayarak 'felsefede doğru ilkeler' kurmaya yönelir. Ancak uygulama sırasında bazı derin sorunlarla da karşılaşır Descartes. Örneğin evini yıktırıp yeni bir ev yaptıran kişi nasıl geçici olarak kalacağı yeni bir ev bulmak zorunda ise zihnindeki bütün düşünceleri bir bir elden geçirecek olan insan için de geçici bir yurt gerekmeyecek midir? En azından ahlak? Buna da çözüm bulmuştur Descartes. Bakın nasıl:

...aklım beni yargılarımda kararsız olmaya zorlarken, davranışlarımda kararsız kalmamak ve böylece elimden geldiği kadar mutlu yaşayabilmek için kendime üç ya da dört düsturdan ibaret geçici bir ahlak oluşturdum.

Ego Cogito'nun Ayak Sesleri

Bu düsturları 'daima ilk hakikatler olarak' inandığı iman hakikatleriyle yan yana koyduğunda geçici barınağın çatısını çatmıştır artık: "geri kalan bütün görüşleri"nden kurtulma işine girişir böylece. İlk adım olarak daha önce haberi olmadan zihnine arız olan bütün yanlışları söküp atar, temelleri çürük oldukları yargısına vardıklarını yıkar:

...fakat yalnızca hakikati araştırmakla uğraşmak istediğim için... haklarında en ufak bir şüphe duyabileceğim şeylerin hepsini -doğru sandığım görüşler arasında tamamıyle şüphe götürmez bir şeyin kalıp kalmayacağını görmek için- mutlak surette yanlış sayarak atmam gerektiğini düşündüm. Böylece duyularımız bizi bazen aldattığına göre onların bize hayal ettirdikleri şekilde var olan hiçbir şeyin bulunmadığını farzetmek istedim.... Nihayet... o ana kadar zihnimize girmiş olan bütün şeylerin, düşlerime giren hayallerden daha gerçek olmadığını farzetmeye karar verdim. Fakat hemen bunun ardından her şeyin yanlış olduğunu bu şekilde düşünmek istediğim sırada, bunu düşünen benim zorunlu olarak bulunan bir şey olmam gerektiğini farkettim. Ve şu, Düşünüyorum öyleyse varım hakikatinin şüphecilerin en acayip varsayımlarının bile sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve güvenilir olduğunu görerek bu hakikati aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak kabul etmeye tereddütsüz karar verdim. (Metod Üzerine Konuşma, 32-33.)

Descartes aradığı metodolojik hakikate ulaşmış, sihirli formülü eline geçirmiştir. Bulduğu formül, onu, mekândan münezzeh ve başka herhangi bir şeye bağlı olmayan bir ego'ya, ego cogito'ya, yani bilen özneye, varlık sebebini sadece ve sadece düşünmesine borçlu olan ve düşünme eyleminden çıkarsamasına dayanan bir cevher *(substance)* fikrine götürecektir.

Varlığından şüphe ederek yola çıkan Descartes, bunun sonucunda mükemmellik meselesi üzerinde düşünmeye başlar. Peki ben olduğumdan daha mükemmel bir varlığın varlığını nereden biliyorum? Madem zihnimden bütün önceden verili olan tortuları temizledim ve onları şüphenin kırbacıyla silkeledim ama geriye düşünme fiilimden doğan *ego cogito*'nun dışında bir fikir kaldı: Mükemmellik. Bunu nereden almış olabilirdi zihnimiz? Araştırır ve bu fikri gerçekten daha mükemmel bir varlıktan öğrenmiş olması gerektiği kanaatine varır: "Tanrı tarafından bu fikrin bana verilmiş olması ihtimali kalıyordu geriye." Böylece Descartes ego cogito, kendi bilen öznesi dışında bir varlığı kabul ediyor ve oradan devam ediyor: "madem ki sahip olmadığım bir mükemmellik biliyordum, öyleyse ben var olan biricik varlık değildim." Bu mükemmel varlı-

ğın, yani Tanrı'nın varlığı Descartes'a göre en azından bir matematik kanıtlaması kadar kesin görünüyordu. (s. 37) Ve Tanrı'ya inancını bir iman düzeyine yükselten şu cümleleri almış olduğu Cizvit eğitiminin ağır etkisini hâlâ üzerinde taşımakta olduğunu açıkça gösteriyor: "...pek açık ve pek seçik olarak kavradığımız bütün şeylerin doğru olduğu kuralı, ancak Tanrı var ya da mevcut olduğu, mükemmel bir varlık olduğu ve bizde var olan her şey ondan geldiği için doğrudur." (s. 38)

Buradan itibaren Descartes, insanın, hayvanların, dış dünyanın, yıldızların, gezegenlerin varlığını söz konusu etmeye başlar ve onları ruh (zihin) ve Tanrı karşısında mutlak tabiat yasalarının elindeki basit otomatlardan farklı olmadıklarını söylemeye kadar vardırır işi.

Özetleyecek olursak, Descartes düşünmeye başladığı sıradaki bütün bilgi, fikir ve önyargıları dışarı çıkarmış ve zihni boşaldığında orada hâlâ bir şeyin durmakta olduğunu görmüştü: Düşünen özne, yani *ego cogito*. Bu özne, kendi varlığından her türlü şüpheden azade biçimde emin olduktan sonradır ki, kendisinin var olduğundan daha mükemmel olabileceği fikrine ulaşır ve kendisine bu fikrin nereden gelmiş olabileceğini sormaya başlar. Nihayet mükemmellik fikrinin ancak kendisinde eksiklik bulunmayan bir mükemmel varlıktan, yani Tanrı'dan gelebileceğini geometrik bir kanıtlamayla ispatlar ve *ego cogito*'nun yalnızlık perdesini aralar. Artık bir Tanrı, bir de düşünen zihin vardır. Gayrısı şüphe edilebilir nesnelerden ibarettir. (Hoş, burada Tanrı da varlığını Ego'ya borçludur ya!) Onlardan emin olmanın yolu da aynı geometrik kanıtlama usulüyle varlıklarının şüpheden vareste kılınmasına dayanır. Düşünme yeteneği bulunmayan hayvanlar, birer otomattan ya da makineden ibarettir.

Res extensa-Res Cogitans

Yeniçağ felsefesinin kurucusu ve özne temelli monist felsefenin modern çağdaki öncüsü olan Descartes, felsefesini matematiksel bir temele oturtarak kurmaya yönelmiştir. Metodlu şüphe stratejisiyle başlattığı bilgi teorisi, sonuçta ontolojiyi de içine almış, böylece Heidegger tarafından sonradan ontolojiye bağımsız bir alan bırakmadığı ve ontolojiyi epistemolojiye indirgediği için eleştirilmişti. Descartes felsefesinin zihnin yapısı üzerindeki vurgusu ve dünyayı zihinden itibaren kurmaya yönelmesi, ister istemez kendisini zihinde doğuştan gelen fikirlere, *idea innatea*'ya götürecektir.

Üç cevher vardır Descartes'a göre dünyada: Tanrı, ruh (zihin) ve madde. Bunlardan ruh ve madde sonlu, Tanrı ise sonsuz cevherlerdir. Sonsuz cevher olan Tanrı, "en yetkin ve en gerçek" cevher olarak bütün gerçeği kendisinde toplar. Metodlu şüphe vasıtasıyla *cogito, ergo sum*'a ulaşmış bulunan bilincimin belirlediği bu varlıklardan ruh ile maddenin kendi cevherleri nedir? Ruhun özü düşünmedir (*cogitato*). Düşünme, bilinç ruhun temel niteliğidir (*attribitum*). Öyleyse maddenin özü nedir? Onun öz-niteliği uzam (*etendue*), yani yer kaplamadır. Bu uzam niteliği maddeden kaldırılırsa maddenin varlığı söz konusu edilemez. Uzam ortadan kalktığında cisim ve onunla ilişkili her şey de varlık bakımından ortadan kalkar.

Burada şunu hatırlatmalıyız ki, "beden ile ruh arasında bedenin mahiyeti icabı daima bölünür, ruhun ise tamamiyle bölünmez olması yüzünden büyük bir fark" (Laberthonniere, 87) vardır. Başka bir deyişle, "Nasıl ruhta bütün olup bitenlerin dayanağı "düşünme" idi ise, bunun gibi cismin bütün hallerini taşıyan temel de "yer kaplama"dır. Cisim (madde) "uzamlı olan şey (*res extensa*), ruh ise "düşünen şey" (*res cogitans*)dır.... Cisim düşünmez, ruh da yer kaplamaz." (Gökberk, 268) Descartes ruhu, özü gereği kendiliğinden ve cisimden bağımsız bir düşünce olarak ele alır ve ruha "düşünen

cevher" adını verir. Descartes'ın tabiat görüşü de tümüyle mekaniktir. Hareket ona göre "cisimlerin birbirine doğrudan doğruya değmeleri ile uzay içinde bir yerden başka bir yere aktarılır" (Gökberk, 271), "Cisimler dünyasındaki bütün değişmelere yol açan tek nedenler basınç ile çarpmadır" (Gökberk, 270). Descartes'a göre tabiattaki hareketin miktarı değişmez.

Böylece Descartes'ın daha sonra 'Kartezyen düalizm' diye anılacak görüşüne ulaşmış bulunuyoruz. Descartes'ın ruh ile bedeni, düşünce ile uzamı birbirinden ayırmış ve bu köklü ayırım, Batı felsefesinde zamanımıza kadar süren derin bir etkide bulunmuştur. Bu düalizmin ögeleri olan iki cevheri Spinoza ortak ve sonsuz bir cevherde monistik olarak, Leibniz ise monadların ezeli ahenginde plüralist bir tarzda birleştirmeyi deneyecektir.

Bilincine Kilitlenen İnsan

Descartes her şeyden şüphe etmek suretiyle tek bir gerçeğe ulaşmayı başarmıştı: Kendi bilincinin varolduğuna ilişkin ünlü sözü *cogito, ergo sum*'a. Modern felsefeyi, dolayısıyla da modern çağı başlatan bu söz, aslında insanın kendi egosunda kilitlenip kalmasına yol açıyordu. Kendisi dışında şüphe edilecek bir dünya vardır. İnsana yabancı bir dünya gibidir; adeta Adem'in yeryüzüne indirildiğinde dünyaya bakmasına, yabancılaşmasına benzer bir bakıştır Descartes'inki. Onun yabancılığını aşmak için bilimlerin deneylerinin ve aklın sınırları içine sığması, aklın koyduğu yasalara tabi olması gerekiyordu tabiatın. İyi ama bir kez insan ego'su, *ego cogito* ile *res extensa*'da toplanan dünyadaki ontik nesneler arasında açılan devasa uçurum nasıl kapatılacak, akıl ve onun yönergeleriyle işleyen bilim bu 'yabancı' diyarı nasıl fethedecektir?

Descartes'ın burada devreye Tanrı'yı soktuğunu göreceğiz. Tanrı'nın hayırhahlığı, bizi dış dünyanın gerçekten varolduğuna güvence altına alan bir unsurdur. Dış dünya diye bir şey yoksa onun var olduğuna inanma gafletine düşmekten bizi alıkoyan mercidir Tanrı.

Her ne kadar dış dünyadan zaman zaman şüpheye düştüğü olmuşsa da Descartes nesnelerin ve başkalarının varlığını kabul eder, çünkü Tanrı'nın varlığı sayesinde öğrenmiştir ki, ego'dan başka şeyler de vardır ve bunlar *res cogitans*'ın karşısında edilgin varlıklar olan ontik nesnelerdir. Fakat dış dünyanın nesneleri dediklerimiz nelerdir? Cisimler, yer kaplayan cevherler değil mi? Buna mukabil ego, Ben gayri maddi, düşünen bir cevherdir. Ve tıpkı fiziksel bir cevherde "fıtrî olarak" çeşitli nitelikler –renk, biçim ve diğerleri– bulunuyorsa, aynı şekilde psişik haller dediğimiz şeyler de tavırlar veya -düşünceler- bir ruh cevherinde "fıtrî olarak bulunur". Her ne kadar insan ile tabiat, ego ile nesneler, *res cogitans* ile *res extensa* birbirinden iflah olmaz biçimde kopartılmışsa da, alttan alta gerçekleşen şey, insanın Varlığının daima fiziksel cevherlere benzetilerek anlaşılmasıdır. Modern düşünce insanı tabiattan kopartırken hiçbir zaman fiziksel gerçekliklere dayanarak insanı anlamaya çalışmamıştır. (Barrett, 216-217)

Descartes, zihnimize doğuştan kazınmış fikirlerle (*innate ideas*) dünyaya geldiğimizi söylerken de aslında Tanrı'nın varlığından destek arıyordu. Bazı kavramları deneysel olarak (*a posteriori*) bilmemiz mümkün değildir. Örneğin cevher, sonsuzluk, ruh, hatta Tanrı kavramları zihnimizde doğuştan itibaren vardır. Zaman içerisinde dış dünyadan ve toplumdan öğrendiğimiz fikirler ise aklın ve deneyin kontrolünde bir anlam taşıyabilirler. (*Felsefenin İlkeleri*, 61)

Ancak Descartes'ın öncülüğünü yaptığı "innatizm", Locke ile başlayan deneycilik tarafından eleştirilecek ve Kant tarafından her iki bilgi yaklaşımı *"sentetik a priori"* for-

mülüyle ortak bir noktada toplanacaktı. Batı felsefe tarihindeki bu büyük tartışmanın günümüzde de devam ettiğini görüyoruz.

Zulüm Felsefeleri!

Kathy Squadrito, kartezyenler ile deneyciler arasındaki bu tartışmanın siyasal ve sosyal boyutlarına dikkat çektiği ilginç makalesinde (Squadrito, 1984) Locke ile Descartes'ı yine karşı karşıya getiriyor. Bir tarafta N. Chomsky, H.M. Bracken, R. H. Popkin, diğer tarafta ise deneyci felsefenin savunucusu Squadrito çarpıcı bir tartışmaya giriyorlar.

Öteden beri deneycilik, ilerici toplumsal düşünceyle ilişkili bir akım olarak değerlendirilmiştir. Fakat Chomsky'ye göre deneycilik, özgür ve adil bir toplumda ahlaki bilinç, kültürel başarı ve katılımın gelişimi için bir çatı sağlayamayan bir insan doğası felsefesini içermektedir. Buna mukabil kartezyenlik (Descartes ekolü) insanın şerefini öne süren bir metodoloji kadar ırkçılık, cins ayrımcılığı vb. akımların ortaya çıkmasına kavramsal bir engel teşkil etmiştir. Bracken da aynı kanıdadır. Ona göre 17. yüzyıldaki ve bugünkü deneyci/akılcı tartışmaları, farklı değer sistemleri ve ideolojiler arasındaki tartışmalardır. Dolayısıyla İngiliz emperyalizminin güneş batmayan dünyasının temelinde bu yetersiz ve eşitsiz insan doğası anlayışı yatmaktadır.

Chomsky, kendi dilbilim görüşünün de temelini teşkil eden Kartezyanizmin, "insanların, adına zihnin 'başlangıç hali' denilen bir entelektüel organizasyon sistemiyle doğuştan donatıldıkları" görüşünde olduğunu ve bizim dil yetimizin sonradan öğrenilemeyecek kadar karmaşık bir yapı arzettiğini, onun ancak doğuştan zihnimize kazınmış bir "yapı"nın evrenselliğiyle izah edilebileceğini söyler. Dolayısıyla dili üretme mekanizması bütün insanlarda ortak ve evrenseldir. Diller arasında yapılacak karşılaştırma çalıştırmaları "üretici-dönüşümsel gramer"in evrenselliğini gösterecektir.

Chomsky ve Bracken'a göre deneyci kavram oluşumu ve "beyaz levha" *(tabula rasa)* teorisi, eşitlikçiliğe aykırıdır, çünkü bazı insanlar IQ'su gereği kavramları daha çabuk oluşturur ve *tabula rasa*'sını daha hızlı doldurur, bazıları da daha geç ve daha yavaş. Bu teori, birincilere ayrıcalık tanımakta ve bu suretle toplumda oluşacak bir elit zümrenin imtiyazlarını haklılaştırmaktadır. Oysa kartezyanizm, tam tersine, bu kavramların akıl hastaları dışında herkeste eşit olarak dağıtıldığını söyler ve eşitliksizliğe kapıyı kapatır. Ayrıca deneycilik, plastik, şekilden şekle girebilecek bir insan doğası anlayışıyla siyasal güçlerin etkisine açık hale getirmekte ve iktidarın elinde bir oyuncak durumuna indirgemektedir insanı.

Buna mukabil Squadrito, Locke'a ve deneyciliğe haksızlık yapıldığı kanaatindedir. Ona göre Locke, asıl innatizm'in sosyal kontrolün etkili araçları olarak kullanılabileceği iddiasında bulunur. Locke, bazı ilkeleri doğuştan edinmemizin sebebini, onu ilk defa ne zaman öğrendiğimizi hatırlamayışımıza bağlar. Bu ilkelerin gerçek kökeni, ilk deneyimlere, bir sütninenin hurafesine, aile otoritesine, komşulara ve kiliseye kadar gider. Kitleleri manipüle etmek için bazı ilkelerin Tanrı tarafından zihne yerleştirildiğini ileri sürmek gerekliydi. Üstelik asıl ırk ayrımcılığı Kartezyen felsefede daha fazla ortaya çıkabilirdi, çünkü bu felsefede, örneğin Descartes'ın ortaya attığı ilkelerin, zencilere veya başka ilkelere göre düşünen toplumlardaki insanlara uygulanması durumunda onların kafalarının bomboş olduğuna hükmetmek kaçınılmazdı. John Yolton'ın işaret ettiği gibi, rasyonalistlerin doğuştan diye nitelendirdikleri ilkeler her zaman mevcut toplumun değerlerinin formülasyonlarından ibaret olmuştur. Bu değerler zencilere, kadınlara ve diğer azınlıklara karşı bir baskı (zulüm) olarak ortaya

çıkıyorsa innatizm, bu tür grupların temel insan haklarını inkâr etmek için ahlaki bir temel olarak kullanılabilirdi.

Zulüm ideolojisinin ve emperyalizmin Descartes'tan mı yoksa Locke'dan mı neş'et ettiğini tartışadursunlar, biz yine konumuza dönelim.

Descartes Bosna'da!

Felsefeyle az buçuk da olsa ilgilenenler bilir. Modern felsefe tarihi iki rakip okulun çatışması içinden filizlenmiş ve günümüze kadar etki ve etkinliğini sürdürmüştür. Okullardan birisi ve ortaya çıkışı itibariyle ilki, Descartes'ın kurduğu kabul edilen Akılcılık (Rasyonalizm) -ki müfrit bir versiyonu kartezyanizm diye bilinir-, ikincisi ise Locke'un temellerini attığı kabul edilen Deneycilik (Empirisizm)dir. Akılcılık, bilgi meselesinde, bilgilerimizin dış dünyadan edinilmediğini, aksine "doğuştan" getirildiğini iddia ediyordu. Yani biz potansiyel olarak bilgiyle mücehhez olarak doğarız. Bu bilgilerimiz aklımızın tekemmülü ile yavaş yavaş ortaya çıkar. Deneycilik ise tam tersine, doğarken zihnimizin "beyaz levha" *(tabula rasa)* şeklinde olduğunu ve dış dünyadan duyularımızla edindiğimiz izlenimlerin bazı işlemlerden geçerek bu beyaz levhanın üzerine kazındığını, böylece bilgilerimizin vücuda geldiğini söyler.

Her iki bilgi teorisinde de dış dünyanın varlığı problemi esas olmakla birlikte dış dünyanın mı bizim zihnimizi yoksa zihnimizin mi dış dünyayı var ettiği noktasında ayrılmaktadırlar. Birisinde akıl ile dış dünya, öbüründe ise duyular ile olgular dünyası arasında vaki bir uçurum farzedilmekte ve bu iki dünyanın nasıl olup da birbirine bu kadar uyumlu olabildiği tartışılmaktadır.

Fakat burada kritik bir mesele çıkmaktadır karşımıza. Eğer aklımız ile dış dünya arasında böylesi bir ben-öteki (başka bir deyişle özne-nesne) ilişkisi sorgu sual edilmeden kabullenilecek olursa, bu bilgi teorisine sahip olanlar sahip olmayanlar karşısında (bu ister tabiat, ister etnik azınlık, isterse kadın olsun) "öteki" diye vasıflandırılan nesneyi yönlendirme, yönetme, giderek tahakküm ve zulmetme imtiyazını kazanacaklardır. Bu bilgi teorileri uyarınca düşünen grup veya toplumun zihniyeti, bambaşka kültürel temeller üzerine oturan toplumların bir kısmını "ilkel", bir kısmını da "az gelişmiş" olarak yaftalamakta bir sakınca görmeyecek, giderek, beyaz ırkın ve Batı Hıristiyanlığının dışında kalan insanları 'insan' olarak kabul etmeyecektir. İnsan hakları doğuştan gelen bir ayrıcalık olarak Batıda ortaya çıktığı gerekçesiyle Beyazlara mahsus kılınacak ve diğer ırkların insan olma hakları kabul görmeyecektir. İnsan haklarının niçin evrensel bir değer olmadığını, olamadığını ve olamayacağını görmek isteyenlerin Kartezyen veya Deneyci felsefelerin, Aydınlanmanın üretildiği bir kıtada Bosna-Hersek katliamının televizyonlarda pornografik bir filmi izler gibi biraz şehvet, biraz da can sıkıntısıyla seyredilmesine dikkat etmeleri yeterlidir.

Yalnız 'şehvet ve can sıkıntısıyla' da değil; tam bir aldırmazlık ve umursamazlıkla da. İlginçtir, Descartes yukarıdaki görüşlerinin mantıki sonucu olarak hayvanların ruhu olmadığına inanıyordu. Akla, yani cogito'ya, yani dış dünya ile düşünen zihni özdeşleştiren kendi felsefesine göre hayvanlar bu melekelere sahip olmadıklarına göre (tabii bitkiler ve diğer mevcudat da) 'öteki'lerin safına itilmeleri kaçınılmazdı; öteki, yani üzerinde istediğimiz gibi tasarrufta bulunabileceğimiz ve istismar edebileceğimiz, gerekirse bu uğurda zulmedebileceğimiz herhangi bir nesne.

Hatta bir yerde Descartes, tıpta o zamanlar, hayvanların canlı canlı kesilip biçilmeleri yöntemi olarak tartışılmakta olan *vivisection*'a cevaz temin etmek gayretiyle hayvanların acı çekmediğini söylemişti:

Evet, hayvanları canlı canlı kesip biçerken bir takım sesler çıkartırlar" diyordu. "Ama bunların, bir çarkın gıcırtılarından ya da testereyle bir tahtayı keserken çıkan seslerden daha fazla bir anlamı yoktur. Onlar mükemmel birer otomattan ibarettir.

Doğrusu Descartes'ın bu sözlerini okuduktan sonra insan Batının Bosna'da yaşanan çağın soykırımına nasıl bu kadar umursamazlık ve soğukkanlılıkla bakabildiğini daha iyi anlıyor.

Bosnalılar Batılıların gözünde otomatlardan farksız olmalılar!

Makinedeki Hayalet

Descartes'ın *ego cogito* ile *res extensa* diye dünyayı ikiye ayırması insan-tabiat ilişkilerinde bir "öteki" ilişkisinin kapılarını açmakta geçikmeyecektir. Dünya, düşünen özne'nin oluşturduğu ağ ile bütünüyle kavranmak, fiziğin matematik diliyle ifade edilen yasalarıyla kuşatılmak durumundaydı. Düşünen ve bundan ötürü ayrıcalıklı olan aşkın özne, düşünmeyen ve tabi konumuzdaki tabiat karşısında her türlü ahlaki sorumluluktan azade davranabilirdi. Zira ahlak da düşünceyle sınırlanmıştı. Düşünmeyen cevher olan dünyaya karşı ahlakın bir yeri olamazdı ki! Bu yüzden yalnızca taş, toprak, ağaç değil, hayvan da Descartes'a göre "acı çekmez"di. Bu nedenle insanın tabiat üzerinde dilediği gibi hükmetmesi, ona sırlarını kendisine vermesi için işkence etmesi, bağrını delmesi, sırlarını söküp alması için cevaz verilmiş oluyordu. Sonuçta bilimin ahlakı olamayacağı, bilim uğruna yapılan her şeyin ahlaktan bağımsız olarak ele alınması gerekeceği bir noktaya kadar ilerlenildi. Bunun da son durağı, çağımızda yaşanan iki Dünya savaşı oldu. "Bilim ahlakı"nın olup olamayacağı hâlâ tartışmalı bir konu; ve bu problemli alan da Descartes'ın cogito'sundan neş'et ediyor.

Öte yandan insan da çift cevherli bir varlıktır Descartes'a göre. *Ego cogito*, yani zihniyle *res cogitans*'da, bedeniyle de res extensa'da yer alır. Ama bu ikisi nasıl olup da başka hayvanlarda olmadığı halde insanda bir arada bulunabiliyor ve birbirine paralel olarak işleyebiliyor. Kartezyen ekolün erken temsilcilerinden birisi, Geulincx, "çift saat" metaforuyla açıklamaya çalışacaktır bu paralelizme. Aynı anda birbirine bağlantılı olarak kurulan bu iki saatten birisi çaldığında diğeri de bundan etkilenerek çalmaya başlayacaktır. Birisinde ortaya çıkan bir neden öbürünün hareketini etkileyecektir. Aynı şekilde bedenimizde bir acı duyduğumuzda ruh bundan etilenerek acı duyacak, ruhun (düşüncenin) geçireceği bir sıkıntı da -ayrı cevherlere ait olsalar da- bedende kendisini gösterecektir. (Russell, II/ 128-129) Descartes asıl felsefesinde düşünce ile uzam arasındaki uçurumu o denli açmıştır ki, insanda bir iki cevherin nasıl bir araya gelebileceği ve bu apayrı cevherlerin nasıl birlikte uyum içerisinde çalışabildikleri temel bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Biz düşünen tarafımızla, *ego cogitans*'ımızla bu bedenin içerisindeki misafirler miyiz? Bedenimiz ruhumuzdan kopuk olunca zihnimizin bir emri veya isteği nasıl oluyor da aynı zamanda bedenimizde bir davranışa sebebiyet verebiliyor ve bu davranışımız tamamen iradi olabiliyor? Bedenimiz mekanik yasalara tabi ise ruhumuz (zihnimiz) da temel niteliği düşünme olan bir cevhere ait ise ve kendine mahsus kanunlarla işliyorsa bu 'iki ayrı dünya'nın bir insanda birleşmesi ikiye bölünmüş bir insan kimliğine götüremeyecek midir? Şizofreni de değil; taban tabana zıt iki varlık bir başka varlıkta bir arada nasıl durabiliyor?

Gilbert Ryle, *A Concept of Mind*'da (Zihin Kavramı) bu noktanın eleştirisini geniş biçimde yapmakta ve hemen bütün kitabını, felsefeye Descartes'ın musallat ettiği bu

hayaleti kovmaya tahsis etmiştir. Ryle büyük ölçüde Descartes'ın eseri olan bu resmi öğretiyi şöyle tasvir etmektedir:

İnsan bedenleri uzayda yer alır ve uzaydaki tüm öteki bedenleri de yöneten mekanik yasalara konu olur.... Buna karşılık zihinler uzayda yer almazlar. Onların etkinlikleri mekanik yasaların konusu değildir. Bundan dolayı bir kişi birbirine paralel iki tarih boyunca yaşar; birisi bedeninde varolanların ve oluşan olayların oluşturduğu tarih, ötekisi de zihinde olan şeylerin ve zihnin başına gelenlerin oluşturduğu tarih. Birincisi genel, ikincisi özel tarih. Birinci tarihteki olaylar fizik doğada yer alan olaylardır. İkinci tarihteki olaylar ise zihinsel dünyada yer alan olaylardır.... Şu halde insan için ikili bir dünya, ikili bir yaşam söz konusudur. (Ryle, 26-27)

Bu ruh-madde karşıtlığına "makinedeki hayalet dogması" adını veren Ryle'ın, bir insanın bir makinenın içine gizemli bir şekilde yerleşmiş bir hayalet olarak sunulmasının temellerine eğilirken, Descartes'ın zihnindeki bölünmüşlüğe dikkat çekmesi ilginçtir. Ryle'a göre Descartes, aldığı Cizvit eğitimin etkisiyle dini ve ahlaki yönü gelişmiş birisiydi ancak özellikle de Galileo'nun geliştirdiği mekanik dünya resminin büyüsü altında görmeye zorlanıyordu maddi dünyayı; tabiatı. "İnsan doğası bir saatin çalışmasından sadece karmaşıklık derecesi itibariyle ayrılır" diyen Hobbes kadar cesur da değildi. Descartes'a göre ruha, zihne ait olanla dünyaya ait olan farklı yasalara göre işleyecektir:

...böylece insanın kol ve bacaklarının bazı devinimleri mekanik nedenlerin etkileri olurken; bazıları mekanik-olmayan nedenlerin etkileri olmalılar; bazıları madde parçacıklarının devinimlerinden ortaya çıkarken, bazıları zihnin çalışmalarından oluşmaktadır. (Ryle, 38)

Ryle'a göre bu tasvir de aslında Galileo'nun mekaniğinin etkisindedir, zira o, zihinlerin çalışmalarını tam da cisimlerin etkileşimlerinin tersiyle açıklamaya zorlanmıştır. Zihin uzaysal değildir, maddenin değişimleri değildir, dışarıdan gözlemleyerek onları tanıyamayız vs. Zihinlerin de tıpkı cisimlerin katı mekanik kuralları gibi -onların tam tersi türden de olsa- kurallarla yönetiliyor olması, ahlak alanının da kurallarla sıkı sıkıya sarılıp sarmalanması gayretlerini getirecek ve zihinsel dünyanın da determinasyonuna kapı açılacaktır.:

Zihin ve madde arasında kutupsal bir karşıtlığın bulunduğu inancı, (aslında) onların aynı mantıksal kategorinin terimleri olduğu inancıdır. (Ryle, 45)

Zihin ve zihinsellik kavramlarının 'mantıki coğrafyasını' yerli yerine oturtmaya yönelen Ryle'ın çözümlemelerinden sonra Descartes felsefesinin akraba ama çetrefilli bir coğrafi parçasına gireceğiz: Tanrı.

"Gizli Tanrı"

Descartes, felsefesinin, en azından *Felsefenin İlkeleri* adlı kitabının Cizvit okullarında ders kitabı olarak okutulacağını ummaktadır. Fakat gerek Katolikler, gerekse Cizvitler cephesinden aleyhine açılan kampanyalar sonucu, fikirleri uzun zaman tek tek bireylerin gayretleriyle yaşatılmaya çalışılmıştır. Bunlardan bir tanesi de, ilginçtir, zamanın dini tarikatlarından Oratoryo (Oratory) mensuplarından Malebranch'dır ki, onun gayesi de Descartes'ı Augustinus ile uzlaştırarak görüşlerinin bir meşruiyet zemini kazanabilmesidir.

Bu arada Jansenistler olarak bilinen Ypres Rahibi ve Port-Royal rahibelerinin müdürü Cornelius Jansen'in tilmizleri tarafından sahip çıkılır kısmen Descartes'a. Fakat onları bekleyen bir ikilem vardır ortada: Descartes'ın Tanrısına mı inanacaklardır yoksa Augustinus'un Tanrısına mı? Hatta Tanrı'ya mı yoksa dünyaya mı inanacaklardır?

Fakat Barcos zekice görür ikilemi: Descartes mı Tanrı mı? İki efendiden hangisine tabi olacaklardır? Bu, kartezyanizmde Tanrı'nın rolü incelendiğinde daha açık olarak görülecektir: Descartes Tanrı'yı akli kanıtlarımızın ben ile dünya arasındaki uçurumu dolduracağının garantörü statüsüne indergememiş miydi? Descartes'ın öngördüğü dış dünyanın varlığını bizim için garanti altına alan ve fiziksel evrenin mekanizmalarına ilk dürtüyü veren Tanrı İbrahim ve Augustinus'un Tanrısı değil, filozofların Tanrısıydı. (MacIntyre, 78) Daha doğrusu Duns Scotus'un tarihin gördüğü en özgür Tanrısı. (Barrett, 244)

Ve daha sonra Port-Royalcilerden Antonine Arnauld'nun söyleyeceği gibi Descartes'ın Tanrı hakkında getirdiği kanıtların Hıristiyanlığın en büyük yardımcısı olduğu dile getirildiğinde Descartes felsefesindeki "Gizli Tanrı" açığa çıkacaktı. Lucien Goldmann'ın deyişiyle Pascal'dan Marx'a, modern felsefe ideolojilerin çoğunda zımnen yaşayacak bir Tanrıdır bu.

Arşimed Noktası Peşinde

Düşünceler (Meditations) adlı önemli kitabında Descartes'ın asla sarsılmayacak bir kesinlik noktasını adeta bir simyacı gibi aradığını gösteren şu cümlelere rastlıyoruz: "Kesin bir şey buluncaya ya da en azından başka hiçbir şey yapamasam bile bu dünyada hiç bir şeyin kesin olmadığını kesin olarak öğreninceye kadar bu şekilde devam edeceğim. Yeryüzünü yörüngesinden çıkartmak ve onu yeni bir konuma yerleştirmek için Arşimed sabit ve hareket etmeyen bir dayanak noktasından başka bir şey istememişti; benzer bir şekilde ben de eğer kesin ve şüphe edilmez tek bir doğru bulacak kadar şanslıysam yüksek umutları hoşnut etme hakkına sahip olacağım." (*Philosophical Essays*, 81; ayrıca Midgley, 135; vurgular bana ait.)

Descartes'ın bu kesin ve şüphe edilmez Arşimed noktasını arayışının arka planında bir yandan Rönenans döneminin despotizmini, öbür yandan da Barok çağın karakteristiği olan 'her şeyi tek bir biçim içerisinde kuşatma ve yönetme' gayretini buluyoruz. Belki daha Hobbes'daki kadar açıkça ifade edilmese de, Descartes'ın kendi cümleleri bunun da ipuçlarını vermektedir bize. Örneğin *Metod Üzerine Konuşma*'daki şu satırlar bu tavrın en bariz örneği olarak karşımıza çıkmaktadır:

> *...çünkü bunlar bana hayat için pek yararlı birtakım bilgilere ulaşmanın mümkün olduğunu ve okullarda okutulan spekülatif felsefe yerine bir pratiğinin bulunabileceğini ve bu pratik felsefe sayesinde ateş, su, hava, yıldızlar, gökler ve bizi çevreleyen diğer bütün cisimlerin kuvvet ya da etkilerini, zanaatkârlarımızın çeşitli zanaatlarını bildiğimiz kadar seçikçe bilerek onları elverişli oldukları bütün işlerde aynı tarzda kuillanabileceğimizi, böylece doğanın efendisi ve sahibi olacağımızı göstermişlerdi. (*Metod Üzerine Konuşma, *57; Passmoore, 20; Mumford, 136-137,* vurgular bana ait.*)*

Descartes'ınkine benzer vurgular kendisinden önce modern bilimin 'sarhoş gemisi' Francis Bacon'ın ağzından yapılmıştı. Bacon'a göre tabiatın sırlarını, kutsanmış bilim adına söküp almak yetkisiyle donatılmış, meşrulaştırılmış bilim adamları gerekirse ona işkence yaparak söküp almakta serbest olmalıydılar. İnsana hizmet etmesi için yaratıl-

mış bir köleden başka bir şey değildi tabiat. (Capra, 56) Zira insan (eril kelime man), tabiata (tabiatı dişil zamirle, her olarak kullanmıştır) düşünme yeteneğinin ayrıcalığı ile tartışılmaz biçimde üstündür. Tabiat edilgindir, alıcıdır, kullanılmaya, sömürülmeye, istismara açık, hatta musahhardır. İnsan ise etkin, tuttuğunu kopartan, üreten, kendinden emin ve gerektiğinde tabiattaki her şeyi kullanmaya yetkilidir. St. Thomas Aquinas'ın İslam felsefesinde bazı Meşşailerin yaptığı tarzda Tanrı'nın elini kolunu bağlayan determinist Tanrı anlayışı yerine Duns Scotus'un alabildiğine özgün Tanrısını koyan Descartes'ın ardından, çok geçmeden bu mutlak özgürlük, Tanrı'yı alaşağı eden insanın eline geçecek ve siyasal teoride Hobbes'un Leviathan'ı (Canavar), ekonomide kapitalist üretici, bilimde her yaptığının mübah görülmesi gerektiğini önsel olarak talep eden özgür bilim adamı, sanatta ise her yaptığının sanat olarak tescilini dayatan 'özgür sanatçıları' ürün verecektir. (Nietzsche 'modern sanatçının vicdanı yoktur' derken bu gerçeğe işaret etmek istemişti.)

Descartes Baroğu

Lewis Mumford'ın Descartes ile ilgili tespiti konumuza ışık tutmaktadır: "Descartes, bir Barok prensi gibi örften kopuk, avami adetlerle ilgisini kesmiş, mutlak güç sahibi, yalnız (başına) hareket eden, kendisine kayıtsız şartsız itaati emreder, kısaca kanunu ayakları altında bir zihinle ulaşılabilecek düzeni arzuluyordu.... Bu akımın (Barok) nihai etkisi, toplumun tüm bileşen unsurlarını aşırışık otomatik cüzlere indirgemek ve kralı, 'devlet'i, belli bir düzen verme işlevini ve geride kalan yabancılaşmış ve parçalanmış bireylerin yönetimini tek bir kutuplaştırıcı ögeye terk etmek oldu." (Mumford, 142) Çağdaşı Gassendi aslında *ego cogito*'nun inşa edeceği dünyanın geleceğini görür gibi olmuş ve Descartes'a yazdığı bir mektupta ona, "Gel, samimi olarak konuşalım. Bana açıkça söyle: Sarf ettiğin sözü (*cogito*'yu) içinde yaşadığın toplumdan almıyor musun?" diyecekti.

Rasyonel bir düşünce sisteminin inşa edeceği bilimsel kanunların yanılmazlığı. Tıpkı bir despotun bütün tebasının kayıtsız şartsız itaatini istemesi gibi bütün avamın bilim adamlarının fermanlarına itaatini istemeyecek midir? "Madem ki bilimsel determinizm her yerde işliyordu, o halde insanlar da tam bir kontrol altına alınmalıydılar." (Mumford, 144)

Kartezyen Paradigmanın Yükselişi Ve Düşüşü

Ne olursa olsun Descartes'ın getirdiği yenilik olağanüstüydü. Russell'ın deyişiyle Aristo'dan beri onun yaptığının bir benzerini gerçekleştirmek kimseye nasip olmamıştı. Felsefe diline getirdiği külfetsiz üslup ise başlı başına büyük bir önem taşımaktaydı. Cebir ve analitik yöntemi ise onun bilime en büyük katkılarını oluşturmaktadır:

Bu yöntem modern bilimsel düşüncenin en temel karakteristiği oldu ve bilimsel teorilerin geliştirilmesi ve karmaşık teknolojik projelerin gerçekleştirilmesinde büyük ölçüde işe yaradı. NASA'nın aya insan indirmesini mümküm kılan, Descartes'ın yöntemiydi. (Capra, 60)

Ancak Descartes'ın bu büyük etkisinin olumsuz yönlerine de işaret etmekte yarar var. Onun kartezyen yöntem üzerindeki aşırı vurgusu genel düşünme biçimimizin ve akademik disiplinlerimizin karakteristik vasfını teşkil eden parçalanmaya ve bilimde yaygın indirgemeciliğe yol açacaktır. Descartes'ın zihin ile beden arasında yaptığı keskin ayırımın Batı düşüncesinden başka günlük hayatımız üzerinde de etkilerini

görmekte olduğumuzu işaret eden Capra, bu ayırımın, Ryle'da gördüğümüz gibi, bizi bedenlerimiz içinde tecrit edilmiş bilinçler haline getirdiğini vurgulamaktadır. Bizi "ideal beden"in 'evsahipleri' yapacak -özellikle de kadınlara yönelik- kozmetik ürünlerin pazarlanmasıyla muazzam bir sektör oluştuğuna dikkat çeken Capra, doktorların sadece beden üzerinde odaklanmalarından dolayı hastanın psikolojisine aldırmamalarına, buna mukabil psikoterapistlerin ise hastalarının bedenleriyle ilgilenmekten kaçınmalarına yol açan faktörün aynı kartezyen ayırım olduğu kanaatindedir:

Kartezyen ayırım hayat bilimlerinde ruh ve beyin arasındaki ilişki hakkında sonsuz karışıklıklara neden oldu ve fizikte, atomik fenomenlere ilişkin gözlemlerini yorumlamada kuantum teorisinin kurucularına büyük güçlükler çıkardı. Yıllar yılı bu sorunla mücadele etmiş olan Heisenberg, Kartezyen analiz yönteminin uzun vadeli etkilerini şöyle tasvir ediyordu: "Bu parçalara ayırma işlemi, Descartes'ı izleyen üç yüzyıl boyunca insanlığın zihnine derinden nüfuz etmiş ve gerçeklik sorununa ilişkin gerçekten farklı bir tavrın onun yerine geçmesi için uzun bir zaman gerekmişti. (Capra, 61)

Sonuç olarak Descartes'ı en iyi anlayan ve anlatanlardan birisi yine bir Fransız olan Montesquieu olacaktı ("her Fransız darda kalınca Descartes'çı olur" diyen Barrett'ın kulakları çınlasın!): "Descartes, kendisinden sonra gelenlere kendi yanlışlarını nasıl bulabileceklerini de öğreten kişidir."

Yararlanılan Kaynaklar

William Barrett, *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*, Anchor Books, 1962.
Tülin Bumin, "Felsefe tarihinde modernite ve sorgulanışı", *Seminer Felsefe*, sayı: 8, İzmir 1993.
Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, Çeviren: Mustafa Armağan, İstanbul, 1992 (2.baskı).
Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çeviren: Necla Arat, İstanbul 1980.
John Cottingham, Ed., *The Cambridge Companion to Descartes*, 1995.
A. Kadir Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Bursa 1997.
Rene Descartes, *Philosophical Essays: Discourse on Methode, Meditations, Rules for the Direction of the Mind*, Çeviren ve notlayan: Laurence J. Lafleur, The Bobbs-Merrill Co., 1980.
__, *Felsefenin İlkeleri*, Çeviren: Mehmet Karasan, İstanbul 1988.
__, *Metod Üzerine Konuşma*, Çev: K. Tahir Sel, İst. 1984.
Lewis Mumford, *Makine Efsanesi*, Çeviren: Fırat Oruç, İstanbul, 1996.
İlham Dilman, "Descartes'ın insan kavramı: Zihin ve vücut", *Felsefe Tartışmaları*, 3. Kitap, İstanbul 1988, s. 7-17.
Willis Doney, "Cartesianism", in Paul Edwards, *Encyclopaedia of Philosophy*, 1968.
Ernest Gellner, *Legitimation of Belief*, Cambridge University Press, 1974.
__, *The Devil in Modern Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, 1974.
Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1980.
Martin Heidegger, *Being and Time*, Almancadan çevirenler: John Macquarrie-Edward Robinson, Harper and Row, 1962.
Laberthonniere, *Descartes Üzerine Tetkikler*, Çeviren: Mehmet Karasan, İstanbul 1977.
John Losee, *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*, Oxford University Press, 1972.
Alasdair MacIntyre, "Pascal and Marx: On Lucien Goldmann's Hidden God", *Against the Self-Images of the Age*, London, Duckworth 1971.
Bryan Magee, *Yeni Düşün Adamları*, (Derleyen: Mete Tunçay) İstanbul 1979.

Mary Midgley, *Wisdom, Information and Wonder: What is Knowledge for?*, Routledge, 1991.
John Passmoore, *Man's Responsibility for Nature*, Duckworth, 1974.
Eugene Rochberg-Halton, *Meaning and Modernity: Social Theory in the Pragmatic Attitude*, University of Chicago Press, 1986.
Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, c. II, Çeviren: Muammer Sencer, Ankara 1973.
Gilbert Ryle, *Zihin Felsefesi*, Çeviren: Sara Çelik, İstanbul 1995.
Kathy Squadrito, "Innate ideas, blank tablets and ideologies of oppression", *Dialectics and Humanism*, c. XI, No: 4/1984, s. 537-545.
Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çeviren: H. Vehbi Eralp, İstanbul 1938.

Descartes Gerçekten Modern Çağın Öncüsü müdür?*

Prof. Dr. Nejat Bozkurt

Giriş

Burada Descartes'ın genel felsefesiyle Modern düşünceden daha çok Ortaçağ kavramlarıyla dolu olan Skolastik geleneğe bağlı olduğunu göstermeye çalışacağım. Özellikle de onun ontolojik nitelikli fiziği ile genelleştirilmiş metafiziği bu amaç için yol gösterici olacaktır. Ancak bu tutumun Descartes'ın önemini azaltmak amacıyla takınıldığı sanılmasın; ama onun Modern felsefenin kurucularından, daha da ötesi Aydınlanma'nın öncülerinden olduğu gibi bir sanıya da kapılınmasın istiyorum.

Bugün artık Skolastik felsefenin düşünce tarihinde önemli işlevler yerine getirmiş bulunduğunu, Avrupa'nın felsefi eğitimini gerçekleştirmiş ve hâlâ kullanmakta olduğumuz özgün felsefe terminolojileriyle Batı'nın, Eskiçağ'ın başlıca yapıtlarıyla ilişki kurmasını sağlamış bir felsefe geleneği olduğunu biliyoruz. Bu bakımdan Modern felsefe ile Ortaçağ felsefesi arasında derin bir süreklilik vardır ve Descartes ile Malebranche, Spinoza ile Leibniz, yani 17. yy'ın filozofları çoğu kez Ortaçağ'lı öncülerinin düşüncelerini sürdürmekten başka bir şey yapmamışlardır. Nitekim 17. yy. boyunca ve hatta 18. yy'ın başlarında Fransa'da eski 'oratoire'lara bağlı okullarda eğitim ve öğretimin ancak Latince ve latin edebiyatı ile Skolastik felsefeden ibaret olduğunu biliyoruz. 1611'de başta Bérulle olmak üzere bazı ünlü rahipler Paris İlahiyat Fakültesi doktorlarının katılımıyla Cizvitlere karşın, 'Oratoire' adıyla akademik bir kurul oluşturmuşlardır. Önce Roma 'Oratoire'ı örnek alınarak kurulan bu topluluk, sonradan öğretim yapma

* Yazı içindeki numaralar, yazının sonundaki kaynakçaya gönderme yapmaktadır.

izni de almış ve 18. yy'ın ortalarında Fransa'da 80 kadar okul ve kolej açmıştır. Cizvit cemiyetlerinin kapatılması üzerine onların kurumları da Oratoire'a geçmiştir. Filozof Malebranche bu kurula mensuptu. Görülüyor ki Fransa'nın resmi ve papaz okulları 17. yy'da henüz Skolastik ortamdan tam olarak sıyrılamamışlardı. Sorbonne ile Collège de France'da kürsüleri bulunan ve öğretim yöntemi olarak fransızcanın temeline özellikle yunancanın konması için büyük çabalar sarfeden Charles Rollin için Diderot şöyle demiştir: "O, ancak papaz, keşiş, şair ve hatip yetiştirmekten başka bir şey yapmamıştır"[1] Bu cümleden olarak Descartes'ın ünlü "cogito ergo sum" önermesi, Ortaçağ'ın ontolojik ispatlarından esinlenmiş, varlığı/varoluşu düşünmeye dayandırarak kurmaya yönelmiş spekülatif/konstrüktif bir önermedir. Bunun yanında Descartes, 11. yy'da yaşamış olan Anselmus'un ontolojik tanrı kanıtını da kullanmış ve Skolastik felsefeye bağlılığını göstermiştir. Varlık ona göre maddesel *(res extensa)* ve tinsel *(res cogitans)* olmak üzere birbirine indirgenemeyen iki tözden oluşmuştur[2].

Daha ileri giderek 17. yy Modern biliminin temel ve özsel görünümleriyle Ortaçağ'ın toprağında kök salmış olduğunu, metodolojik ve felsefi esinleriyle bir Ortaçağ buluşu sayılabileceğini söyleyebileceğimize inanıyorum. Deneysel bilimin mantıksal yapısına ilişkin Galilei, Francis Bacon, Descartes, Newton gibi bilgin ve filozoflarca savunulmuş olan anlayış aslında 13. ve 14. yy'larda oluşturulmaya başlanmış olan bir anlayıştır (Roger Bacon, Robert Grosseteste ile). Örneğin matematik, Roger Bacon'a göre, bilimlerin ve bu dünyanın nesnelerinin hem kapısı hem de anahtarıdır ve bunlar hakkında bize kesin bir bilgi verir. Her kategori öncelikle matematiğin incelediği bir nitelik bilgisine bağlıdır; dolayısıyla mantığın yetkinliği de matematiğe bağlıdır.

İnsanı "doğanın efendisi ve sahibi" yapan Descartes'ın teknik adamının bilimini, bazı bilim ve felsefe tarihçileri yanlış olarak, Yunanlıların ve Ortaçağ'ın seyir (temaşa/contemplation) ülküsünün karşısına koymuşlardır. Oysa Ortaçağ Hıristiyanlığının bu dünyadan çok daha fazla öteki dünya ile uğraştığını biliyoruz; tekniğe duyulan ilginin büyümesinin de, bütün modern tarihin oldukça inandırıcı biçimde gösterdiği gibi, batı uygarlığının laikleşmesine ve ilginin öteki dünyadaki yaşamdan bu dünyadaki yaşama dönmesine sıkıca bağlı olduğunu kabul etmemiz gerekir.

Öte yandan Descartes'ın yöntem anlayışı da kanımca abartılmaktadır. Çağımızda yeterince örneklerini gördüğümüz gibi metodolojideki bir aşırılık çoğu kez bilim adamını kısırlığa götürür. Daha ileri giderek, metodolojinin yerinin bilimsel gelişmenin başlangıcında değil, denebilirse, ortasında bulunduğunu söyleyebiliriz. Gerçekten de hiç bir bilim bir "tractatus de methodo" (yöntem üzerine inceleme) ile başlamamış; Descartes'ın "Discours de la méthode"una karşın, hiçbir zaman tümüyle soyut bir biçimde hazırlanmış bir yöntemin uygulanması sayesinde ilerlememiştir. Descartes'ınki, herkesin de bildiği gibi, önsözünü oluşturduğu bilimsel "Denemeler"den önce değil, sonra yazılmıştır. Bu yapıt aslında Descartes'çı cebirsel/analitik geometrinin kurallarını düzene sokar. Demek ki Descartes'çı bilim bir 'metodoloji devrimi'nin sonucu değildir. Bunun yanında Descartes'çı yöntem anlayışı yeni ve özgün bir anlayış da sayılmaz. Galilei'nin bilimsel yönteme getirmiş olduğu "indirgeyici yöntem" *(methodo risolutivo)* ile "birleştirici yöntem"in *(methodo compositivo)* felsefi düşünmeye uyarlanmış bir biçimidir yalnızca. Aklı doğru ve iyi kullanmak ve bilimlerde hakikati arayıp bulmak sanatını dört temel kurala (1- Artık kendilerinden kuşku duymayacağım açık ve seçik önermelere dayanmak; 2- Ele aldığım konuyu olabildiğince bölümlerine ayırmak; 3- En yalın ve bilinmesi en kolay şeylerden başlayarak sıralı bir düzen içinde karmaşık olanın bilgisine yükselmek; 4- Hiçbir şeyi unutmadığımdan ve ihmal etmediğimden emin olmak için her konuda bir çok saymalar ve gözden geçirmeler

yapmak) indirgeyen Descartes, düşüncemizin, varlığın bilgisine, yanlışa düşmekten korkmaksızın, ancak iki işlemi ile ulaşabileceğini söyler, bunlar: sezgi ile tümdengelim'dir. Demek ki Descartes'a göre bilimlerde olduğu gibi felsefede de doğruya varmak için, bu dört temel kuralı iki yalın zihinsel işlemle devreye sokarak olguların ve onlar arasındaki zorunlu ilişkilerin bilgisinin elde edilebilme olanağı vardır[3]. Ne var ki metodolojinin bilimsel gelişme üzerinde göz ardı edilemeyecek bir etkisi olduğunu da vurgulamamız gerekir.

I) Descartes'ın Fiziği:

Descartes, bilginin tek kaynağı olarak aklı almış ve sisteminin temeline de akılcılığı koymuştur.

17. yy'daki matematiksel doğa bilimlerine ve yöntemlerine esin kaynağı olan, onları Aristoteles'çilerin deneyciliğinin ve metodolojisinin karşısına koyan Platonculuk olmuştur. Unutmamalıyız ki Platonculuk ile doğanın matematikselleştirilmesi arasındaki doğal uyuma karşın, Yeni-platonculuk eninde sonunda matematiksel değil, diyalektik ve büyüsel bir dünya anlayışı geliştirmiştir; çünkü aritmoloji matematik değildir. Modern bilim yepyeni uslamlama biçimleri kullanmakla kalmamış, olanaksızlık kategorisinden gerçeklik kategorisine geçerek, karşı çıktığı geleneksel biliminkinden bütünüyle farklı bir ontoloji üzerinde kendisini kurmuş ve geleneğe karşı vermiş olduğu bu savaşımın derin bir felsefi anlamı ve boyutunun bulunduğu görülmüştür.

Descartes'ın ontolojisi, "matematiksel yol"unu "nedenlerin soruşturulması"ndan ayırmamış olan, başka deyişle, optiğin ve dinamiğin incelenmesini "ışığın ve yerçekiminin yapısı ile niteliği"nin incelenmesinden ayrı ele almamış olan, böylece "olgulardan türetilmemiş" bir bilim ontolojisi olarak karşımıza çıkar. O'nun Platon'dan esinlenmiş matematiksel bir ontolojiye dayalı bilimi, ister istemez tikel, eğreti olmakla kalmamış, gerçek dünyaya ilişkin gerçek bir bilginin bilimi de olmayı başaramamıştır. Eskiçağ ya da Ortaçağ insanı herşeyden önce doğayı seyretmeye çabalarken, Modern insan onu ele geçirmeye veya doğaya egemen olmaya çalışmıştır. İşte Descartes'ın klasik fiziğinin, insanı doğanın "hem sahibi hem de efendisi" kılması gereken *"scientia activa, operativa"*nın mekanist eğilimini; bu etkin olma, egemen olma arzusuyla açıklamak gerekir; bu bilimi bu tutumdan kaynaklanan bir şey, *homo faber*'in düşünce kategorilerinin doğaya uygulanışı diye görmek gerekir. Demek ki Descartes'ın bilimi teknik insanın, zanaatçının ya da mühendisin biliminden başka bir şey değildir. Descartes'ın bu bilimi elbette mühendis ve teknisyen için son derece önemli olmuştur (Burada teknolog ile teknisyenin ayrımını unutmayalım). Bu bilim sonuçta bir teknoloji devrimi yaratmıştır. Buna karşılık mühendis ve teknisyenlerce değil; teknologlar, kuramcılar ve filozoflarca yaratılıp geliştirilmişlerdir.

Modern çağın tinsel devrimine yol açan iki temel neden vardır; bunlardan birincisi, kapalı bir kozmosun yıkılışı anlayışının, dolayısıyla bilimsel bir kavram üzerine kurulu her türlü düşüncenin yok oluşudur. İkincisi de uzayın geometrikleştirilişidir. Başka deyişle Aristoteles fiziğinin uzay anlayışının, yani nitelikçe farklılaşmış, somut bir kozmik uzay anlayışının yerine, Eukleides geometrisinin türdeş, soyut uzayının geçirilmesidir. Sonuç olarak doğanın matematikselleştirilmesi, dolayısıyla bilimin matematikselleştirilişi söz konusudur. Böylece modern bilim, gökbilim ile fiziğin birleşmesini, o güne değin göksel olguların incelenmesi için kullanılan matematiksel araştırma yöntemlerinin yeryüzü olgularının incelenmesine de uygulanmasını sağlayarak, gerçekleştirmiş oldu. Descartes'a gelince, o, fiziği, Yunanlıların kozmos saplatısından,

yani nesnelerin estetik gereksinimlerimizi karşılayan ayrıcalıklı durumu imgesinden kurtarmıştır. Artık yer ve gök arasında ayrıcalıklı bir durum yoktur; çünkü bütün bu durumlar eşdeğerlidir. Dolayısıyla artık fizikte sonul nedenlerin *(causa finale, ultima causa)* aranacağı, en iyinin irdeleneceği, mutlağın bulunacağı hiçbir yer yoktur.

Kozmos anlayışının çözülüşü, daha doğrusu kapalı evren kavramından açık evrenlere geçiş, sonlu yapıdaki, sıradüzenli bir dünya görüşünün, yani ontolojik bakımdan nitelikçe farklı bir dünya düşüncesinin yıkılması demektir. Bu düşünce aynı evrensel yasaların birleştirip yönettiği açık, sınırsız, hatta sonsuz bir evren kavrayışının, gök ile yer dünyasını ayırıp karşı karşıya koyan geleneksel anlayışın yerine geçmesi demektir. Artık içerisindeki her şeyin aynı varlık düzeyinde bulunduğu ve aynı yasalara bağlı bir evren düşüncesi geçerlidir. Böylece gökbilim ile fizik birbirine bağımlı hale gelmiş, hatta birleşmiş ve tekleşmiştir. Bu ise, bilimsel açıdan, değer üzerine, yetkinlik, uyum, anlatım ve tasarım üzerine kurulu her türlü düşüncenin ortadan kalkması demektir. Yeni evrenin sınırsız uzayında yok olur tüm bunlar. Klasik fiziğin yasaları değerini ve uygulamasını bu yeni evren anlayışında, gerçek kılınmış bir geometrinin bu yeni dünyasında bulur[4].

Oysa Aristoteles'e göre fizikçi gerçek şeyleri, geometrici ise soyutlamalara ilişkin ilkeleri inceler; geometri ile fiziği birbirine karıştırmaktan, salt geometrik bir yöntemi, uslamlamayı fizik gerçekliğin incelenmesine uygulamaktan daha tehlikeli bir şey olamaz. Aristoteles, fiziğinde olduğu gibi dinamiğinde de (yanlış olmasına karşın) kuramsal yetkinliğinin yanında tutarlı ve haklıdır. Boş bir uzay, yani geometrinin uzayı ona göre kozmik bir düzen anlayışını temelinden yıkar. Çünkü boş bir uzayda doğal yer yoktur, hatta hiçbir yer yoktur; başka deyişle, boşluktaki her yerin her türden cismin doğal yeri olduğunu söyleyebiliriz. Boşluk düşüncesi, devinimin değişme olarak, süreç olarak kavranışıyla; hatta somut, "gerçek", algılanır cisimlerin, yani gündelik deneyimizin cisimlerinin somut deviniminin kavranışıyla bağdaşmaz. Felsefe açısından boşluk, bir anlam yokluğudur; Kant boş uzaya "Unding" (şey olmayan) diyordu. Descartes ile Spinoza'ya göre de şeyleri böyle bir anlam yokluğuna yerleştirmek saçmadır. Geometrik cisimler ancak geometrik bir uzaya "yerleştirilebilirler". Descartes'a göre uzay doludur; boşluk ise yoktur, olamaz. Bu konuda da onun Eskiçağ ile Ortaçağ'a bağlı kaldığını görürüz. Aristoteles'çi devinim tanımını tümüyle anlaşılmaz bulur Descartes; ama yine o, Ortaçağ dinamiğinin Aristoteles'den devralıp geliştirmiş olduğu "impetus kuramı"nın (devinimin korunumu ilkesi), bu saçma inancın çok derinlere kök salmış ve herkesçe kabul edilmiş olması nedeniyle, bu kuramı açıkça yadsımaya cesaret edememiş, çok sık yaptığı gibi, onu açıklamayı yeğlemiştir. Oysa Descartes'tan önce Galilei bu kurama cepheden saldırmış bulunuyordu[5].

Modern mekaniğin ilkeleri ve kavramları bugün bize öylesine yalın ve doğal görünürler ki, içerdikleri aykırılıkların ayırdına bile varamayız; ve yine bu ilke ve kavramları öylesine iyi biliriz ve onlara alışığızdır ki bunları oluşturmak için aşılması gerekmiş olan güçlükleri görmek neredeyse olanaksızdır. Bununla birlikte çağının en büyük ve güçlü kafalarından sayılan Descartes, onları kendi sisteminin ilkeleri haline getirebilmek için savaşmak zorunda da kalmıştır. Hareket kavramı, uzay kavramı, serbest düşme kavramı gibi açık ve yalın kavramların aslında göründükleri gibi pek de açık ve yalın olmadıklarını bugün artık biliyoruz. İşte bu nedenledir ki Descartes'ı çağının bir *"philosophus platonicus"*u olarak niteleyebiliriz. Çünkü modern bilim bir yanıyla Platoncu matematikçilik anlayışından kaynaklanır; ancak Platoncu gelenek, sayılar üzerine gizemci bir kurgulama geleneği ile matematiksel bilim geleneğinin bir arada bulunduğu ve bu iki Platonculuğun da birbirinden farklı olduğu bir gelenektir[6].

Eğer modern bilimi Descartes'ın da içinde bulunduğu bir devrim olarak nitelendirirsek bunun köklerinin Ortaçağ'dan geçerek İlkçağ'a dek uzandığını da vurgulamamız gerekir. (Mezopotamya cebirsel geometrisi; Pythagoras aritmogeometrisi). Modern fiziğin kaynağını gökbilim sorunlarının incelenmesinden almasının, bütün tarihi boyunca bu bağı sürdürmesinin derin bir anlamı vardır ve bu husus da önemli sonuçlar doğurmuştur. Galilei'den Einstein'e uzanan modern fizik, eylemsizlik *(inertia)* yasasını en temel yasa diye görmüştür. Çünkü Ortaçağ'a göre, "hareket bilinmeden doğa da bilinmez" *(ignoratu motu ignoratur natura)*. Modern bilim her şeyi, "sayı, şekil ve devinim" ile açıklamaya çalışmış; ancak bu yasanın içeriğini ve anlamını bütünüyle Galilei değil, Descartes kavramıştır. Ne var ki Descartes otorite, gelenek, geçmişin baskısı, yenilikten korkma (nefret-i teceddüd) ve hepsinden kötüsü ortak duyu ve önyargı gibi güçlü düşmanlar karşısında bulunduğunu çok iyi bilmekteydi. Örneğin matematiksel biçimde düşünmeye alışmamış olan kimselere çizgisel hız ile dönme hızı arasındaki farkı açıklamak boş bir çabadır.

İşte bu nedenle karşıtları kazanmak için onları örneklerle eğitmek; devinimin varlıkta "kendinde" *(in se)* ve "kendinden" *(per se)* süren ve bu süreklilik için hiçbir neden ya da güç getirmeyen bir şey olduğu yolundaki bu işitilmemiş aykırı anlayışı kabul etmeye götüren pek çok örnek bulmak gerekmiştir. Bu ise o dönem için çok güç bir işti; çünkü devinimi *"impetus"*, çaba, itme ve yer değiştirme kavramları yerine, hız ve yön kavramlarıyla düşünmek doğal görünmüyordu. Deneyci ve nitelikçi, özcü ve betimleyici Aristotelesçiler, doğanın Platonca matematikselleştirilmesine karşı çıkıyorlardı. Doğa kitabı geometrik harflerle yazılmıştır, sayılar krallığında nitelik yoktur diyen Galilei, tıpkı Descartes gibi, duyulur algının, gündelik deneyimin niteliksel dünyasından vazgeçerek yerine Arkhimedes'de kaynağını bulan matematiksel doğa bilimini koyuyordu. Sayılarda devinim yoktur ama yeni bilimin sonsuz ve türdeş uzayındaki Arkhimedes cisimlerinin devinimi sayılarla yönetilir; buna da "sayıların yasaları ve mantığı" *(Leges et rationes numerorum)* denir[7].

Aslında bir deney, doğaya sorduğumuz, özelleştirilmiş bir dilde sorulması gereken bir soru değildir midir? Başka deyişle deney, doğaya yönelttiğimiz kendine özgü bir dili olan bir sorudur. İşte Descartes'ın kuramsallaştırdığı Galilei'nin bilimsel devrimi de bu dilin keşfedilmesinden, yani matematiğin, modern fiziğin dilbilgisi ve grameri olduğunun keşfedilmesi olgusundan başka bir şey değildir. Modern deneysel bilimin *a priori* temelini oluşturan, kuruluşunu olanaklı kılan, doğanın ussal yapısına ilişkin bu keşiftir. Galilei, bilimi, doğa olguları arasındaki bağıntıların matematiksel betimlenişi diye anlamakla, bilim metodolojisinin aşırı deneycilik eğiliminden, Aristoteles'çi geleneğin başlıca kusurunu oluşturan bu eğilimden kurtulmasını sağlayarak, ona Platoncuların deneyin verilerini de göz ardı etmeyen bir genelleme gücü vermiştir, Galilei bu noktaya her şeyden önce, matematiksel kuramlarında hiç bir örneği gözlenmemiş ya da gözlenemeyen kavramları kullanmaktan çekinmeyerek varmıştır. Gözlenmiş olguların, tıpkı Descartes gibi, bu kavramlardan türetilebilmesini istemekteydi yalnızca. Çünkü Descartes'a göre dünyayı açıklamak başta matematiğin ve sonra mekanik biliminin konusuydu: Çünkü "Her şey matematiğe göre işlemekteydi" *(Omnia mathematice fiunt)*[8].

Öte yandan Descartes'ın çağdaşları üzerinde o denli etkili olamadığını da görüyoruz. Paris Akademisi, yani Mersenne'in çevresinde toplanan bilginler özellikle Descartes'ın rakiplerinden oluşmuştu. Örneğin çağdaşlarının gözünde Gassendi, Descartes'ın bir rakibi, üstelik kimi bakımdan zafer kazanmış bir rakibi olmuş ve yüzyılın ikinci yarısında da bu kişi bilimsel açıdan kendisinden çok daha büyük çaplı kafalar üzerin-

de, örneğin Boyle ile Newton üzerinde bile çok önemli bir etki yaratmıştır. 17.yy sonunun sıradan insanının Descartes'çı olmaktan çok, çoğu kez, Gassendici olduğunu da belirtmeliyiz. Galilei'nin başlatmış olduğu ve derin anlamını gerçekliğin matematikselleştirilmesinde bulan 17. yy'ın bilim devrimi, Descartes ile birlikte haklı amacını biraz aşmış bulunuyordu. "Aşırı geometrikleştirme"ye gömülmüş ve maddesel gerçeklikteki her türlü kendine özgülüğü yadsıyarak fiziği salt geometriye indirgemeye çalışan bu tutum, böylece madde ile uzayı özdeşleştirip olanaksız bir fiziğe ulaşmıştı. Bu tür bir fizik ise ne cisimlerin esnekliğini, ne özgül ağırlıklarını ve ne de çarpmanın dinamik yapısını açıklayabiliyordu. Descartes ise bu açmazı büyük bir güçlükle aşmayı deniyordu. Daha da önemlisi, Newton'un da daha sonra göstereceği gibi, dünyada uzam ile devinimden başka bir şeyi kabul etmeyen bu fizik anlayışı, çok sıkı bir biçimde birleştirilmiş olan evrenin cisimlerine, kendi ilkelerine ters düşmeden, uzam ve devinim kazandıramıyordu. Descartes'çılığın temel savı fiziksel maddenin geometrik uzayla özdeşleştirilmesi olmuştur. Descartes, belki de farkında olmadan Aristoteles'den aldığı, Aristoteles gibi onu da hiçlikle özdeşleşmiş boşluğu yadsımaya götüren, başka deyişle, "Descartes'çı doluluğu" savunan geleneksel ontolojiye bağlıdır. Geleneksel ontoloji ise varlığı töze ve niteliğe böler. Oysa Gassendi'ye göre bu bölme yerinde değildir; çünkü "yer ile zaman ne tözdür ne de ilinek; ama yine de bir şeydir ve hiç bir şey değildir. Onlar kesinlikle her ilineğin yeri ve zamanıdır". Gassendi, Descartes'ın uslamlamasının ancak bir Aristoteles'çi için geçerli olduğunu da sözlerine ekler. Boşluğu yadsımaya varan Descartes'çı uslamlama, gerçekte ancak Aristoteles'çi ontolojiye göre geçerlidir. Boş uzay ne töz ne de ilinek olduğundan, hiçlikten başka bir şey olamaz. Hiçliğin de kesinlikle niteliği olmadığından, ölçme konusu olamaz; hacim, uzaklık hiçi ölçemez; boyutların bir şeyin boyutları, bir tözün boyutları olması gerekir, hiçliğin değil. "Nerede madde orada geometri" *(ubi materia, ubi geometrica)* anlayışını benimseyen Descartes'a göre uzayın geometrikleştirilmesi, maddenin de geometrikleştirilmesine yol açar. Maddeyi içerisinde bulunduğu uzaydan ayıramayız; onda devingenlik, sızılmazlık, bölünme ve süreksizlik söz konusu olamaz. Descartes, boş uzay ve bölünmez atomlar ilkesini kabul etmez; maddeyi sonsuza dek bölünebilir olarak yorumlar. Ona göre evrendeki toplam devinim miktarı değişmez. Cisimler bu toplam devinimi birinden öbürüne aktararak yer değiştirirler. Descartes'çı düalizmin, bu bağlamda, Ortaçağ ile Modern Çağı uzlaştırmayı denediğini söyleyebiliriz [9].

Bunun aynında Descartes, 17.yy'da bilimin gereksindiği ontolojiyi eksik de olsa kurarak bilimsel düşüncenin tarihinde önemli bir yer de tutmuştur. Descartes'ın fiziği ve mekaniği, bilindiği gibi, atomları ve boşluğu yadsımış; bir süreklilik fiziği geliştirmeye çalışmasına karşın cisimcik öğretisini, Gassendi'nin "corpuscule kuramı"nı kullanmak zorunda kalmıştır. Modern bilim Demokritos'un atomculuğu ile Galilei ve Descartes devriminin temsil ettiği Platon matematikçiliğini birleştirmiştir. Matematiksel fizikteki Newton bireşimini yaratan da bu iki akımın birliği olmuştur. Görüldüğü gibi İlkçağ'dan bu yana doğa üzerindeki yorumlar kuramsal, başka deyişle, spekülatif olma özelliklerini yitirmemişlerdir. Her dönem evreni algılama biçimine göre kendi evren tablosunu oluşturur ve bunlar bir sergi salonundaki tablolar gibi bilimin tarihi içinde geçit yaparlar. Nitekim 17.yy'da Boyle, Descartes ve Gassendi'nin fizik olguları cisimcilerin *(corpuscule)* biçim ve devinimleriyle açıklamak isteyen ilkeleri 18. yy'da bir yana bırakılarak, bu cisimciklerin biçiminden ve birbirleriyle çarpışmalarından söz edilmemiş; tam tersine bunlar itici ve çekici güçleri bulunan bir noktaya indirgenmişti. Örneğin ses, bu madde parçacıklarının titreşimine; ışık ise Newton'ın cisimcik kuramına karşın,

Huygens'in dalga kuramına bağlanıyor ve böylece fiziğe tartılmaz ve ölçülmez bir ortam (esir/ether) kuramı kendiliğinden girmiş oluyordu. Öte yandan ısının ölçülmesi için yine matematiksel yöntemlere başvuruluyor, çeşitli termometreler ve yine ısıdan yararlanılarak buhar makineleri icat olunuyordu. Elektrik hakkında yepyeni deneyler yapılmış ve bu deneyleri ispat için makineler bulunmuştu. Fizik ve kimyanın sınır problemlerinden birini oluşturan yanma kuramı, 17. yy başında kimyacı Stahl'ın ateşin varsayımsal bir ilkesi gibi gördüğü "Phlogiston" kuramına dayanıyordu. Bu kurama döneminde o denli önem verilmekteydi ki I. Kant bile *Katışıksız Usun Eleştirisi* adlı yapıtında bu kuramı Galilei'nin düşme yasalarıyla bir tutuyordu. Ancak bu kuram Lavoisier'nin oksijenin iş ve etkisini ortaya çıkaran ünlü deneyleriyle yıkılmış ve kimya bilimi böylece yepyeni bir alana girmiştir. Lavoisier'nin modern kimya biliminin temeline almış olduğu önerme, *"Rien ne se perd, rien ne se crée"* (Hiç bir şey yok olmaz, hiç bir şey de yaratılmaz) idi [10].

II) Descartes'ın Metafiziği

Modernizmi benimsediğini açıkça ilan etmeye çekinen Descartes, Skolastik mimarinin taşlarını utana sıkıla yerinden oynatan ama yıkmayan utangaç bir moderndir. Çağının yeniliklerinin bilincinde olan filozofun uzlaşmacı, sentezci tutumundan ötürü negatif bir teoloji yaptığını söyleyebiliriz. 17. yy'ın ilk yarısında Skolastik gelenek pek çok bilim adamı ve filozofça sarsıntıya uğratılırken Descartes, mekanist fiziğinin temellerini metafizikte bulmuş ve tüm hakikati Tanrı'ya dayandırmış, mutlaklık anlayışını ondan türetmiştir. Descartes'a göre metafizik, bütün bilimlerin ilk ve ortak ilkelerinin bilimidir; metafiziğe Sokalastikte verilen ve Descartes'ın da muhafaza ettiği *"Prima Philosophia"* adı da buradan gelmektedir. Öte yandan Descartes öne sürdüğü şüphe kanıtlarıyla da yeni bir şey getirdiği savında değildir; o yalnızca 16. yy'da birçok düşünürün (Montaigne, P. Charron) yaptığı gibi şüpheci geleneğe uymuş; Cicero'nun Birinci Akademikler'inden esinlenmiştir. Doğru tasarımları yanlışlardan ayırmanın olanaksızlığı, rüyalarda ve akıl hastalıklarında uğradığımız yanılmalar konusunda Augustinus da tartışmış ve Descartes gibi o da bu şüphelerinden "cogito" ile kurtulmuştu. Kendimizden doğrudan doğruya devşirdiğimiz (edindiğimiz) bilgiyi, bilgilerimizin ilk ve en açığı olarak tanıyan bir gelenek Augustinus'dan beri sürüp gelmektedir. Söz konusu gelenek o zamandan bu yana şüphe taşımayan bu kesin, açık ve seçik bilgiyi: 1) şüpheciliği çürütmek için; 2) ruhun maddi olmadığını ve ölümsüzlüğünü kanıtlamak için; 3) Tanrı'nın varlığını ispat etmek için kullanmıştır. Bu da Augustinus ile Descartes'ın benzer ifadelerine göre metafiziğin temelidir. Descartes'ın üzerinde bütün felsefe sistemini kurduğu sağlam ve sabit bir temel olarak "cogito", fizik de dahil olmak üzere, metafiziğin ilk ilkesidir. "Cogito"ya tanınan bu ayrıcalık, felsefenin ilk ilkesi olarak çelişmezlik ilkesini kabul eden Skolastik filozoflarca da eleştirilmiştir [12]. Descartes'a göre töz *(substantia)*, gerçekten bir fikrine sahip olduğumuz her yüklemin konusudur. Böylece düşünce, bütün özel düşüncelerimizin konusu olmaktadır. Yokluğun özellikleri bulunmadığına göre, düşünce olayı, düşünen her şeyin varolmasını gerektirir. "Cogito"nun kavradığı düşünce bir şey olduğu içindir ki "ben varım" varlık yargısının da bir anlamı vardır; ve yine felsefenin ilk ilkesi bir varlık yargısı olduğu içindir ki, bizi ondan Tanrı'ya ve sonra cisimler dünyasına götüren çıkarım yine bizi sözlere değil ama gerçek şeylere eriştirir.

Descartes, Thomist geleneğe uyarak, Tanrı'nın varlığını ispat etmek için en kolay yolun, onun etkileri, dolayısıyla "nedensellik" ilkesi üzerine dayanan yol olduğunu kabul eder ve şöyle der: "Tanrı'nın varlığını ispat için, tek ve biricik değilse de, birinci ve başlıca araç "etken neden"i *(cause efficiente)* göz önüne almak olduğu herkesçe apaçık-

tır sanırım". Aquino'lu Thomas'ın izlediği yol, duyulur olmak koşuluyla, herhangi bir etkiden hareket etmek ve ona "neden" olarak Tanrı'yı görmekten ibarettir. Descartes ise düşünceden hareket eder; başka deyişle "cogito" Descartes'ı, varlığı ve Tanrı'nın varlığını gerektirecek etkiyi düşüncenin içinde aramaya zorlar. Bu nedenle Tanrı'nın varlığı dış dünyanın varlığından daha apaçıktır; dolayısıyla Tanrı'yı ispat etmek için dış dünyadan yola çıkılamaz [13].

Skolastiklerin çoğu tarafından benimsenen Aquino'lu Thomas'ın ispatı şu Aristoteles'çi ilkeye dayanmaktaydı: Özce sıralanmış bir nedenler serisinde sonsuza yükselmek olamaz. Öyleyse madde dünyasında, eşyanın özleri ve dolayısıyla nedenler, formlarının olgunluk derecelerine göre farklılık gösterirler. O halde nedenler serisinde sonsuza yükselmek olanaksızdır; ancak ilk bir nedene varmak gerekir ki o da Tanrı'dır. Descartes bu ilkeyi kabul eder; fakat mekanist fiziğin vardığı sonuç tözsel formları ortadan kaldırmak olduğuna göre, fizik dünyası Thomas'çı ispatın dayandığı yapı basamaklarına sahip değildir. Artık özce değil, ilinekçe sıralanmış nedenler vardır ve sonsuzca ilerleme olanaksızdır. Kartezyen fizikte maddenin sınırsızca bölünmesi nedeniyle, Thomizmin sonlu dünyasının tersine olarak, yerin devinimiyle Tanrı arasında sonlu dereceler içermeyen kartezyen evrenin sınırsız uzamının kanıtladığı da budur.

Descartes'da Tanrı fikrinin önce gelmesi, Aquino'lu Thomas'ın düştüğü yanılmanın nedenini de açıklamaktadır; çünkü eğer daha önce kendisinde Tanrı fikri bulunmasaydı, yani ispatın varmak istediği noktadan hareket etmeseydi, duyulardan hareket ederek Tanrı'ya erişeceğini asla hayal edemezdi. Fakat yalnız düşüncesinde saklı Tanrı fikridir ki ona bir duyulur nedenler serisinin sonsuz olamıyacağı postülasını kabul ettirir; seriyi Tanrı'da durdurması, daha önce Tanrı düşüncesine sahip olmasındandır. Demek ki Descartes, daha anlaşılır kılmak için ispatına bu biçimi vermiştir ve onun şu kolaylıkları bulunmaktadır: 1) A. Thomas'ın yaptığı gibi duyulur verileri dışarda bırakmaz; 2) Nedenler serisinde sonsuzca yükselmek olanaksızlığına dayanan Thomist ilkeyi kullanır; 3) Böylece de ispatına kabul edilmesini kolaylaştıracak geleneksel bir yön kazandırmış olur. Descartes, A. Thomas gibi, Tanrı'nın varlığını *a posteriori* kanıtladıktan sonra St. Anselmus ve Augustinus'çular gibi başka bir *a priori* ispat tarzı kullanır. Böylece metafiziğinin her iki ispatı da içermek gibi bir üstünlüğü bulunduğunu göstermiş olur. Aquino'lu Thomas ile Kant'a göre, bir şeyin varlığı, o şeyin kavramından çıkarılamaz. Descartes ise tersine, sırf düşünceden hareket ederek fikirlerden şeylere geçmek gereğine inanır. Bunun içindir ki düşüncesinde bulunan Tanrı fikrinden, Tanrı'nın varlığına geçtiği zaman, Tanrı'ya var olmak zorunluluğunu veren düşüncesi değildir; tersine Tanrı'nın varlığının zorunluluğu düşünceye kendisini dayatmaktadır. Her yerde olduğu gibi burada da Descartes, bir şeye ait olduğunu apaçık olarak bildiği şeyin o şeye ait olduğunu doğrulamış olur.

17. yy'da bilim, felsefe ve metafiziğin sınırları henüz belirgin bir biçimde ayrılmamıştı; bilim adına yapılanlar felsefe adına, felsefe adına yapılanlar da bilim adına yapılmış sayılıyordu. Felsefeciler aynı zamanda bilim adamıydılar."Doğa felsefesi" adıyla anılan alan hem fiziği, hem de metafiziği kapsıyordu. Bilimsel gelişme, doğa açıklamaları alanında kilisenin yetkesini sarsmış olmakla birlikte, insanın ahlak ve tinsel dünyasını da açıklamaya girişmişti. Bu nedenle kilise aydınlar üzerinde önemli bir yaptırım gücüne sahipti. Tutucu odaklar olarak üniversiteler, hala Skolastik düşünceyi yaşatmaktaydı. Siyasal güçler de büyük bir çoğunlukla kilisenin yanındaydı. Başka bir deyişle modern çağın ilk düşünürleri, ağır eleştiriler, yoğun baskı ve kovuşturma tehlikeleri karşısında toplum kurumlarından yalıtılmış bir yaşam sürmeye itilmiş bulu-

nuyorlardı. Üniversitelere kabul edilmek bir yana, bu kurumların üyelerinin sürekli eleştirilerine uğradılar. Bu yüzden Descartes ya sapkınlıkla suçlanmayı göze alacak ya da bilim ve din arasındaki çatışkıyı düşüncesinde uzlaştırmaya yönelecekti. İşte bu çatışkı bir başka temel felsefe sorunu olan tözü yeniden gündeme getirmiş; bu sorun üzerindeki çalışmalar varlığın temel ilkesini belirlemeye yönelmiş ve "Varlık tinsel midir, yoksa maddesel midir?" sorusunu, Ortaçağ'ın bu metafizik sorusunu yeniden gündeme getirmiştir. Descartes'ın metafiziği, çağının bilim ve din arasındaki büyük çatışkısını uzlaştırma çabasının bir sonucudur. Başka deyişle Descartes için bir uzlaşım filozofudur diyebiliriz; o, Skolastik dönem ile modern dönemi kaynaştırmaya çalışmış bir sentezcidir; eklektik değil, ama senkretik bir filozoftur.

Yerçekimi, boşluğun olanaksızlığı, kan dolaşımı gibi pek çok konuda yanılmış olsa da Descartes'ın bilimsel çalışmalarının önemi göz ardı edilmeyecek değerdedir. Nedenler sırasını gözeterek bilimin ilkelerini metafiziğinden türeten bu filozofun aslında zaman bakımından bilimsel yapıtı, metafizik düşüncesinden önce gelir. "Aklımızı, duyularımızdan uzak tutma"dan *(abducere mentam a sensibus)* söz eden Descartes, düşüncenin sarsılmaz kesinliğine olan inancıyla bir dogmatizme düştü. Ne var ki Avrupa'da büyük ün kazanan bu filozof, yaygın ve yerleşik görüşlere karşı çıkmasıyla, dinsiz damgasını da yemiş; yapıtları papalık tarafından yasak kitaplar listesine *(Index Librorum Prohibitorum)* alınmış ve Sorbonne Üniversitesi'nin başvurusu üzerine felsefesinin Fransa'da öğretilmesi yasaklanmıştı. Oysa Kilise inançlarına bağlılığından ötürü "Du Monde" adlı yapıtına aldığı dünyanın dönüşüne ve geosentrik sisteme ilişkin bölümü çıkarmış ve böylece de kendi düşüncesine karşı çıkmış olan Descartes, acaba bunu Galilei'nin başına gelenlerden korktuğu için mi yapmıştır? Papaz Mersenne'e yazdığı bir mektupta, Evren sistemi ve ışık üstüne olan savlarının gayet kesin ve açık olduklarını bilmesine karşın, kilisenin otoritesine hiçbir biçimde baş kaldırmayacağını ve bu savlarında ısrarcı olmayacağını dile getirmiştir. Başka bir mektubunda da filozof, "hayatta en münzevi yaşayan en iyi yaşar" ilkesini benimsediğini ve "böyle bir yaşamı, bir takım kişilerin kendisine karşı arzu etmediği yazı ve davranışlarıyla karşılaşmak korkusuna tercih ettiğini" söyler. Bilimde ve felsefede önemli başarıları bulunmasına karşın Descartes, bir G. Bruno ya da Galilei gibi bilim ve din savaşımında etkin bir rol oynayamamış ya da oynamamayı yeğlemiştir [11].

Metafizik ve fizik alanındaki spekülasyonlarında Descartes o denli aşırıya varmıştır ki bir yerde "bütün bu kanıtlar o kadar kesindir ki deney bunun tersini bile gösterse aklımıza gözümüzden daha çok güvenmek zorundayız" diyebilmiştir. Oysa çağdaşlarından Galilei, "De Motu Gravium" adlı yapıtında, bütün cisimlerin aynı hızla düştüklerini söyledikten sonra, "bu olay birçoklarının fikirlerine ne kadar aykırı gelirse gelsin hiç umurumda değil; yeter ki deneye uygun olsun" demiştir. Yine aynı çağda B. Pascal, "Traité de l 'équilibre des Liqueurs" adlı yapıtında, "fizikte arkalarından yürümemiz gereken en gerçek hocalar deneylerdir" der. Bütün evreni kocaman bir matematik formülü gibi kavrayan Descartes, uslamlarında tümdengelime öncelik vermekteydi.

Sonuç

Yalnız teoriyle uğraşmak yetmez diyen Descartes, sonunda yine spekülasyona gelip yaslanmıştır. Aristoteles mantığı ile fiziğine (cismin formları, gerçek nitelikler, devinim, mekân) karşı çıkan, ama Ortaçağ teolojisine aynı ölçüde sırt çeviremeyen filozof, bize göre, modern bilim ve felsefe karşısında da aşırı çekimser ve kuşkulu tutumunu yaşamının sonuna değin sürdürmüştür. Bir sınır adamı olarak o, her iki dünyayı

da bir arada tutmaya çalışmış, kesin ve mutlak sonuçlara varmayı istemesine karşın aşırı ihtiyatlılığı elden bırakmamıştır. Düşüncenin saltık egemenliğini temel ilke olarak benimseyen Descartes akla layık olduğundan ve gereğinden fazla bir değer ve yer biçmiştir. İnsanın varlık yapısını kuran sayısız hareketlerinden yalnız birine öncelik ve üstünlük tanımak ise insanı ve onun başarılarını yanlış anlamaya götürür bizleri. Düşünmeye ve gözleme verdiği önemi ölçmeye ve deneye vermeyen Descartes, insanın öteki edimlerini de görmezden gelmiştir. Yayımlamaktan son anda vazgeçtiği "Du Monde" adlı yapıtıyla az kalsın Tevrat'ın yaradılış öyküsünün tam tersini söyleyen bir kozmogoniyi serimleyecekken; enkizisyonca mahkum edilen yerin devinimini savunan bir astronomi ile zamanının bütün üniversitelerinde okutulan fiziğin dayandığı ilkelerin sistemli bir eleştirisini yayımlamak üzereyken, kendisine yöneltilebilecek tepkilerden çekindiği için, Descartes, fiziğini, *Felsefenin İlkeleri* adı altında gözden geçirip yeniden yayımlarken Skolastik anlayışa sataşmaktan dikkatle kaçınmıştır; ve kendisine yöneltilebilecek eleştirilere karşı her türlü önlemi almıştır. Fiziğe ve metafiziğe ilişkin bütün açıklamalarını Tanrı'ya dayandıran Descartes, Kilise otoritelerini ürkütmemek için azami gayret göstermiş; başkalarının rahatını kaçırmayarak kendisini de rahatsız olmaktan kurtarmıştır. Kendi felsefe sistemi içinde eski öğretilerden Kuşkuculuk ile Dogmatizmi uzlaştırmayı deneyen Descartes, Platon (Sokrates) ile Aristoteles'i (Demokritos) yeniden yorumlayarak canlandırmaya çalışmıştır. Başka deyişle o, ilkelerin açık seçikliğinden doğada var olan tüm sonuçları çıkarıyor; fizik ile matematiğin güçlü bir bireşimini sağlamayı amaçlıyordu. Her şeyi "cogito"ya odaklayan, düşünceye indirgeyen Descartes, geleceğe değil geçmişe dönük bir filozoftu; bu yüzden de bir modernist değil, deyim yerindeyse, bir reformist sayılabilir. Ortaçağ bulutlarının, havasının ve anlayışının henüz tam olarak ortadan kalkmadığı döneminde Descartes'ın bu tutumu mazur görülebilir. Ancak çağdaşları içinde onun gibi davranmayanları da unutmamamız gerekir.

Aristoteles'den beri fizik, doğa bilimlerinin bütünü; matematik ise onun bir parçası iken, Descartes bu sırayı tersine çevirmiş, gözlem ve deneyi göz ardı etmek pahasına, kendisiyle birlikte matematik her şey olup çıkmış, fizik ise ancak onun bir parçası olarak kalmıştır. Matematiğin incelediği konular bir olasılıklar sonsuzluğudur; gerçek dünya ise onlardan yalnızca biridir ve öteki bütün dünyalar gibi aynı kurallara, aynı yasalara bağlıdır. Matematik, Galilei'nin dediği gibi, öyle evrensel, tümel bir dildir ki ancak onun yardımıyla evrenin yazılı olduğu harfleri okuyabiliriz. Descartes'a göre de bir bilmece, bir giz olan bu dünyanın dili şifreli bir yazı ile yazılmıştır ve bu şifreyi çözen anahtar matematiktir. Matematik, akla; akıl da Tanrı'ya bağlıdır, ondan kaynaklanır [14].

Descartes, çağdaşı pek çok filozofu etkilediği gibi 20. yy'da da bu etkilerini sürdürmüştür. Özellikle onun "cogito"su, Kartezyanizm, şemsiyesi altındaki Malebranche'ın Okazyonalizm'inden, Spinoza'nın Monizm'i ile Leibniz'in Pluralizm'ine vararak buradan Locke'un Ampirisizm'ine, Berkeley'in İdealizm'ine ve Kant'ın usa yönelttiği Kritisizm'ine ulaşmaktadır. 20. yy'da ise Husserl'in Fenomenolojisi, J.-P. Sartre'ın Fenomenolojik-Ontolojik Varoluşçuluğu ile Popper'in Eleştirel Usçuluğu yine "cogito"dan ve metafizik meditasyonlardan kaynaklanmaktadır. Düşünce tarihinde özgün bir yere sahip olan Descartes, yüzünü geçmiş yüzyıllara çevirdiği gibi; gelecek çağlara da dönmüş olsaydı ve her iki dönemi de aşmaya çalışsaydı çok daha büyük bir filozof olarak karşımıza çıkmış olacaktı.

17. yy felsefesi hiç kuşku yok Ortaçağ'ın dogmatik/skolastik yapısından, akıl ile inancın ulazlaştırılmasında dinin ilkelerine öncelik verilmesi anlayışından henüz tam olarak sıyrılamamış ve klasik kaynaklara bağlı kalmıştır. Bu yüzden de Descartes

düalist anlayışın ikileminde, felsefe ile dinin, metafizik ile fiziğin, inanç ile aklın sınırında yer almış; her konuyu düşünceden kaynaklandırarak ya da akla indirgeyerek bir akıl havarisi kesilmiş ve aklın egemen olduğu bir imparatorluk kurmaya girişmiştir. Böylece bir akıl dogmatizminin kurucusu sayabileceğimiz filozofun bu anlayışı daha sonraki yüzyıllara da geçmiş; bazı çağdaş düşün ve bilim adamları ondan etkilenerek aklı özgür işleyişinden uzaklaştırmışlar, eleştiri ve kuşkuyu tümüyle ortadan kaldırmışlardır. Felsefede rasyonalist-idealist, bilimde mekanist olan Descartes, tüm sorunlara metafizik açısından yaklaşmış, özgür düşünme ve düşlemlemeyi kısıtlayan *"esprit de géometrie"*ye sahip, ama ne yazık ki *"esprit de finesse"*den uzak bir filozoftur. "Bütün bilimleri öğrenmek, tek bir bilimi öğrenmekten kolaydır" diyen Descartes, bu anlayışla tam bir Ortaçağlı "Doctor Universalis" örneği vermiştir.

Felsefesini, Parmenides gibi, gördüğü bir rüyaya dayandıran, krizli bir yaşantıdan kaynaklandıran Descartes, salt aklın ürünü olan matematiği her sorunu çözecek bir paradigma olarak görmüştür. Ona göre matematiksel bir yapı ve işleyişten başka bir şey olmaması gereken felsefe, bütün tekniklerin ortaya çıkarılışı olduğu kadar, insan ömrünü uzatmak için her şeyin tam bir bilgisini de elde etme sanatıdır. Aklı inanca yeğlemesine karşın ruhun bedenden ayrı olduğunu savunduğu için öte-dünyaya inanan filozof, Epikuros ile Seneka'nın ahlak anlayışlarını uzlaştırmış ve tüm yaşamını hakikati arama yoluna adamıştır [15]. Ortaçağ'a Modernçağ'dan daha yakın bir Descartes'ın Kartezyen felsefesi ile Ortaçağ düşüncesi arasında sıkı bağlar bulunmaktadır. Bu sav bir başka açıdan da ele alınabilir; *a priori* bir mantık ve bilgi kuramını temellendirme eğilimindeki Duns Scotus'un *apriorizmi* ile Hıristiyan rasyonalizmini Descartes'ın metafiziği ile bağlantılandırarak bu tezi savunabiliriz. Çünkü *"cogito"* ile *"credo"*arasında çok ince bir ayrım bulunmaktadır. Felsefi bilgide sezgi ile aklın konumu birbirine çok yakındır. Öte yandan 20.yy'ın başlarında ortaya çıkan mantıksal ampirisizmi, Kartezyen devrimin bir sonucu olarak öne süren kesime karşın; geometrinin evriminde Descartes'ın analitik geometrisinin önemli bir yeri olmakla birlikte, bu geometriyle felsefi ampirisizmin bağdaştırılması konusunda bazı güçlükler bulunmaktadır. Doğa bilimlerinin yöntemini tinsel bilimlere uygulama anlayışı Descartes'ın felsefeyi matematiğe indirgeme çabalarından kaynaklanmıştır. Modern felsefenin kurucusu diye tanınan Descartes'ı bir metafizikçi olarak alınca, onda *Spiritüalizm*'in köklerini; bilim yöntemlerini temellendiren, yani bilim yöntemine temel araştıran olarak alınca da *Pozitivizm*'in köklerini buluruz. Modern matematiklerde tartışma konusu edilen *sezgisel apaçıklık* kavramı da bu filozofa dayandırılabilir.

Kaynakça

[1] Daniel Mornet, *Les Origines Intellectuelles de la Révolution Française*, 1933, Librairie Hachette, s:110 vd.
[2] René Descartes, *Discours de la Méthode*, 1966, Ed. Garnier-Flammarion s:85 vd.
[3] René Descartes, a.y., s:47 vd.
[4] Alexandre Koyré, *Du Monde Clos à l'univers Infini*, Ed. Tel Gallimard, 1962, s:83
[5] René Descartes, *Principes de la Philosophie*, Ed. Adam et Tannery, Vrin- C.N.R.S., 1950, s:78 vd.
[6] E.A. Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, Anchor Book, 1932, s:105 vd.
[7] A.N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Fontana Books, 1975, s: 44 vd.
[8] Alexandre Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Ed. Tel/Gallimard, 1965, s:75 vd.
[9] René Descartes, *Principes de la Philosophie*, Ed. Adam et Tannery, Vrin-C.N.R.S., 1950, s: 115 vd.
[10] A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca Bilim ve Din*, Remzi Kitabevi, 1975, s: 187 vd.

[11] Samuel S. de Sacy, *Descartes par lui-même*, Ed du Seuil, 1957, s:175
[12] René Descartes, *Méditations Métaphysiques*, Ed. Adam et Tannery, Vrin- C.N.R.S., 1950, s: 67 vd.
[13] René Descartes, a.y., s: 107 vd.
[14] René Descartes, *Principes de la Philosophie*, Ed. Adam et Tannery, Vrin- C.N.R.S., s: 176.
[15] John Cottingham, *A Descartes Dictionary*, Blackwell, 1993, s: 16 vd.
[16] Etienne Gilson, *Index Scolastico-Cartésien*, Vrin, 1979, Paris.
[17] Virgilio Lazzeroni Albani, *Il medievalismodi Cartesio, Travaux du ıxe Congrés International de Philosophie*, Congrés Descartes, 1937, Hermann et Cle, Editeurs, Paris.

Başlangıç*

Edmund Husserl

1. Felsefi Özdüşünmenin İlk Örneği Olarak Descartes'ın Dalınçları (Meditasyon)

Fransız biliminin bu saygıdeğer makamında deneyüstü görüngübilim üzerine konuşabilmek beni özel nedenlerden dolayı sevinçle dolduruyor. Çünkü Fransa'nın en büyük düşünürü René Descartes dalınçları aracılığıyla görüngübilime yeni bir itici güç sağlamıştır, çalışmaları daha o zaman oluşum içinde bulunduğu kavranan görüngübilimin deneyüstü felsefenin yeni bir biçimine doğru başkalaşmasında doğrudan etkili olmuştur. Dahası Descartes'çı felsefenin neredeyse bütün bilinen içeriğini, hem de Descartes'çı itkilerin kökten geliştirilmesi aracılığıyla geri çevirmek zorunda ise de, görüngübilim buna dayanılarak neredeyse bir Yeni-Descartes'çılık olarak adlandırılabilir.

Eğer daki kanımca sonsuz bir anlama sahip olan itkileri ele alır ve eğer buna ek olarak deneyüstü-görüngübilimsel yöntemin ve problematiğin temel aldığı dönüştürme ve yaratımları imlersem olayların şu konumunda sizin katılımınızdan da emin olabilirim.

Felsefeye yeni başlayan herkesin kaydadeğer düşünce akışını tanır. Yol gösterici düşüncesini kafamızda canlandıralım. Hedefi felsefenin mutlak temellendirmeli bir bilime doğru tam bir reformudur. Descartes'a göre bu, bütün bilimler için buna karşılık gelen bir reformu kapsamaktadır. Çünkü ona göre hepsi evrensel bir bilimin, yani felsefenin bağımsız olmayan öğeleridir. Ancak sistematik bir birlik içerisinde gerçek bilimler haline gelebilirler. Ama tarihselleşmiş olsalar da mutlak görülerden –ki bu görülerin daha gerisine gidilemez– doğan istisnasız ve son temellendirmenin hakikiliği onlarda eksiktir. Dolayısıyla böylesi mutlak ussal temellendirmenin birliği içinde

* Kaynak: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortrage*, Edmund Husserl, 1991, Kluwer Academic Publishers, p. 43-48

bilimlerin evrensel birliği olarak felsefe fikrini gerçekleştirecek kökten bir yeniden inşaya gereksinim vardır. Bu yeniden inşa çağrısı Descartes'ta öznele dönük bir felsefe şeklinde etkisini gösterir. Bu öznel yönelim iki önemli aşamada tamamlanır. Birincisi: cidden filozof olmak isteyen herkes "yaşamında bir kez" kendisini kendi içine çekmeli ve kendi içinde onun için o zamana kadar geçerli olan bütün bilimlerin bir bir yıkılışını ve yeniden inşasını denemelidir. Felsefe –bilgelik (sagesse)– felsefe yapanların tamamen kişisel bir işidir. Felsefe onun bilgeliği, mutlak görüsü aracılığıyla ileriye dönük bilgisi haline gelmelidir. Bu amaca uygun olarak yaşama kararını, yani beni felsefi oluş içine sokabilecek tek kararı verdiysem, mutlak biliş yoksulluğunun başlangıcını da seçmişimdir. Göründüğü kadarıyla burada ilk olan, hakiki bilgiye götürebilecek ilerleyiş yöntemi üzerinde yoğunlaşmamdır. Descartes'çı dalınçlar öyleyse ilk felsefi temellendirmelerin gözler önüne serilmesi için sadece dokunaklı yazınsal bir biçim olmayı bir kenara bırakalım, sadece filozof Descartes'ın özel bir işi olmak da istemiyorlar. Onlar daha çok işin başındaki her filozofun, aslında bir felsefeyi yetiştirebilecek tek zemin olan zorunlu dalınçlarının bir ilk örneğini gösteriyorlar.[1]

Dalınçların bugünkü bize acayip gelen içeriğine dönersek, burada felsefe yapan Ben'e ikinci ve daha derin bir anlamda salt in egosuna bir geri dönüş meydana gelmektedir. Dalınçlayan kişi bu geri dönüşü bilinen ve çok önemli olan kuşku yöntemi ile meydana getirir. Son çıkarsamada mutlak biliş hedefine yöneltildiğinde, yani düşünülebilir her kuşkulu hale gelme olasılığında dokunulmadan kalmayan bir şeyi de vardır diye kabul edişte bu geri dönüş başarısızlığa uğrar.

Dalınçların bugünkü bize acayip gelen içeriğine dönersek, burada felsefe yapan Ben'e, ikinci deha derin bir anlamda salt in egosuna bir geri dönüş meydana gelmektedir. Dalınçlayan kişi bu geri dönüşü bilinen ve çok önemli olan kuşku yöntemi ile meydana getirir. Son çıkarsamada mutlak biliş hedefine yöneltildiğinde, yani düşünülebilir her kuşkulu hale gelme olasılığında dokunulmadan kalmayan bir şeyi de vardır diye kabul edişte bu geri dönüş başarısızlığa uğrar.

Böylece o, doğal deneyim ve bilgi yaşantısında kesin olanın, kuşkulanma olanağına dayanarak yöntemsel bir eleştirisini sunar ve halen kuşku olanakları açık bırakan şeylerin dıştalanmasıyla mutlak apaçıklıkların olası bir dökümünü araştırır.

Dünyanın doğal yaşamda içinde verilmiş olduğu duyusal deneyim kesinliği bu yöntemde eleştiriye karşı koyamaz, buna uygun olarak dünyanın varlığı, bu başlangıç aşamasında geçerlilik dışı kalmalıdır. Dalınçlayan kişi bu dünya olmasaydı bile mutlakta kuşkuya gelmez, ortadan silinmez olarak yalnızca kendini, kendinin salt egosunu görür. Böylece indirgenmiş ego şimdi bir tür tek-benci felsefe yapış ortaya sunar. Kendi salt içselliğinin içinde nesnel bir dışsallığın açılabileceği apodiktik ve kesin yollar arar. Bilindiği şekilde bu, önce Tanrı'nın varlığının ve sonra da bunun aracılığıyla nesnel doğanın, sonlu tözlerin ikiciliğinin, kısacası doğaötesinin ve pozitif bilimlerin nesnel zemininin ve bunların kendilerinin yolunun açılması ile olur. Bütün sonuçlandırma biçimleri olmaları gerektiği gibi yani salt egoya içkin olan, onda "doğuştan" bulunan ilkelerin kılavuzluğunda ortaya çıkarlar.

2. Felsefenin kökten yeni bir başlangıcının gerekliliği

Descartes böyle diyordu. Bizse şimdi soruyoruz: Bu düşüncelerde sonsuz bir anlamın izini sürmeye değer mi, bizim çağımıza canlı güçler aktarmaya hâlâ uygun mudurlar?

Ne olursa olsun aslında bu dalınçlar aracılığıyla mutlak bir temellendirmeye ulaş-

[1] Bu yorumun onayı için *Principia*'nın çevirmenini *Lettre de l'anteur* ile karşılaştırınız.

maları gereken pozitif bilimlerin bunlarla ne kadar az ilgilenmiş oldukları düşündürücüdür. Bununla beraber üçyüz yıl süren parıltılı bir gelişmeden sonra bizim çağımızda temellerindeki bulanıklıklar nedeniyle kendilerini eli kolu bağlı hissediyorlar. Ancak temellerinin yeniden yapılandırılmasıyla uğraşırken Descartes'çı dalınçlara sarılmak akıllarına gelmiyor. Diğer taraftan dalınçların felsefede çok özel bir anlamda bir çığır açmış olmaları ağır basıyor, üstelik tam da salt geri dönüş aracılığıyla. Gerçekten de Descartes tamamen yeni bir de sürekli yetersiz denemelerle gerekli bir son yapıyı hedefliyormuş görünen deneyötesi öznelciliğe doğru kökten bir dönüş yapar. Peki bu ilerleyen eğilim, tarihin bize verdiği ve işbirliği yapmaya hepimizin çağrıldığı bir ödev olarak içinde bir sonsuzluk anlamı taşımıyor mudur?

Günümüz felsefesinin çaresiz bir hamaratlık içinde parçalanması bizi düşündürüyor. Geçen yüzyılın ortasından beri geçmiş çağlara kıyasla çürüme göz ardı edilemez halde.[2] Yeniçağın başlangıcıyla birlikte dinsel inanç kendini sürekli daha fazla cansız ulaşmalara devrettiğinde aydın insanlık, özerk felsefe ve bilime olan inanca doğru yükseldi. Bütün insanlık kültürü bilimsel görülerce yönlendirilmeli, aydınlatılmalı ve böylece yeni bir özerk kültüre dönüştürülmeliydi.

Ancak bu arada bu inanç da asılsızlık ve dumur içine saplandı. Hiç nedensiz de değil. Birlik içinde, canlı bir felsefe yerine uçsuz bucaksızlığa açılan ancak alakasız bir felsefi literatürümüz var; daha çatışmaları içinde birbirlerine aitliklerini bildiren çatışan kuramların ciddi bir savaşımı, temel vargılardaki ortaklıkları ve asıl felsefeye şaşmaz bir inanç yerine cidden birlikte ve birbirimiz için felsefe yapmaktansa gösterişte dayandırmalar ve gösterişte eleştirmelerle karşı karşıyayız. Bu şekilde ciddi bir işbirliği ve nesnel geçerli sonuçların göz önüne alınması temelindeki, karşılıklı olarak sorumluluk bilinci içindeki bir çalışma asla ortaya çıkamaz. Nesnel geçerli –bu sözcükler karşılıklı eleştiriyle varılmış ve her eleştiriye dayanabilen sonuçlardan başka bir şey ifade etmemektedirler. Ancak bu kadar çok filozofun ve neredeyse o kadar çok da felsefenin bulunduğu bir yerde gerçek çalışma ve gerçek işbirliği nasıl mümkün olabilir? Gerçi hâlâ felsefe kongrelerimiz var– filozoflar bir araya geliyorlar, ama ne yazık ki felsefeler değil. Birbirleri için olabilecekleri, birbirlerini etkileyebilecekleri tinsel bir mekânın birliği onlarda eksik. Tek tek "okullar" ya da "yönelimler" şekli daha uygun olabilir; ancak tekilleşme biçiminde varlıkları açısından ve bütün felsefi çağımız göz önüne alındığında durum bizim belirlediğimiz şekilde kalıyor.

Biz bu uğursuz çağımızda Descartes'ın kendi gençliğinde bulduğuna benzer bir durumda değil miyiz? Peki onun yeni başlayan filozoflara özgü köktenciliğini yenilemenin, yani büyük gelenekler, eski sistemleri ciddileştirerek yeniden canlandırmalar, modacı yazın işletmesi (ki bu öğrenime değil izlenime ağırlık verir) keşmekeşi içindeki uçsuz bucaksız felsefi literatürü de Descartes'çı şekilde devirmenin ve yeni biriyle yeniden başlamanın zamanı gelmedi mi? Bizim felsefi durumumuzun tesellisizliği sonuçta bu dalınçlardan yayılan itici güçlerin ilk canlılıklarını yitirmiş olmalarına –ki felsefi özsorumluluğu köktenciliğinin ruhu kaybolduğu için yitirmişlerdir– dayandırılamaz mı? Bazılarının abartılı bulduğu, düşünülebilir en son önyargısızlıkta temellenen bir felsefe, gerçek özerklik içinde kendisince üretilmiş son kesinliklerden kendisini biçimlendiren ve daha sonra da mutlak özsorumluluğa sahip olan bir felsefe çağrısı hakiki felsefenin temel anlamına ait olmamalı mıdır? Yaşam dolu bir felsefe özlemi yakın zamanlarda bazı rönesanscılara sürüklemiştir.

[2] Descartes'çı dalınçların 1929 daktilo yazımında bu kısım: Geçen yüzyılın ortasından beri, batı bilimini bir bilimin birliği bakış açısından gözlemek istersek, geçmiş zamanlara kıyasla çürüme göz ardı edilemez halde. Hedef belirlemede, problematikte ve yöntemde bu birlik kaybolmuştur.

Ama tek verimli rönesans Descartes'çı dalınçların yeniden uyandırdığı rönesans olmamalı mı: Oldukları gibi bu dalınçları üstlenmek değil, ya geri dönerkenki köktenciliklerinin en derin anlamının ilk başta örtüsünü kaldırmak ve bunu takiben oradan filizlenen sonsuzluk değerlerini üstlenmek?

Ne olursa olsun böylece deneyüstü görüngübilime götüren yol ortaya çıkıyor.

Biz şimdi birlikte bu yola düşmek istiyoruz, Descartes'çı olarak kökten yeni başlayan filozoflar gibi dalınçlara girmek istiyoruz, tabii ki en büyük eleştirel dikkatle ve eski Descartes'çılığa ait olan her tür gerekli dönüştürülmesine hazır olarak. Descartes'ın ve takipçilerinin içine düştükleri saptırıcı yanılgıları bu arada aydınlatmalı ve bunlardan sakınmalıyız.

Çeviren: Ali Nalbant

Descartes*

Friedrich Georg Wilhelm Hegel

René Descartes, her şeye baştan başlayıp felsefenin temellerini yeniden kuran cesur biriydi. Onun önemi, önceki bütün varsayımları bir tarafa bırakıp Varlığı yeni, basit, herkesin anlayabileceği bir düşünme tarzıyla ve basit önermelerle açıklamasında ve bunu düşüncenin karşıtı olarak onun karşısına koymasında yatar. Bu basit düşünce belirli, açık bir anlayış şeklinde ortaya çıkar, bu yüzden ona spekülatif düşünce ya da spekülatif akıl denemez. Descartes'ın kendisinden yola çıktığı sabit belirlenimler vardır, ama bunlar yalnızca düşüncenin belirlenimleridir; bu onun zamanının yöntemidir. Fransızların sağın bilim dediği kesin anlayışa dayanan bilimler bu zamanda ortaya çıkmıştır. Descartes'ın döneminde felsefe ile sağın bilimler henüz birbirinden ayrılmamıştı, bu ayrılık daha sonra gerçekleşti.

Descartes 1596'da Touraine'deki La Haye'de doğdu. Eski, köklü bir aileden geliyordu. Bir Cizvit okulunda alışılmış türden bir eğitim gördü. Canlı, yerinde duramayan bir çocuktu ve iyi bir öğrenciydi. Doymak bilmez bir öğrenme tutkusuyla zamanının bütün sistemlerine ve bilgi biçimlerine el attı. Klasik edebiyatın yanında felsefe, matematik, kimya, fizik, astronomi gibi bilimleri öğrendi. Ama Cizvit okulundaki ve daha sonra aynı şevkle kendi başına sürdürdüğü çalışmaları sonunda, yalnız kitaplardan öğrenmekle yetinemeyeceğini anladı. İçine düştüğü şaşkınlık ve doyurulmamış bir arzuyla öğrenme hevesi daha da artmış olarak okulu bırakıp dış dünyaya açıldı, onsekiz yaşında Paris'e gitti. Ama burada da doyum bulamadı, kısa sürede toplumsal yaşamdan uzaklaşıp çalışmalarına döndü. Paris'in dış mahallelerinden birinde, bütün eski dostlarından uzakta, asıl olarak matematikle ilgileniyordu. Bu şekilde iki yıl geçirdi,

* Kaynak: *Hegel's Lectures on the history of philosophy*, volume three, Humanities Press, 1983, s. 221-252

ama sonunda dostları onu bulup tekrar dış dünyaya çektiler. Descartes bir kez daha kitaplarından ayrılıp kendini gerçek yaşamın olaylarına bırakmıştı. Daha sonra Hollanda'ya gidip orduya katıldı. 1619'da, yani Otuz Yıl Savaşları'nın ilk yılında, gönüllü olarak bir Bavyera birliğine girdi ve Tilly emrinde seferlere katıldı. Bilimde aradığını bulamayan çok kişi vardır; ama Descartes bilimde çok az şey bulduğu için değil, tam tersine çok fazla şey bulduğu için, onu kendisine göre fazla yüksek gördüğü için asker olmuştu. Kışlada da çalışmalarını sürdürdü, Ulm'da matematik bilgisi yüksek bir yurttaşıyla tanıştı. Neuberg ve Danube kışlalarında daha da iyi çalışma koşulları buldu ve bir kez daha felsefede yeni bir başlangıç yapıp onu baştan sona yeniden kurmayı düşünmeye başladı. Onu bu amacına ulaştırması için Meryem Ana'ya yalvardı, sonunda kendini bulup huzura kavuşursa Loretto'ya bir hac ziyaretinde bulunmayı vaat etti. Frederick'in Bohemya tahtını bırakmak zorunda kaldığı Prag savaşlarında tanık olduğu vahşetten tiksinerek 1621'de askerliği bıraktı. Almanya'nın başka bölgelerini, Polonya, Prusya, İsviçre, İtalya ve Fransa'yı dolaştı. Projelerini sürdürmek için, daha özgür olacağını düşündüğü Hollanda'ya gitti ve 1629'dan 1644'e kadar orada yaşadı. Bu dönemde yapıtlarının birçoğunu yazıp yayınladı ve bunları özellikle Kilise'den gelen saldırılara karşı savundu. İsveç Kraliçesi Christina'nın çağrısı üzerine onun Stockholm'daki sarayında yaşamaya başladı ve 1650'de orada öldü.[1]

Descartes'ın başlangıç ilkelerini içeren yapıtları, sunuş yöntemi açısından çok popüler olmuş ve felsefe öğrenmeye yeni başlayanlara her zaman önerilmiştir. Descartes bu yapıtlarına çok basit, çocuksu bir tarzda başlar, önce düşüncelerini aklına ilk geldikleri haliyle anlatır. Profesör Cousin Paris'te Descartes'ın bütün yazılarını onbir büyük ciltte toplamıştır; bu yazıların büyük bölümü, doğal fenomenler üzerine mektuplardır. Descartes felsefeye olduğu gibi matematiğe de yeni bir itilim vermiştir. Birçok yöntem keşfetmiş, daha sonra bunlar üzerine yüksek matematiğin en parlak sonuçları inşa edilmiştir. Descartes analitik geometriyi de keşfetmiş, böylece modern matematiğe giden yolu açmıştır. Aynı şekilde fizik, optik ve astronomiyi de geliştirmiş, bu alanlarda önemli buluşlar yapmıştır. Ama biz burada bu konularla ilgilenmeyeceğiz. Descartes'ın metafiziği dinsel konulara uygulaması da hedeflerimizin dışında kalıyor.

1.

Descartes tamamen orijinal bir filozoftu; onunla felsefede yeni bir çağ başladı, böylece yüksek felsefe ruhunun düşünsel ilkesi evrensel bir biçim içinde kavranabildi –tıpkı Boehme'nin onu duyu algı ve biçimlerinde kavraması gibi. Descartes düşüncenin kendi kendisinden yola çıkmak zorunda olduğunu söyleyerek işe başlar; önceki bütün felsefe, özellikle de Kilisenin otoritesine dayanan felsefe bir tarafa bırakılmalıdır. Ama bu noktada düşünce kendi kendisini soyut bir anlayış olarak kavradığı için, daha somut içerikler hâlâ onun dışında kaldığı için, belirli kavramlar henüz bu anlayıştan türetilemez, ancak ampirik olarak edinilebilirler. Descartes felsefesinde, bizim için evrensel bir ilgi konusu olan şeylerle olmayan şeyler arasında ayrım yapmamız gerekir: birincisi Descartes'ın düşüncelerinin kendilerinin ilerlemesi, ikincisi ise bu düşüncelerin çıkarsanma ve sunulma tarzıdır. Düşüncelerin kendilerinin ilerleyişini tutarlı bir kanıtlama yöntemi gibi anlamamak gerekir; bu içsel ve derin bir süreçtir, ama bize saf ve naif bir biçimde görünür. Descartes'ın düşüncesine hakkını verebilmemiz için, onun zorunlu

[1] Brucker, Hist. crit. phil. T. IV. P. II. s. 203-217; Descartes, *De Methodo*, I-II (Amstelod. 1672, 4), s. 2-7 (*Œuvres complètes de Descartes publiées par Victor Cousin*, T. I. s. 125-133; *Notes sur l'éloge de Descartes par Thomas* (*Œuvres de Descartes publiées par Cousin*, T. I), s. 83 ve devamı; Tennemann, cilt X., s. 210-216.

olarak ortaya çıktığını bilmemiz gerekir; onun felsefesinin ruhu, Düşünce ile Varlığın birliği olarak bilgidir yalnızca.

a. Descartes her şeyden kuşkulanmak gerektiğini söyleyerek, yalnızca olduğu haliyle düşünceden yola çıkmak zorunda olduğumuzu ifade eder; bu mutlak bir başlangıçtır. Descartes böylece, bütün belirlenimlerin reddedilmesini felsefenin ilk koşulu yapar. Ama bu ilk önerme, kuşkunun kendisinden başka amaç gütmeyen, bu zihinsel kararsızlık içinde kalmamızı isteyen, bu kararsızlıkta zihnin özgürlük bulacağını söyleyen kuşkuculukla aynı anlama gelmez. Önceden sahip olduğumuz bütün kanıları –yani dolaysızlıkları içinde doğru kabul ettiğimiz bütün hipotezleri– reddedip düşüncenin kendisinden yola çıkarak ondan ilk elde sabit ve sağlam bir zemin elde etmemiz, böylece gerçek bir başlangıç yapmamız anlamına gelir. Kuşkuculuk bundan farklıdır, bu yolu tutanlar kuşkuyu hedefleyip orada dururlar.[2] Oysa Descartes'ın kuşkusu, başta hiçbir şey sabit ve sağlam olmadığı için hiçbir hipotezi kabul etmemesi, dışsal bir hedef niteliğinde bir şey var olmadığı ve tek değerli şey özgürlüğün kendisi olduğu için özgürlük adına alınmış bir tutum değildir. Descartes'a göre, ego soyutlama yapabildiği ya da düşünebildiği sürece, saf düşünce her şeyden yapılmış bir soyutlama olduğu için, gerçekten hiçbir şey sabit değildir. Ama bilinçte baskın olan amaçtır, bu amaç da benim tarafımdan bilinen ve kanıtlanan öznellik anı ya da beyan etme olgusu değil, sabit ve nesnel bir şeye ulaşmaktır. Ama gene de öznellik anı nesnellikle birlikte gider, çünkü ancak düşüncenin başlangıç noktasından kalkarak amacıma ulaşabilirim. Dolayısıyla, özgürlük güdüsü gene de temel önemdedir.

Descartes'ın bu en önemli ilkenin zeminini kendi tarzında ortaya koyduğu önermelerde naif ve ampirik bir uslamlama sistemi varlığını gösterir. Bunun bir örneğini verelim: "Çocuk olarak doğduğumuz ve aklımızı tam olarak kullanmadan önce duyusal şeylerle ilgili yargıda bulunma tarzımızı oluşturduğumuz için, önceden edindiğimiz birçok fikir yüzünden gerçeği bilmekten alıkonmuş durumdayız. Hakkında pek az kuşku duyduğumuz bu fikirlere yaşamımızda bir kez tutkulu bir kuşkuyla bakmadıkça, onlardan kendimizi kurtarmamız mümkün değil gibi gözüküyor. Gerçekten, en kesin ve en bilinebilir şeyi daha açık bir şekilde görebilmek için, hakkında herhangi bir kuşku duyduğumuz her şeyin yanlış olduğunu kabul etmemiz arzu edilir bir şeydir. Ama bu kuşku doğrunun araştırılmasıyla sınırlı tutulmalıdır, çünkü yaşamımızı sürdürürken muhtemel olanı seçmek zorundayız; zira çoğu zaman, daha biz kuşkularımıza çözüm bulmadan, eylem fırsatı kaçıp gider. Ama burada yalnızca doğruyu aramakla ilgilendiğimiz için, çok akla uygun bir şekilde, duyusal ve algılanabilir herhangi bir şeyin var olup olmadığından kuşkulanabiliriz –çünkü her şeyden önce, duyularımız bizi sık sık aldatmıştır ve bizi bir kez bile aldatmış olan bir şeye güvenmemek ihtiyatlılık olur; sonra, her gün rüyamızda birçok mevcut olmayan şey görür, hisseder ya da düşünürüz ve kuşkulanan kişinin elinde uyku durumunu uyanıklık durumundan kesin bir şekilde ayırt edebileceği hiçbir işaret yoktur. Bunun gibi, başka her şeyden de kuşkulanacağız –hatta matematik önermelerinden bile, ki bunun bir sebebi, kimi zaman en kesin olduğunu düşündüğümüz önermelerde bile hata bulunduğunu, yanlış olduğunu düşündüğümüz önermelerde de bir değer bulunduğunu görmemiz, bir başka sebebi de, bizi yaratan ve her şeyi yapabilecek bir Tanrı'nın var olduğunu işittiğimize göre, onun bizi hata yapacağımız şekilde yaratmış olabileceğidir. Ama bizi Tanrı'nın yaratmadığını, başka bir kaynaktan geldiğimizi, belki kendi kendimizin kaynağı olduğumuzu bile düşünsek, bu durumda mükemmel olmadığımız için hata yapmaya daha da açık oluruz. Oysa şimdiye kadar içimizde, tamamen kesin olmayan ve sağlam temellere da-

[2] Spinoza: *Principia philosophiæ Cartesianæ* (Benedicti de Spinoza Opera, ed. Paulus. Jenæ, 1802, T. I.), s. 2.

yanmayan şeylerden sakınabilmemizi sağlayan bir özgürlük yaşantısı bulmuşuzdur."[3] Dolayısıyla, Descartes'ın uslamlamasının temelinde yatan talep, doğru olduğu kabul edilecek olan şeyin, kendisi olarak kalan düşünceye sahip olma konumunu sürdürebilmesidir. Modern zamanlarda o kadar saygı gören dolaysız sezgi ve iç aydınlanma denen durumların yeri burasıdır. Descartes'çı anlamıyla özgürlük ilkesi söz konusu edilmezse, buraya kadar ortaya koyduklarımız, büyük oranda popülerleşmiş görüşlerdir.

b. Descartes, bilgisiz bir inancın nesnesi gibi yalnızca doğru ya da doğruya sahip olmayan duyusal bir kesinlik değil, kendi içinde kesin ve doğru olan bir şey arar. O zamana kadarki bütün felsefenin, bir şeyi sorgulamadan doğru kabul etme ve bir ölçüye kadar (Yeni Platoncu felsefede olduğu gibi) konusuna bilimsel bilgi biçimini kazandırmama ya da uğraklarını birbirinden ayırmama hatalarını taşıdığını düşünür. Ona göre, bilinçte içkin bir apaçıklığa sahip olmayan ya da aklın bütün kuşkuların ötesinde açık seçik tanımadığı hiçbir şey doğru değildir. "Böylece, hakkında herhangi bir kuşku duyabileceğimiz her şeyi reddettiğimiz ya da yanlış olarak kabul ettiğimiz için, hiçbir Tanrının, hiçbir semanın, hiçbir cismin var olmadığını varsaymamız kolaydır—ama bundan, bunu düşünen kendimizin var olmadığı sonucunu çıkaramayız. Çünkü düşünen şeyin var olmadığını söylemek çelişki olur. O halde, 'düşünüyorum, öyleyse varım' bilgisi, her şeyden önce ulaştığımız ve düzenli bir şekilde felsefe yapan herkese kendini sunan en kesin gerçektir. Bu, ruhun niteliğini ve bedenden ayrı olduğunu anlamanın en iyi yoludur. Çünkü, kendimizden farklı olan her şeyin yanlış olduğunu söyleyebilen kendimizin ne olduğunu araştırırsak, uzamın, görünüşün, konum değişikliğinin ya da bedene atfedilebilecek herhangi bir şeyin bizim doğamızı oluşturmadığını, doğamızı oluşturanın yalnızca düşünce olduğunu açıkça görürüz; dolayısıyla düşünce, herhangi bir maddesel şeyden daha önce ve daha kesin bilinir."[4] Dolayısıyla burada "Ben," kendinin bilincinde olan bir birey değil, düşünce anlamına gelir. Öyleyse Descartes felsefesinin ikinci önermesi de düşüncenin dolaysız kesinliğidir. Kesinlik, saf biçimi içindeki, kendi kendisiyle ilgili bilgiden başka bir şey değildir ki bu da düşüncedir; böylece, hantal anlayış gücü, düşüncenin zorunluluğuna ulaşmış olur.

Descartes, daha sonra Fichte'nin de yapacağı gibi, "Ben"in kuşku edilemez kesinlikte olduğunu saptayarak işe başlar; Ben, bende bir şeyin bulunduğunu bilirim. Bununla felsefe bir çırpıda çok başka bir zemine ve çok başka bir bakış açısına, yani öznellik alanına geçmiş olur. Dinin sorgulanmadan kabul edilen doğruları bir tarafa bırakılır, soyut ve sonsuz öznellik karşısında ortadan kalkan mutlak içerikten vazgeçilir, her şeyin kanıtı aranır. Bruno ve birçok başkalarının kendi dünya görüşlerini kendi tarzlarında bireysellikler olarak ifade etmeleri gibi, Descartes'ta da sıradan duygusal bakış açısından konuşma arzusu vardır. Ona göre, içeriği kendi başına ele almak her şeyden önce gelmez; çünkü kendimi bütün kavramlarımdan tecrit edebilirim ama "Ben"den tecrit edemem. Şunu ya da bunu düşünüp bir sonuca varmak, buradaki sorunla ilgisi olmayan, sıradan akıllı insanların uslamlama tarzıdır; düşünülecek belirli bir içeriğin var olması, tam da burada kuşku etmemiz gereken şeydir –kesinlikle sabit hiçbir şey yoktur. Sırf kendimi tecrit edebiliyorum diye değil, "Ben" basit ve kendi kendisiyle özdeş olduğu için düşünce tamamen evrensel olandır. Sonuç olarak, düşünce her şeyden önce gelir; bununla doğrudan bağlantılı olan bir sonraki belirlenim, Varlığın belirlenimidir. "Düşünüyorum," doğrudan doğruya benim Varlığımı gerektirir; Descartes bunun bütün felsefenin mutlak temeli olduğunu söyler.[5] Varlığın belirlenimi

[3] Descartes, *Principia philosophiæ*, P. I. § 1-6 (Amstelod, 1672, 4), s. 1, 2 (Œuvres, T. III. s. 63-66); karş. *Meditationes de prima philosophia*, I. (Amstelod. 1685, 4), s. 5-8 (*Œuvres*, T. I. s. 235-245); De Methodo, IV. s. 20 (*Œuvres*, s. 156-158).

[4] Descartes, *Principia philosophiæ*, P. I. § 7, 8, s. 2 (*Œuvres*, s. 66, 67).

[5] Descartes, De Methodo, IV. s. 20, 21 (Œuvres, s. 158); Spinoza: *Principia philosophiæ Cartesianæ*, s. 14.

"Ben"dedir; asıl konu bu bağlantının kendisidir. Düşünce olarak Varlık ve Varlık olarak düşünce –işte benim kesinliğim, yani "Ben"im. Böylece, ünlü *Cogito, ergo sum* önermesinde, Düşünce ile Varlığı birbirine ayrılmaz şekilde bağlı halde buluyoruz.

Bu önerme bir çıkarsama olarak görülebilir: Varlık düşünceden çıkarsanmaktadır. Özellikle Kant, Varlığın düşünmede içerilmediğini, düşünmeden farklı olduğunu söyleyerek buna itiraz etmiştir. Kant'ın söylediği doğrudur ama bunlar gene de ayrılmazdır, yani bir özdeşlik oluştururlar; farklı olmaları bir olmalarına karşı bir önyargı gibi görülmemelidir. Ne var ki, saf ve soyut kesinliği, her şeyi örtük olarak kapsayan evrensel bütünlüğü belirten bu özlü söz kanıtlanmamıştır;[6] dolayısıyla onu bir çıkarsamaya dönüştürmek yanlış olur. Descartes şöyle der: "Burada hiçbir çıkarsama yoktur. Çünkü öyle bir çıkarsamanın var olabilmesi için büyük öncülün 'her düşünen vardır' olması gerekir." Oysa bu, önermedeki dolaysızlığı ortadan kaldırırdı. "Bu büyük öncül" Descartes tarafından öne sürülmez, onun "gerçekte önce ilk önerme olan 'düşünüyorum, öyleyse varım'dan türetilmesi gerekir."[7] Bir çıkarsamanın sonuca ulaşması için üç halka gerekir –önümüzdeki durumda, düşünce ile Varlığı dolayımlayacak üçüncü halka eksiktir. O halde, önermedeki "öyleyse" sözcüğü, çıkarsamalarda kullanılan "öyleyse" sözcüğü değildir; Varlık ile Düşünce arasındaki bağlantı dolayımsız bir bağlantıdır. Bu kesinlik her şeyden önce gelir, bütün diğer önermeler onu izler. Basit dolaysızlığı içindeki düşünen özne, Varlık denen şeyle aynıdır; bu özdeşliği kavramak kolaydır. Evrensel olarak, düşünce bütün özgül şeyleri kapsar; yani saf bir kendiyle ilişkiden, kendi kendisiyle oluşturduğu birlikten ibarettir. Varlığın somut bir içerik olduğunu sanmak hata olur, o düşünceyle aynı dolayımsız özdeşliktir. Dolayımsızlıksa tek taraflı bir belirlenimdir; düşünce onu yalnız başına içermez, kendini kendisiyle dolayımlama belirlenimini de içerir, bu yüzden de –dolayım aynı zamanda dolayımın iptali demek olduğu için– dolayımsızlıktır. Demek ki düşüncede Varlığı da buluruz; ama Varlık zayıf bir belirlenimdir, düşüncenin somutundan yapılmış bir soyutlamadır. Modern zamanların en ilginç fikri olan, Düşünce ile Varlığın bu özdeşliği, Descartes tarafından fazla işlenmemiştir; o hemen bilinci ön plana çıkarıp ona dayanır. Descartes için farklılıkları "düşünüyorum"dan türetme gereği söz konusu değildir; bütün belirlenimleri bu mutlak kesinlikten çıkarsamayı ilk kez Fichte denemiştir.

Descartes'ın önermesine karşı başka önermeler ortaya atılmıştır. Örneğin Gassendi,[8] şunu da söyleyemez miydik diye sorar: *Ludificor, ergo sum*: Bilincim tarafından aldatılıyorum, öyleyse varım –ya da daha doğrusu, öyleyse aldanıyorum. Descartes da bu itirazın düşünülmeye değer olduğunu söyler, ama burada korunması gereken şey diğer içerik değil yalnızca "Ben" olduğu için söz konusu itirazı reddeder. Saf düşünceyle özdeş olan Varlığın kendisidir, onun içeriği (bu içerik ne olursa olsun) değil. Descartes şöyle devam eder: "Ama ben düşünceden, bilincinde olduğumuz ölçüde, bilinçli olarak içimizde yer alan her şeyi anlıyorum; dolayısıyla irade, kavrayış, hatta duygular düşünceyle özdeştir. 'Görüyorum' ya da 'yürüyorum' deyip arkasından 'öyleyse varım' dersem, ve burada bedenle ilgili olan görme ve yürümeyi kastedersem, sonuç mutlak olarak kesin değildir, çünkü rüyada sık sık olduğu gibi gözümü açmadan ve yerimden kıpırdamadan da görüp yürüdüğümü hayal edebilirim, hatta bedenim olmadığını farzetsem bile bunu yapabilirim. Ama onu görme ya da yürüme bilincinin ya da öznel duygusunun kendisi olarak anlarsam, o zaman gördüğünü ya da yürüdüğü-

6 Descartes, *De Methodo*, IV. s. 21 (*Œuvres*, s. 159); Epistol. T. I. ep. 118 (Amstelod. 1682, 4), s. 379 (*Œuvres*, T. IX. s. 442, 443).

7 Descartes, *Responsiones ad sec. objectiones, adjunctæ Meditationibus de prima philosophia*, s. 74 (*Œuvres*, s. 427); Spinoza, *Principia philosophiæ Cartesianæ*, s. 4, 5.

8 Descartes, *Meditiones*, continens objectiones quint, s. 4 (*Œuvres*, T. II. s. 92, 93).

nü hisseden ya da düşünen zihinle ilgili olacağı için, bu sonuç kesindir."[9] Burada, rüya konusunda söylenenlerin ampirik bir uslamlama olması dışında itiraz edilecek bir şey yoktur. İsteme, işitme, vb. de düşünmeyi içerir; ruhun özel bir bölmede düşündüğünü, başka bölmelerde de gördüğünü, istediğini, vb. varsaymak saçma olur. Ama "görüyorum" ya da "yürüyorum" dediğimde bir yandan bilinç, "Ben," yani düşünce söz konusudur, öte yandan içeriğin bir farklılaşması söz konusudur. Bu farklılaşma yüzünden, "yürüyorum, öyleyse varım" diyemem, çünkü bu durumda farklılaşmış şeyden kendimi tecrit etmem mümkündür, o artık evrensel düşünce değildir. Dolayısıyla, yalnızca somut "Ben"de içerilmiş saf bilinci göz önünde bulundurmamız gerekir. Ancak düşünerek var olduğum gerçeğini söz konusu ettiğim zaman saf Varlıktan söz etmiş olurum; çünkü Varlık ancak evrensel olanla birlik oluşturur.

"Bu şunu ima eder ki," der Descartes, "düşünce benim için bedenden daha kesindir. Dünyayı gördüğüm ya da ona dokunduğum olgusundan onun var olduğu yargısına varıyorsam, aynı olgudan düşüncemin var olduğu yargısına daha kesin bir şekilde varırım. Çünkü dünya varolmasa da onun varolduğu yargısına varabilirim, ama bu yargıya vardığım zaman, yargıya varan zihnimin varolmadığını söyleyemem."[10] Yani her şeyin varolmadığını ileri sürebilirim ama kendimin varolmadığını ileri sürersem gene *ben* bir şey ileri sürmüş, *ben* yargıda bulunmuş olurum. Yargıda bulunduğum şeyden kendimi tecrit edebilsem dahi, yargıda bulunduğum gerçeğini bir tarafa bırakamam. Bununla felsefe, düşüncenin dışsal, verili bir şeyden ya da bir otoriteden değil, doğrudan doğruya kendi içinde kesin olan düşünceden, "düşünüyorum"un içerdiği özgürlükten yola çıkması gerektiğini, yani kendi temelini yeniden bulmuştur. Başka her şeyden, nesnelerin ve kendi bedenimin varolduğundan kuşku duyabilirim, ya da bunlarla ilgili kesinlik dolaysız değildir. "Ben" kesinliğin kendisidir, başka şeyler içinse kesinlik yalnızca bir yüklemdir; bedenim *benim* için kesindir, bu kesinliğin kendisi değildir.[11] Bir bedenimiz olduğunu kesinlikle hissetmemizle ilgili olarak Descartes, kimi insanların uzun süre önce yitirdikleri kol ya da bacaklarında ağrı duymaları ampirik olgusunu ileri sürer.[12] Ona göre edimsel olan tözdür, ruh da düşünen bir tözdür; dolayısıyla ruh kendi içindir, bütün dışsal, maddi şeylerden ayrı ve bağımsızdır. Ruhun düşündüğü, doğasından bellidir: ruh, maddi şeyler var olmasaydı bile düşünür ve var olurdu; dolayısıyla ruh kendi kendisini bedeninden daha kolay bilebilir:[13]

Doğru olduğunu kabul edebileceğimiz başka her şey bu kesinliğe dayanır; çünkü herhangi bir şeyi doğru kabul edebilmemiz için onun apaçık olması gerekir; bilinçteki bu içsel apaçıklığa sahip olmayan hiçbir şey doğru değildir. "Herhangi bir şeyin apaçıklığı da onu bu kesinliğin kendisi kadar açık ve canlı bir şekilde idrak etmemize, ondan kuşku etmek istersek bu ilkeden de kuşku etmemizi gerektirecek kadar ona bağlı ve onunla uyumlu olmasına dayanır."[14] Bu bilgi kendi başına apaçıktır ama henüz doğrunun kendisi değildir; Varlığı gerçek olarak kabul etsek de o boş bir içeriktir, oysa bize içerik lazımdır.

c. Şimdi sıra bu kesinliği doğruluğa, belirlenmiş olana dönüştürmeye gelmiştir; Descartes bu dönüştürmeyi gene naif bir yolla yapar. Onun metafiziğini görmeye baş-

[9] Descartes, *Principia philosophiæ*, P. I. § 9, s. 2, 3 (*Œuvres*, s. 67, 68).
[10] A.y., P. I. § 11, s. 3 (*Œuvres*, s. 69, 70).
[11] Descartes, *Respons. ad sec. object.: Rationes more geom. dispos.*, Postulata, s. 86 (*Œuvres*, s. 454, 455); Spinoza: *Principia philosophiæ Cartesianæ*, s. 13.
[12] Descartes, *Principia philosophiæ*, P. IV. § 196, s. 215, 216 (*Œuvres*, s. 507-509); *Meditation*, VI. s. 38 (*Œuvres*, s. 329, 330); Spinoza: *Principia philosophiæ Cartesianæ*, s. 2, 3.
[13] Descartes, *Respons. ad sec. object.: Rationes more geom. dispos.*, Axiomata V., VI. s. 86 (*Œuvres*, s. 453) ve *Propositio* IV. s. 91 (*Œuvres*, s. 464, 465); *Meditationes*, II. s. 9- 14 (*Œuvres*, s. 246-262).
[14] Descartes, *De Methodo*, IV. s. 21 (*Œuvres*, s. 158, 159); Spinoza: *Principia philosophiæ Cartesianæ*, s. 14

ladığımız bu noktada, Varlık ile Düşüncenin soyut birliğinin ayrıntılandırılıp kavramlaştırılması söz konusudur. Burada Descartes dış dünyayı da düşünmeye başlar. "Yalnızca kendisini kesin olarak bilen bilinç artık bilgisini genişletmeye çalışır ve birçok şeye ilişkin kavrayışları olduğunu görür –dışarıdaki benzer bir şeyin onlara karşılık geldiğini kabul ya da reddetmediği sürece, bilinç bu kavrayışlarda kendi kendini aldatmış değildir." Kavrayışlarda aldanma ancak dışsal var oluşla ilgili olarak anlam taşır. "Bilinç dışsal kavrayışlara da ulaşır ve bunlardan apaçık kanıtlar elde eder; örneğin bir üçgenin üç açısının toplamının iki dik açının toplamına eşit olduğu, başka kavrayışlardan tartışılmaz bir şekilde çıkan bir kavrayıştır. Ama böyle şeylerin gerçekten var olup olmadığını düşünmeye başlayınca kuşku ortaya çıkar."[15] Gerçekten, bu durumda üçgen diye bir şeyin var olduğu hiçbir şekilde kesin değildir, çünkü kendime ilişkin dolaysız kesinlik uzamı içermez. Ruh bedensiz, beden de ruhsuz olabilir; bunlar gerçeklikte birbirinden farklıdır; biri diğeri olmadan kavranabilir. Dolayısıyla ruh bedeni kendisinin kesinliği kadar açık bir şekilde düşünüp bilmez.[16]

Şimdi, bütün bilginin doğruluğu, Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasına bağlıdır. Ruh mükemmel olmayan bir tözdür, ama kendi içinde mutlak mükemmellikte bir varlık fikrine sahiptir. Ruh mükemmel olmadığı için, bu fikri kendi kendisine elde edemez; dolayısıyla, mükemmel varlık fikri onda doğuştan vardır. Descartes'ta bu gerçeğin bilinci, Tanrı'nın varlığı kanıtlanıp algılanmadıkça kendi kendimizi kandırmamız olasılığının ortadan kalkmış olmayacağını, çünkü bu durumda hata yapacak şekilde düzenlenmiş bir doğamızın olup olmadığını bilemeyeceğimizi söylemesinde ifade bulur (*supra*, s. 226).[17] Birçok kişinin yanlış anladığı bu söz yalnızca, kendinin-bilinci ile farklı olanın (nesnel olanın) bilinci arasındaki karşıtlığı genel bir ifadeyle ortaya koyar; bu iki bilincin birliği düşünülmek zorundadır ve burada soru, düşüncedeki bir şeyin de nesnelliğe sahip olup olmadığıdır. Bu birlik Tanrı'da bulunur, ya da Tanrı'nın kendisidir. Descartes bunu şöyle ortaya koyar: "Sahip olduğumuz bu çeşitli kavrayışlar arasında, fevkalade akıllı, güçlü ve mutlak olarak mükemmel bir Varlık kavrayışı da vardır ve bu bütün kavrayışların en kusursuz olanıdır." Dolayısıyla, bu her şeyi kapsayan evrensel kavrayışın, onu diğerlerinden ayıran bir yönü vardır: Diğer kavrayışlarda Varlığa ilişkin olarak ortaya çıkan kesinsizlik onda yer bulamaz. O şu özelliğe sahiptir: "Açıkça idrak ettiğimiz başka şeylere ilişkin kavrayışlarımızda varlığı yalnızca olanaklı ve ilineksel bir şey olarak tanırken, onda gerçekten özsel ve ebedi bir belirlenim olarak tanırız. Örneğin, zihin üçgen kavrayışında onun üç açısının iki dik açıya eşit olduğunu idrak edince, üçgen bunlara sahiptir; aynı bunun gibi, en mükemmel gerçeklik kavramında varlığın zorunlu ve ebedi olarak içerildiğini idrak etmesiyle, zihin bu en mükemmel gerçekliğin var olduğu sonucuna varmak zorunda kalır."[18] Mükemmellik varlık belirlenimine sahiptir, çünkü var-olmayan kavrayışı daha az mükemmeldir. Burada düşünce ile Varlığın birliğini ve daha önce Anselm'in de kullandığı, Tanrı'nın varlığının ontolojik kanıtını buluyoruz.

Descartes bu kanıtı ampirik aksiyomlar tarzında ilerletmiştir: ∝–"Farklı gerçeklik ya da kendilik dereceleri vardır; zira töz ilinekten ya da tarzdan, sonsuz töz de sonlu tözden daha fazla gerçekliğe sahiptir." β– "Şey kavramında, zorunlu ya da yalnızca potansiyel olarak, varlık içerilmiştir." Yani "Ben"de öteki-varlığın, Ben'e karşıt olarak

[15] Descartes, *Principia philosophiæ*, P. I. § 13, s. 3, 4 (*Œuvres*, s. 71, 72).

[16] Descartes, *Respons. ad sec. object.: Rationes more geom. dispos.*, Def. I. s. 85 (*Œuvres*, s. 451, 452) ve *Proposit*. IV. s. 91 (*Œuvres*, s. 464, 465); *Meditationes*, III. s. 15-17 (*Œuvres*, s. 263-268).

[17] Descartes, *Principia philosophiæ*, P. I. § 20, s. 6 (*Œuvres*, s. 76, 77); *Meditationes*, III. s. 17-25 (*Œuvres*, s. 268-292); *De Methodo*, IV. s. 21, 22 (*Œuvres*, s. 159-162); Spinoza: *Principia philosophiæ Cartesianæ*, s. 10.

[18] Descartes, *Principia philosophiæ*, P. I. § 14, s. 4 (*Œuvres*, s. 72, 73).

Ben-olmayanın dolaysız kesinliği olarak Varlık bulunur. ϐ-"Gerçekten var olan hiçbir şey ya da o şeyin mükemmelliği, varlığının orijinal nedeni olarak Hiçliğe sahip olamaz. Çünkü hiçlik herhangi bir şeye yüklenebilseydi düşünceye de yüklenebilirdi, o zaman da 'ben hiçim çünkü düşünüyorum' diyebilirdim." Descartes burada bir ayrım çizgisine, bilinmeyen bir ilişkiye varır; neden kavramı ortaya çıkmıştır ve bu bir düşünce olsa da belirli bir düşüncedir. Spinoza bunu açıklarken şöyle der: "Kavrayışlar daha az ya da daha çok gerçeklik içerirler, ve bu uğraklar düşüncenin kendisi kadar açıktırlar, çünkü yalnızca düşündüğümüzü değil nasıl düşündüğümüzü de söylerler." Ne var ki düşüncenin basitliği içinde farklılıklar olarak ortaya çıkan bu belirli tarzların açıklanması gerekir. Spinoza bu adıma geçmeden önce peşinen şunu söyler: "Fikirlerde idrak ettiğimiz gerçeklik dereceleri, bu fikirler yalnızca düşünce çeşitleri olarak görüldükleri sürece onlarda değildir; biri bir tözü diğeri sırf bir töz tarzını temsil ettiği sürece, ya da kısacası bunlar şeylerin kavranışları olarak görüldükleri sürece onlardadır." ϑ-"Kavramların nesnel gerçekliği" (yani, kavramda bulunduğu sürece, temsil edilen şeyin kendiliği) "aynı gerçekliğin yalnızca nesnel olarak içerilmediği bir ilk neden gerektirir" (yani kavramda); "bu gerçeklik biçimsel olarak –yani tıpatıp– aynı şekilde, hatta daha mükemmel olarak bu ilk nedende bulunmalıdır. Çünkü nedende bulunan da en az sonuçta bulunan kadar olmak zorundadır." ε- "Tanrı'nın varlığı, onun doğası düşünülünce, dolaysız olarak bilinir. Bir şeyin doğasında ya da kavramında herhangi bir şeyin içerilmiş olduğunu söylemek, onun gerçek olduğunu söylemeye varır: Varlık da Tanrı kavramında doğrudan doğruya içerilmiştir. Öyleyse varlığın onun zorunluluğuna ait olduğunu söylemek tamamen doğrudur. Her özgül şeyin kavramında, ya olası ya da zorunlu bir varlık bulunur –Tanrı yani mutlak mükemmellikteki Varlık kavramında zorunlu bir varlık bulunur, çünkü aksi halde o mükemmel olarak kavranamazdı."[19]

Descartes uslamlamasına aynı tarzda devam eder: "Sorun: yalnızca içimizdeki kavramdan yola çıkarak, Tanrı'nın varlığını *a posteriori* kanıtlamak. Bir kavramın nesnel gerçekliği, aynı gerçekliğin yalnızca nesnel olarak değil biçimsel" (özgür, tamamen kendi için, dışımızdaki) "ya da daha mükemmel olarak içerildiği bir neden gerektirir" (Aksiyom 4). "Bir Tanrı kavramına sahibiz, ama onun nesnel gerçekliği bizde ne biçimsel ne de daha mükemmel olarak içerilmiştir. Öyleyse bu gerçeklik ancak Tanrı'nın kendisinde olabilir."[20] Sonuç olarak, bu fikrin Descartes'ta bir hipotez olduğunu görüyoruz. Şimdi, bu en yüksek fikri kendi içimizde bulduğumuzu söylememiz gerekir. O zaman bize bu fikrin var olup olmadığı sorulduğunda, "Nasıl var olmayabilir? O bir fikir, varlığı da kendisiyle beraber verilmiş durumda" deriz. Onun yalnızca bir kavrayış olduğunu söylemek, bu kavrayışın anlamıyla çelişecektir. Bu kavrayışın "bu kavrayışa sahibiz" diye sunulması ve sonuçta bir hipotez gibi ortaya konması bize doyurucu gelmeyecektir. Bu durumda, kendisini düşünce ile Varlığın birliğinde ortaya koyan içerik kendi içinde kanıtlanmış olmaz. Varlık ile düşüncenin ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğu *Cogito, ergo sum*'da içerilenden başka, burada henüz Tanrı biçiminde hiçbir kavrayışa sahip değiliz –sahip olduğumuz kavrayış da şimdi kendi içimizde. Bu kavrayışın bütün içeriği, yani her şeye kadir olması, her şeyi bilmesi, vb, daha sonra ortaya çıkacak olan yüklemlerdir; bu içerik basitçe, var oluşa bağlı fikrin içeriğidir. Burada belirlenimlerin ampirik bir tarzda art arda geldiğini ve felsefi olarak kanıtlanmadığını görüyoruz –bu da bize *a priori* metafizikte genel olarak hipotezlerin nasıl ortaya konduğunun ve nasıl

[19] Descartes, *Respons. ad sec. object.: Rationes more geom. dispos.*, Ax. III., IV., X., Prop. I. s. 88, 89 (*Œuvres*, s. 458-461); Spinoza: *Principia philosophiæ Cartesianæ*, s. 14-17.

[20] Spinoza: *Principia philosophiæ Cartesianæ*, s. 20; Descartes, *Respons. ad sec. object.: Rationes more geom. dispos.*, Propos. II. s. 89 (*Œuvres*, s. 461, 462).

ampiristlerin araştırma, gözlem ve deneylerindeki gibi düşünce nesneleri haline geldiğinin bir örneğini veriyor.

Descartes şöyle devam eder: "Zihin, kendi içinde varlığı zorunlu olarak içeren başka hiçbir şeyin kavrayışına sahip olmadığını keşfettiğinde, buna daha fazla inanır. Çünkü böylece, en yüksek gerçeklik fikrinin kendisi tarafından tasarlanmadığını idrak eder; varlık onda zorunlu olarak içerildiğine göre, o hayal ürünü bir gariplik değil, var olmadan edemeyecek, gerçek ve değiştirilemez bir olgudur. Önyargılarımız bizim bunu kolayca anlamamızı engeller, zira başka bütün şeylerde özü" (kavramı) "varlıktan ayırt etmeye alışmışızdır." Varlığın düşünceden ayrılmaz olmadığı yolundaki alışılmış iddiayı sıradan insan şöyle dile getirir: "insanın düşündükleri gerçek olsaydı, dünya çok farklı olurdu." Ne var ki böyle söyleyenler, belirli içeriklerden söz ettiklerini ve kavram ile Varlığın ayrılabilir olduğunu şeylerin son durumunun özsel doğasının gösterdiğini hesaba katmazlar. Peki ama sonlu şeylerden yola çıkıp sonsuza varılabilir mi? "Dahası," der Descartes, "bu kavram bizim tarafımızdan yapılmamıştır." Descartes onun bize esinlenen ebedi bir gerçek olduğunu söyler. "Bu kavrayışın içerdiği mükemmellikleri biz kendimizde bulmayız. O zaman, kendi içinde mükemmellik taşıyan bir ilk nedenin, yani gerçekten var olan Tanrı'nın onları bize verdiğinden emin oluruz; çünkü şunu biliriz ki, hiçten hiçbir şey çıkmaz" (Boehme'ye göre Tanrı dünya maddesini Kendisinden türetmiştir) "ve mükemmel olan, mükemmel olmayan bir şeyin sonucu olamaz. Öyleyse, gerçek bilimde, bütün yaratılmış şeyleri Tanrı'dan çıkarsamamız gerekir."[21] Tanrı'nın var olduğunun kanıtlanmasıyla, bütün gerçeğin kendi kökenindeki geçerliliği ve apaçıklığı dolaysızca saptanmış olur. İlk Neden olarak Tanrı kendi-için-Varlıktır, yalnızca düşüncedeki bir kendilik ya da varlık olmayan gerçekliktir. Bu ilk neden gibi bir varlık (ki onu bir şey gibi bilmeyiz) her bir belirli şeyin kavramında değil –çünkü bunlar belirlenmiş olarak olumsuzlamadırlar– saf varlık ya da mükemmel neden kavramında, Ben-olmayan kavramında yatar. O fikirlerin gerçekliğinin nedenidir, çünkü onların Varlıklarını temsil eder.

d. Descartes şunu ileri sürerek uslamlamasını sürdürür: "Tanrı'nın bize esinlediği şeyi anlayamasak bile ona inanmamız gerekir. Bu şaşılacak bir şey değildir; çünkü biz sonluyuz, oysa Tanrı'da bizim anlayış gücümüzü aşan, kavrayamayacağımız bir sonsuzluk vardır." Bu, uslamlamaya çok alışılmış bir anlayışın karışmasını temsil eder. Boehme şöyle der (*supra*, s. 212): "Teslisin gizemi her zaman için içimize doğar." Descartes ise şu sonuca varır: "Öyleyse, sonsuzlukla ilgili araştırmalarla kendimizi meşgul etmemiz gerekmez; biz sonlu olduğumuza göre, onun hakkında herhangi bir şey söylememiz saçma olur."[22] Ama burada bu konuya girmeyeceğiz.

"Tanrı'nın ilk niteliği, gerçek ve her şeyi aydınlatan olmasıdır; dolayısıyla onun bizi aldatması, kendi doğasına aykırı olur. Öyleyse bize Tanrı'nın verdiği bilgi edinme gücü ya da doğanın ışığı, gerçek olmayan hiçbir nesneyi etkileyemez; yeter ki onun tarafından" (bilgi edinme gücü tarafından) "etkilenmiş yani açık seçik idrak edilmiş olsun." Descartes gerçekliği Tanrı'ya atfeder ve bundan mutlak bilgi ile bildiğimiz şeyin nesnelliği arasındaki evrensel bağlantıyı türetir. Bilginin nesneleri vardır, bilinen bir içeriği vardır; bu bağlantıya gerçek deriz. Tanrı'nın gerçeği, öznenin düşündüğü ya da açıkça algıladığı şey ile dış gerçeklik ya da varlık arasındaki bu birliktir. "Böylece kuşku sona erer; bize apaçık görünen şeyin gerçek olmaması mümkünmüş gibi düşünmeye son verilir. Artık matematiğin doğrularından kuşku duyamayız. Bunun gibi, uykudayken ve

[21] Descartes, *Principia philosophiæ*, P. I. § 15, 16, 18, 24, s. 4, 5, 7 (*Œuvres*, s. 73-75, 78, 79).
[22] Descartes, *Principia philosophiæ*, P. I. § 24-26, s. 7 (*Œuvres*, s. 79, 80).

uyanıkken sahip olduğumuz duyumları açık seçik ayırt etmeye özen gösterirsek, her birinde gerçek olanı tanımak kolaydır." Gereği gibi ve açıkça düşünülen her şeyin böyle olduğunu söylemekle Descartes, insanın şeylerde gerçekte ne olduğunu bilebileceğini söylemiş olur; öte yandan, hataların kaynakları bizim doğamızın sonluluğunda yatar. "Tanrı'nın gerçekliği dolayısıyla şu kesindir ki, algılama ve irade yoluyla onaylama yetileri, açıkça idrak edilenin ötesine geçmedikçe, bizi hataya götüremez. Bu hiçbir şekilde kanıtlanamasa da, her şey doğası gereği o durumdadır ki, herhangi bir şeyi açıkça idrak ettiğimiz sürece, onun doğruluğundan akla uygun bir şekilde kuşku duyamayız."[23]

Bütün bunlar çok makul olsa da hâlâ belirsiz, biçimsel ve sığdır; şimdiye kadar bize bütün söylenen, bunun böyle olduğudur. Descartes'ın yöntemi yalnızca açık seçik anlama yöntemidir. Ona göre kesinlik her şeyden önce gelir; bundan ne zorunlu bir içerik, hatta ne genel olarak bir içerik, ne de bir içeriğin "Ben"in içsel öznelliğinden ayrı nesnelliği türetilir. Bir an öznel bilgi ile edimsellik arasındaki karşıtlıkla, başka bir an bunlar arasındaki çözülmez birlikle karşılaşırız. Birinci durumda öznel bilgi ile edimsellik arasında dolayım kurma gereği söz konusudur, bu dolayımlayıcı güç ise Tanrı'nın gerçeğidir. Tanrı'nın kavramı gerçekliği dolaysızca içerir. Öyleyse bu birliğin kanıtı yalnızca, içimizde tam mükemmellik fikrini bulmamızdır; dolayısıyla bu kavrayış, elde hazır bulduğumuz bir şey gibidir. Bununla karşılaştırılabilecek olan şey, varlık içermeyen saf bir Tanrı kavrayışıdır; oysa varlık içermeyen şey mükemmel olamaz. Tanrı'nın kendisi, Tanrı'nın Fikri ile onun varlığı arasındaki birlik, kuşkusuz Gerçektir; böylece, bizim için kendimizin gerçek olması kadar kesin olan şeyi gerçek olarak kabul etmemizin zeminini bulmuş oluruz. Descartes'ın uslamlaması biraz daha ilerleyince, ona göre hakikaten düşüncenin nesnesi olan, evrensel olan her şeyin gerçek olduğunu görürüz. Descartes'ın öğrencisi (eğer öyle denebilirse) Malebranche, *Gerçeği Arayış* adlı yapıtında Tanrı'nın gerçeğini daha açık ve daha kısa bir şekilde ifade etmiştir.

Descartes'ın metafiziğinin temel belirlenimlerinden ilki, kendimin kesinliğinden gerçeğe varmak, düşünce kavramında Varlığı tanımaktır. Ama "düşünüyorum" düşüncesinde bir birey olduğumdan, düşünce bana öznel bir şey gibi görünür; dolayısıyla Varlık düşünce kavramının kendisinde gösterilmez, çünkü burada gerçekleştirilen ilerleme genel olarak ayrılık yönündedir. İkinci adımda, Varlığın olumsuzu da kendinin-bilincinin önüne gelir; olumlu Ben'le birlik oluşturan bu olumsuz, öyle denebilirse, bir üçüncüyle yani Tanrı ile örtük olarak birlik içindedir. Bundan önce çelişkisiz bir potansiyellik olan Tanrı artık kendinin-bilinci karşısında nesnel bir biçim alır. O, olumlu olduğu ölçüde, yani Varlık olduğu, düşünce ile Varlığın birliği olduğu, varoluşun en yüksek mükemmelliği olduğu ölçüde, bütün gerçekliktir; ancak olumsuz olanda, bunun kavramında, düşüncenin bir nesnesi olmasında Varlığı içerir. Bu özdeşliğe karşı, Kant'ın da katıldığı eski bir itiraz vardır: En mükemmel varlık kavramından, varlığın ve en mükemmel özün bir arada düşünce *içinde* mevcut olduğu sonucunun çıktığı ama düşüncenin *dışında* mevcut olduğu sonucunun çıkmadığı söylenir. Oysa mevcut olan varlık kavramının kendisi, kendinin-bilincinin olumsuzudur; düşüncenin dışında değildir, "düşüncenin dışı" düşüncesidir.

2.

Descartes Varlığı bütünüyle olumlu anlamında alır, onu kendinin-bilincinin olumsuzu olarak düşünmez: Kendinin-bilincinin olumsuzu olarak ileri sürülen basit Varlık, uzamdır. Dolayısıyla Descartes uzamı Tanrı'dan ayırır ve bu ayrıma her zaman sadık

[23] A.y., P. I. § 29, 30, 35, 36, 38, 43, s. 8-11 (*Œuvres*, s. 81-86, 89); *Meditationes*, IV. s. 25, 26 (*Œuvres*, s. 293-297).

kalır; evreni, maddeyi, Tanrı'nın onun yaratıcısı ve ilk nedeni olacağı şekilde Tanrı ile birleştirir: Ona göre sakınım da sürekli bir yaratmadır. Ama Descartes uzamı doğru bir yöntemle düşünceye kadar geri götürmez; madde, uzamlı tözler, basit düşünen tözlerin karşısında durur; evren Tanrı tarafından yaratıldığına göre, kendi nedeni kadar mükemmel olamaz. Sonuç elbette nedeninden daha az mükemmeldir, çünkü –anlayışa ait olan neden kavramına sadık kalacaksak– konutlanmış *[posited]* olan şeydir. Dolayısıyla, Descartes'a göre uzam daha az mükemmel olandır. Uzamlı tözler, mükemmel olmadıkları için, kendi kendileri ya da kavramları yoluyla var olamaz ve devam edemezler; Dolayısıyla, varlıklarını sürdürmek için her an Tanrı'nın yardımına gereksinimleri vardır; bu yardım olmasaydı, bir anda hiçliğe geri gömülürlerdi. Sakınım, sürekli bir yeniden üretimdir.[24]

Descartes bundan sonra daha özgül konulara doğru ilerler: "Bilincimizdekileri, ya şeyler ve şeylerin nitelikleri ya da düşüncemizin dışında var olmayan ebedi gerçekler olarak görürüz." Bu ikinciler şu ya da bu zamana, şu ya da bu yere ait değildirler. Descartes bunların içimizde zaten bulunduğunu, bizim tarafımızdan yapılmadığını ya da yalnızca hissedilmediğini,[25] zihnin kendisinin ebedi kavramları olduğunu, zihnin özgürlüğünün –kendisi olarak kendisinin– ebedi belirlenimleri olduğunu söyler. Fikirlerin doğuştan geldiği (*innatæ ideæ*) anlayışı buradan kaynaklanır; bu, Locke ile Leibniz'in tartıştıkları sorundur. Modern zamanlarda da duyulan "ebedi gerçekler" ifadesi, tamamen kendi başlarına var olan evrensel belirlenim ve ilişkileri anlatır. "Doğuştan gelen" sözü ise sakil ve aptalcadır, çünkü bu sözde belirtilen fiziksel doğum zihne uygulanamaz. Descartes'a göre doğuştan gelen fikirler, Platon ve izleyicilerinin düşündükleri gibi evrensel değildir. Ama bunlar apaçıklığa, dolaysız kesinliğe, düşüncenin kendisinde temellenmiş dolaysız bir çoğulluğa sahiptir –Cicero'nun kalbe yerleştirilmiş doğal duygular dediği şeye benzeyen, bir Varlık biçimindeki çeşitli kavrayışlardır. Bunların zihnimizin ve ruhumuzun özünde ve doğasında içerildiğini söylemek daha yerinde olacaktır. Zihin etkindir ve bu etkinlik içinde kendisini belirli bir tarzda yönlendirir; ama bu etkinliğin zihnin özgürlüğünden başka temeli yoktur. Gene de, durum böyleyse söylenecek başka şeyler de olmalıdır; bu etkinlik zihnimizin zorunlu bir ürünü olarak çıkarsanmalıdır. Örneğin, mantık yasaları gibi fikirlerimiz vardır: "Hiçten hiçbir şey çıkmaz," "Bir şey hem o hem o değil olamaz."[26] Böyle ahlaki ilkelerimiz de vardır. Bunlar gene Descartes'ın fazla üzerinde durmadığı, bu noktada içerikleri bakımından ele almadığı, yalnızca öznel zihinde bulunan bilinç olgularıdır.

Descartes dikkatini bundan sonra şeylere yöneltir. Ebedi gerçeklerin öbür yüzü, şeylerin evrensel belirlenimleri, töz, süreklilik, düzen gibi düşüncelerdir.[27] Aristoteles'in kategorilerin bir listesini çıkarması gibi, Descartes da bu düşüncelerin tanımlarını verir. Ama daha önce hiçbir hipotez koymamayı esas kabul etmesine karşın, burada kavrayışları bilincimizde bulunan bir şey gibi ele alır. Örneğin, tözü şöyle tanımlar: "Tözden, yalnızca, varolmak için başka herhangi bir şey gerektirmeyen bir şeyi (*rem*) anlıyorum; başka bir şey gerektirmeyen böyle bir töz olarak görülebilecek yalnızca bir tek şey vardır, o da Tanrı'dır." Bu Spinoza'nın da tanımıdır; bunu doğru tanım olarak, kavram ile gerçekliğin birliği olarak görebiliriz: "Bütün diğerleri" (şeyler) "ancak Tanrı'nın uygun görmesiyle (*concursus* –elbirliğiyle-çn.) var olabilir." Öyleyse Tanrı'nın dışında töz dediğimiz şeyler kendi başlarına var değildirler, varlıklarına kavramlarının

[24] Descartes, *Principia philosophiæ*, P. I. § 22, 23, s. 6, 7 (*Œuvres*, s. 77, 78); *Responsiones quartæ*, s. 133 (*Œuvres*, s. 70); Spinoza: *Principia philosophiæ Cartesianæ*, s. 30, 31, 36, 38; Buhle: *Geschichte der neuern Philosophie*, cilt III, Bölüm I, s. 17, 18.[25] Descartes, *Principia philosophiæ*, P. I. § 48, s. 12 (*Œuvres*, s. 92); *Meditationes*, III. s. 17 (*Œuvres*, s. 268, 269).

[26] Descartes, *Principia philosophiæ*, P. I. § 49, s. 13 (*Œuvres*, s. 93).

[27] A.y., P. I. § 48, s. 12 (*Œuvres*, s. 92).

kendisinde sahip değildirler. Demek ki aşkın bir yardım sistemi (*systema assistentiæ*) vardır. Tanrı, kavram ile edimselliğin mutlak birleştiricisidir; diğer şeyler –bağımlılık içindeki, bir sınırı olan, sonlu şeyler– başka bir şeyi gerektirir. "Öyleyse, başka şeylere de töz dersek, bu ifadeyi hem onlar hem de Tanrı için –okullarda dendiği gibi– *eşbiçimli* olarak kullanmamış oluruz; yani bu sözcüğe, hem Tanrı'ya hem de yaratılmış şeylere aynı şekilde uygulanabilecek belirli bir anlam verilemez."[28]

"Ama ancak iki tür şey tanırım; biri düşünen şeyler, diğeri uzamlı olanla ilgili şeyler." Düşünce, kavram, ruhsal olan, kendinin-bilincinde olan, kendi kendine vardır; bunun karşıtı, yani uzamlı olan, uzayda olan, ayrılmış olan, ne kendi kendine vardır ne de özgürdür. Bu, tözler arasındaki gerçek ayrımdır (*distinctio realis*): "Bir töz, diğeri olmadan açık ve kesin olarak kavranabilir. Maddi, düşünen ve yaratan tözler bu ortak kavram altında kavranabilir, çünkü bunlar var olmak için Tanrı'nın desteğinden başka bir şey gerektirmeyen şeylerdir."[29] Bunlar evrenseldir; diğer sonlu şeyler varlıklarının özsel koşulu olarak başka şeyleri gerektirirler. Ama uzamlı töz yani doğa krallığı ile ruhsal töz birbirini gerektirmez. Bunların her biri bütün alanı kapsadığından, bağımsız bir bütünlük oluşturduğundan, onlara töz denebilir. Spinoza iki tarafın, yani düşünce krallığı ile doğa krallığının, her biri kendi içinde tam bir sistem oluşturduğu için, kendi içlerinde –yani mutlak olarak– mutlak töz olan Tanrı'yla özdeş oldukları sonucuna varır; düşünen ruh için bunlar örtük olarak Tanrı'dır, yani farklılıkları idealdir.

Descartes Tanrı kavramından yaratılmış olana, yani düşünce ile uzama, oradan da özgül olana doğru ilerler. "Tözlerin, onlar olmadan düşünülemeyecekleri çeşitli özellikleri vardır" –bu tözlerin belirlenmiş olduğunu gösterir– "ama her töz, kendi doğasını ve özünü oluşturan, diğer bütün özelliklerinin ilişkili olduğu, kendine özgü bir şeye sahiptir" –yani basit, evrensel bir belirlenmişliği vardır. "Nitekim, düşünce zihnin mutlak özelliğini oluşturur," düşünce onun niteliğidir, "uzam ise" maddeselliğin özsel belirlenimidir ve yalnızca o "bedenin gerçek doğasıdır. Uzamlı olanın şekli ve hareketi, düşüncede ise muhayyile, duygu, irade gibi bütün geri kalanlar ikincil niteliklerdir; tözden uzaklaştırılabilirler ya da ondan ayrı düşünülebilirler. Tanrı yaratılmamış, düşünen tözdür."[30]

Descartes burada bireysel şeylere geçer ve uzamı izleyerek maddeye, durağanlığa ve harekete ulaşır. Başlıca tezlerinden biri, madde, uzam ve cisimselliğin düşünce için tamamen aynı şey olduğudur; ona göre cisimlerin doğasını uzam oluşturur, uzam maddi dünyaya ilişkin tek özsel gerçek olarak kabul edilmelidir. Cisimlerin direnç gösterdiğini, kokusu, tadı, rengi, saydamlığı, sertliği, vb. olduğunu, bunlar olmadan hiçbir cismin olamayacağını söyleriz. Ne var ki büyüklük, durağanlık, hareket, süredurum gibi, uzamlı olana ilişkin bütün bu fazladan belirlenimler, duyusal olmaktan öteye gitmez. Bunu Descartes'tan çok önce kuşkucular da göstermişlerdi. Ama olumsuzluk ya da çeşitlilik de cisimlere ya da saf var oluşa zorunlu olarak aittir elbette. Descartes, uzam dışındaki bütün maddi belirlenimlerin ortadan kaldırılabileceğini, hiçbirinin cisimlere mutlak olarak yüklenemeyeceğini gösterir. Örneğin, cisimlerin bizim müdahalemize gösterdiği dirence bakarak, maddenin katılık ve sertliğine ilişkin sonuçlar çıkarırız. Madde dokunduğumuz zaman bize uzay gibi hiçbir direnç göstermeseydi, ona katılık atfetmek için hiçbir sebep olmazdı. Koku, tat ve renk de aynı şekilde duyusal niteliklerden ibarettir; oysa yalnız açıkça idrak ettiğimiz şeyler gerçektir. Bir cisim küçük parçala-

[28] Descartes, *Principia philosophiæ*, P. I. § 51, s. 14 (*Œuvres*, s. 95).

[29] A.y., P. I. § 48, s. 12, 13 (*Œuvres*, s. 92); § 60, s. 16 (*Œuvres*, s. 101); § 52, s. 14 (*Œuvres*, s. 95); *Rationes more geom. dispos.*, Definit. X. s. 86 (*Œuvres*, s. 454).

[30] Descartes, *Principia philosophiæ*, P. I. § 53, 54, s. 14 (*Œuvres*, s. 96, 97).

ra ayrılırsa artık direnç göstermez, ama gene de doğasını yitirmiş olmaz; dolayısıyla direnç özsel değildir.[31] Aslında parçalara ayrılan cisim yalnızca daha zayıf bir direnç gösterir; direnç her zaman kalır. Ne var ki Descartes'ın tek istediği düşünmektir; oysa direnç, renk gibi şeyleri düşünmez, onları yalnızca duyularıyla kavrar. Dolayısıyla bütün bunların, aynı şeyin özel çeşitlenmeleri olarak uzama geri döndürülmeleri gerektiğini söyler. Yalnızca düşünüleni gerçek olarak kabul etmesi elbette Descartes'ın erdemidir; ama bu duyusal nitelikleri bir tarafa bırakması düşüncenin olumsuz hareketini temsil etmektedir: Cisimlerin özü bu düşünceyle koşullanmakta, yani gerçek öz olmamaktadır.

Descartes uzam kavramından hareket yasalarına, yani maddi olanın örtük evrensel bilgisine geçer. Şunları gösterir: ∝-Boşluk yoktur, çünkü olsaydı cisimsel bir töz içermeyen bir uzam olurdu, yani cisimsiz bir cisim olurdu. β-Aynı nedenle, yani cismin özü uzam olduğu için, atom (bölünmez bağımsız varlık) yoktur. ϑ- Cisimler kendi dışlarındaki bir şey tarafından harekete geçirilirler, kendi başlarına kaldıklarında durağanlıklarını korurlar, ve aynı şekilde, hareket ediyorlarsa durmaları için de dışlarındaki bir şey gerekir –bu, süredurum özelliğidir.[32] Bunlar henüz anlamsız önermelerdir, çünkü örneğin basit durağanlık ve hareketi karşıtlıkları içinde ortaya koymak için bir soyutlama gerekir.

Uzam ve hareket, mekanik fiziğin temel kavramlarıdır; maddi dünyanın gerçekliğini temsil ederler. Bunlar yoluyla ideale ulaşan Descartes duyusal niteliklerin gerçekliğinin çok üzerine yükselir, ama bu idealin ayrımlarına ulaşacak kadar ilerlemez; saf ve basit mekanizmin bakış açısında kalır. Descartes sanki şöyle söylemektedir: Bana maddeyi (uzamı) ve hareketi verin, size dünyalar kurayım.[33] Dolayısıyla, uzay ve zaman ona göre maddi evrenin yegâne belirlenimleridir. Doğaya mekanik bakış burada yatar, Descartes'ın doğa felsefesinin bütünüyle mekanik sayılmasının nedeni de budur.[34] Maddedeki değişimler yalnızca hareketin sonucudur, öyle ki Descartes bütün ilişkileri parçacıkların durağanlık ve hareketine, renk ve tat gibi bütün maddi çeşitlilikleri –kısacası, bütün cisimsel nitelikleri ve dirimsel fenomenleri– de mekaniğe bağlar. Canlı varlıklardaki hazım gibi süreçler, durağanlık ve hareket ilkelerine dayanan mekanik etkilerdir. Burada mekanik felsefesinin temelini ve kökenini buluyoruz; ama bu aslında yetersizdir, çünkü yalnızca madde ve hareket yaşamı açıklayamaz. Gene de burada önemli olan, düşüncenin kendi belirlenimleri içinde ilerlemesi ve bu belirlenimlerden doğanın gerçekliğini oluşturmasıdır.

Descartes dünyanın sistemini ve gök cisimlerinin hareketini incelerken mekanik görüşü daha da geliştirir. Bu noktada dünyadan, güneşten, vb. söz etmeye başlar ve gök cisimlerinin hareketinin sarmal olduğunu söyler. Küçük parçacıkların gözeneklere nasıl girip çıktıkları, bunlardan nasıl geçtikleri ve birbirlerini nasıl etkiledikleri üzerine metafizik hipotezler ortaya atar, son olarak da güherçile ve baruttan söz eder.[35]

Burada dikkatimizi en fazla çekmesi gereken, evrensel düşüncelerdir. Ama öte yandan, belirlenmiş şeylerin incelenmesine geçiş, gözlem ve deneylerin sonucu olan bir fizik sisteminde tamamlanır ve bu da tamamen anlayış gücüyle gerçekleştirilir. Descartes birçok gözlemi bir doğa metafiziğiyle kaynaştırır, dolayısıyla ortaya çıkan sonucu anlamak bizim için oldukça güçtür. Bu felsefede baskın olan ampirik uygulamaların

[31] Descartes, *Principia philosophiæ*, P. I. § 66-74, s. 19-22 (*Œuvres*, s. 107-117); P. II. § 4, s. 25 (*Œuvres*, s. 123, 124).

[32] Descartes, *Principia philosophiæ*, P. II. § 16, 20, 37, 38, s. 29-31, 38, 39 (*Œuvres*, s. 133, 134, 137, 138, 152-154).

[33] Buhle: *Geschichte der neuern Philosophie*, cilt III, Bölüm I, s. 19; karş. Descartes, *Principia philosophiæ*, P. III. § 46, 47, s. 65 (*Œuvres*, s. 210-212).

[34] Karş. Descartes, *Principia philosophiæ*, P. II. § 64, s. 49 (*Œuvres*, s. 178, 179).

[35] Descartes, *Principia philosophiæ*, P. III. § 5-42, 46 ve devamı, s. 51-63, 65 ve devamı (*Œuvres*, s. 183-208, 210 ve devamı); P. IV. § 1 ve devamı, 69, 109-115, s. 137 ve devamı, 116, 178-180 (*Œuvres*, s. 330 ve devamı, 388, 420-425).

düşünülmesi, daha sonra başka filozoflar tarafından da benimsenmiş bir yöntemdir. Ama Descartes ve başkaları için felsefe hâlâ, düşünce ve uslamlama yoluyla bilgiye ulaşma gibi oldukça belirsiz bir anlam taşır. Spekülatif düşünmeyi, kavramdan türetmeyi ve konuyu özgür ve bağımsız bir şekilde geliştirmeyi ilk kez Fichte sistemli bir şekilde uygulamıştır; günümüzde felsefi bilgi denen şeyi Descartes geri kalan bilimsel bilgiden ayırmaz. O zamanlar bütün bilgiye felsefe deniyordu; o yüzden Descartes'ın metafiziğinde özgül alanlardaki deneyimleri, olguları, fenomenleri konu alan, en naif şekilde kullanılmış, oldukça ampirik düşünce ve uslamlamalar buluyoruz ama spekülasyon duygusu bulamıyoruz. Aslında buradaki gerçekten bilimsel öğe, esas olarak, geometride uzun süredir kullanılan kanıtlama yönteminden ve biçimsel mantığın sıradan çıkarsama yönteminden ibarettir. Bilimlerin bütünlüğünü oluşturması gereken felsefe de zaten mantık ve metafizikle başlar; ikinci kısım, kuşkusuz metafizik spekülasyonlarla karışmış sıradan fizik ve matematikten oluşur; üçüncü kısım, yani etik, insanın doğası, görevleri, devlet ve yurttaşlıkla ilgilidir. Descartes'ta da durum böyledir. *Felsefenin İlkeleri*'nin birinci bölümü insan düşüncesinin ilkelerine, ikinci bölümü ise maddi şeylerin ilkelerine ayrılmıştır. Ne var ki bu doğa felsefesi, bir uzam felsefesi olarak, o zamanın sıradan fizik ve mekaniği ne olabilirse ondan ibarettir ama gene de oldukça hipotetiktir; öte yandan biz, ampirik fiziği de düşünceye ait görsek bile, onunla doğa felsefesini birbirinden kesin bir şekilde ayırıyoruz.

3.

Descartes fizik araştırmaları arasında yalnızca bir tek etik çalışması yayımlamıştır: *De passionibus*. Düşünceyi ve insan özgürlüğünü konu alan bu çalışmada Descartes, insanın özgür olduğunu, ruhun iradenin kısıtlanmamış olduğunu düşünmesine ve bunun insanın mükemmelliğini oluşturmasına dayanarak kanıtlar. Bu ise bütünüyle doğrudur. Descartes iradenin özgürlüğünden söz ederken, bu özgürlüğü Tanrı'nın takdiriyle uzlaştırmanın güçlüğüyle karşı karşıya gelir. İnsan özgürse, Tanrı'nın önceden koyduğu düzenle sınırlı olmamalıdır –ama bu, Tanrı'nın her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen olmasıyla çelişir; öte yandan her şeyi Tanrı düzenlemişse, insanın özgür olduğu iddiasından vazgeçilmelidir. Descartes bu iki yön arasındaki çelişkiyi kolay çözememiştir. Sonunda, benimsediği yönteme sadık kalarak şöyle der: "İnsan zihni sonludur, Tanrı'nın gücü ve takdiri ise sonsuzdur; bu yüzden, insan ruhunun özgürlüğü ile Tanrı'nın her şeye kadir ve her şeyi bilen olması arasındaki ilişki konusunda yargıda bulunacak durumda değiliz –ama kendinin- bilincinde, bu özgürlüğün bize bir olgu olarak verildiğinin kesinliğine sahibiz. Ve ancak kesin olana inanmamız gerekir."[36] Uslamlaması ilerledikçe Descartes açıklanmasını mümkün görmediği başka şeylerle de karşılaşır; böyle noktalarda iddiasını devam ettirmemesi, onun yöntemini tutarlı bir şekilde uygulama konusunda ne kadar inatçı olduğunu gösterir. Descartes'ın bilgi yöntemi bütünüyle anlayışa dayandığından, özel bir ilgi alanı yoktur.

Descartes'ın sistemindeki başlıca noktalar bunlardır. Ama burada onun ününe katkıda bulunan, daha önceki metafizikçilerin ve Wolff'un da ele aldığı bazı özgül uslamlamalardan da söz edilmelidir. Örneğin Descartes, hayvanları ve diğer organizmaları, dışlarındaki bir şeyin hareket ettirdiği, düşüncenin kendiliğindenliğine sahip olmayan makineler olarak görür; bu, fazla önemi olmayan, bayat bir mekanik fizyolojidir. Düşünce ile uzam arasındaki keskin karşıtlıkta birincisi duyum olarak görülmez, böylece ikincisi kendisini yalıtabilir. Organik olan, cisim olarak kendini uzama

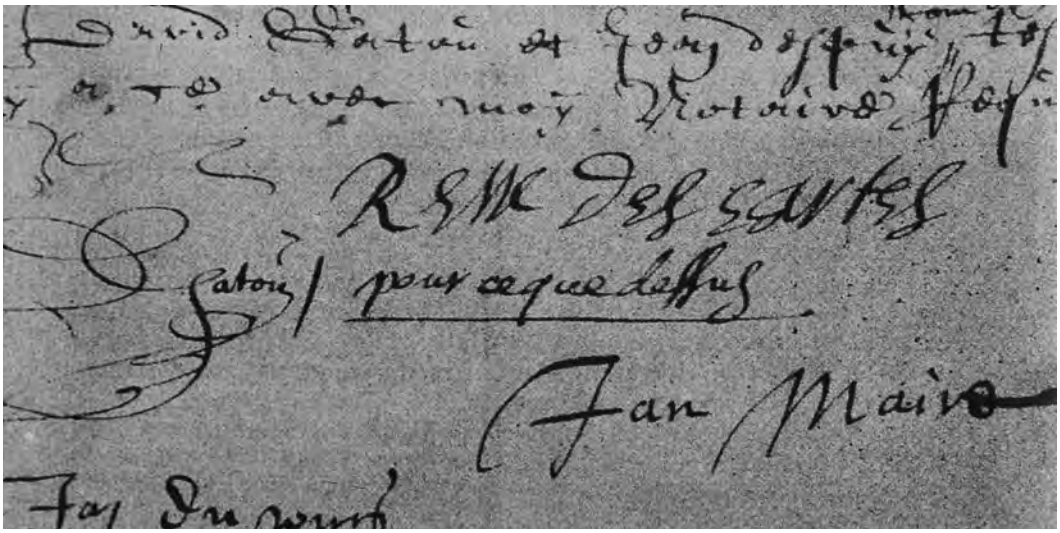
[36] Descartes, *Principia philosophiæ*, P. I. § 37, 39-41, s. 10, 11 (*Œuvres*, s. 85-88).

indirgemelidir; o zaman onun daha sonraki gelişimi, ancak ilk belirlenimlere bağımlı olduğunu kanıtlar.

İkincisi, ruhla beden arasındaki ilişki önemli bir sorun olmuştur: Düşüncenin bir başka şeyde, maddede kendisini ortaya koyacağı şekilde, nesnenin kendi içine dönmesi. Bununla ilgili birçok metafizik sistem vardır. Bunlardan biri, ruhun ilişkisinin maddi bir nitelikte olduğu, nesnenin zihinle ilişkisinin cisimlerin birbiriyle ilişkisi gibi olduğudur –bu çok kaba bir anlayıştır. Descartes ruhla bedenin birliğini nasıl anlar? Birincisi düşünceye, ikincisi uzama aittir; ikisi de töz olduğundan, birbirlerinin kavramını gerektirmezler; dolayısıyla ruhla beden birbirinden ayrıdır, birbirleri üzerinde doğrudan etkileri olamaz. Bunlar birbirlerini ancak aynı şeyi gerektirdikleri sürece, yani edimsel bir ilişki içinde oldukları sürece etkileyebilirler. Ama ikisi de birer bütünlük olduğundan, birbirleriyle gerçek bir ilişki içinde olamazlar. Descartes bunlardan birinin diğerine fiziksel bir etki yapabileceğini her zaman reddetmiştir; bu onlar arasındaki mekanik bir ilişki olurdu. Descartes zihin alanı ile madde alanı arasında karşıtlık olduğunu söyler ve zihnin varlığını bağımsız bir şekilde sürdürmesini buna dayandırır; *Cogito*'da ilk önce, "Ben" için kesin olan yalnızca kendisidir, zira kendimi her şeyden tecrit edebilirim. Burada soyut olanla dışsal ve bireysel olan arasında birlik kuracak bir aracının gerekli olduğunu görüyoruz. Descartes bu sorunu, onlar arasına karşılıklı alışverişlerinin metafizik zeminini oluşturan Tanrı'yı yerleştirerek çözer. Tanrı, ruha kendi özgürlüğüyle başaramayacağı şeyde yardım sağladığı ölçüde, birliği sağlayan dolayımlayıcı bağdır; böylece bedendeki ve ruhtaki değişiklikler birbirine tekabül edebilir.[37] Eğer arzularım ya da bir niyetim varsa, bunların maddi karşılıkları da vardır; Descartes'a göre ruhla beden arasındaki bu birleşmeyi Tanrı sağlar. Descartes Tanrı'dan kavrayışın Gerçeği diye söz eder: Gereği gibi ve tutarlı bir şekilde düşündüğüm sürece, düşünceme gerçek bir şey karşılık gelir ve bu bağlantıyı sağlayan da Tanrı'dır. Dolayısıyla Tanrı bu iki karşıtın mükemmel özdeşliğidir, zira O, idea olarak, kavram ile gerçekliğin birliğidir. Spinoza da bunu işlemiş ve sonraki uğraklarına doğru geliştirmiştir. Descartes'ın vardığı sonuç tamamen doğrudur; sonlu şeylerde bu özdeşlik mükemmel değildir. Ne var ki Descartes'ın kullandığı biçim yetersizdir, zira ilk başta iki şeyin, düşünce ya da ruh ve cisimin olduğunu, sonra bu ikisinin dışındaki üçüncü bir şey olarak Tanrı'nın ortaya çıktığını ima eder –bu durumda ne Tanrı birliğin kavramıdır ne de iki öğenin kendileri kavramdır. Ama Descartes'ın bu iki orijinal öğenin yaratılmış tözler olduğunu söylediğini unutmamamız gerekir. Ne var ki "yaratılmış" ifadesi sıradan kavrayışa aittir, belirli bir düşünce değildir; düşünceye bu dönüşü ilk kez Spinoza gerçekleştirmiştir.

Çeviren: Doğan Şahiner

[37] Descartes, *De Methodo*, V. s. 35, 36 (*Œuvres*, s. 185-189).



Descartes ve yayıncı Jan Marie'nin *Discours de La Méthode*'un basım kontratı üzerindeki imzaları

Gazzali, Descartes Ve Cogito

Gülnihal Küken

Gazzali ünlü 'cogito' nazariyesini Descartes'dan çok daha önceleri kullanmış filozoflardan biridir. Nitekim İbn-i Sina da 'uçan adam' benzetmesiyle *Şifa* adlı eserinin psikoloji bahsinde, gökten aşağı düştüğü farzedilen bir insanın, teker teker uzuvlarını kaybetse de yine de bilincinin farkında olacağını belirtmiştir.

Descartes *'cogito ergo sum'* (Düşünüyorum o halde varım) derken, Gazzali aynı şekilde insanın kendi bilincinin farkında olacağını şöyle belirtir:

"... İnsanın kendi varlığında hiç şüphe yoktur. Onun varlığı görünen ceset değildir... Bir kimse gözünü kapayıp, kalıbını (bedenini), gökleri, yerleri ve gözle görülebilen her şeyi unutsa dahi, kendi varlığını zaruri olarak bilir.. Kendinden haberi olur..."[1]

Böylece Descartes'ın ünlü 'cogito' nazariyesinin kök bakımından çok daha öncelere uzandığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Descartes, matematik kesinliğe ulaşırken Gazzali'nin metodik şüphe yolundan gitmiştir. Descartes'ın pekçok yüzyıl sonra nesnenin bilgisini kritik ederken öncelikle bilginin kaynağını ve sınırlarını aramak gerektiğini belirtmesi gibi Gazzali de benzer bir yol izler.[2]

Sebeplilik konusunda ve sebep ile sonuç arasında zorunluluk olmadığı görüşünde Descartes'ı takiben okazyonalistler ve Hume; aklın bütün meseleleri kavrama gücünde olmadığı, zaman ve mekânın da dışa ait gerçeklikleri bulunmadığı konusunda Kant, sezgi konusunda da Pascal ve Bergson hep Gazzali'yi takip etmişlerdir.

[1] *Kimya-yı Saâdet*, Gazzali, s.18, Çeviren: A. Faruk Meyan, Bedir Yayınevi, İstanbul,
Felsefenin İlkeleri, N. Keklik, s.179, İst. Üniv. Ed. Fak. Yay. İstanbul, 1987

[2] *Der Philosophische und Religiöse Subjektivismus Ghazalis, Ein Beitrag zum Problem der Religion*, J. Obermann, s.25, Wien und Leipzig, 1921.

Descartes'ın olduğu gibi, Gazzali'nin de septisizminin arka planında felsefi düşünce yatmaktadır. O bilgiyi ve bilgide kesinliği ararken felsefeye dayanmıştır. Bilginin eleştirisinin yapılması felsefi bir tavırdır. Montgomery Watt'ın da ifade ettiği üzere; *"Onun septisizmi vakarlı bir tavır alıştır..."*[3] O matematiksel bilimin rasyonel teolojiye karşı olmadığını söylerken aklını çok iyi kullanabilen bir filozoftur.

Descartes ruh ve bedeni öz olarak birbirinden farklı düşünür. Ruhun asıl özelliği düşünce iken, cisim olan bedenin özelliği ise yer kaplamasıdır. Ruh ve beden ayırımı Antikçağ'dan itibaren yapılmakla birlikte, Descartes'in dualizmindeki farklılık; canlı-cansız ayırımından ziyade bilinç ile bilinçdışındaki dünyadır. Bilinçli olan yer kaplamaz, yer kaplayanın da bilinci yoktur. Bu iki cevher insanda birarada bulunurlar. Yer kaplayan beden, uzamlıdır, arazdır.

Gazzali cevher *(töz)*'ün sabit olduğunu fakat arazlarının değişebileceğini balmumu örneği ile gösterir. Böylece balmumunun öz, yani cevher olarak hep aynı kalırken, şeklinin, yani arazlarının değişmesi ile sadece form olarak değişikliğe uğradığını belirtmek ister.

Descartes'ın bu konuda verdiği aynı örnek de mana ve amaç bakımından benzerlik göstermektedir. Bu balmumu örneği Platon'dan itibaren birçok filozoflarda değişik amaçlarla ele alınmıştır. Mesela Platon, insan ruhunu balmumuna benzetirken burada amacı 'hatırlama' meselesini ele almaktır.[4]

İbn Miskeveyh insan ruhunun (nefsinin) aynı anda birbirine zıt formlar alması dolayısıyla bedenden farklı olduğunu belirtmek üzere bu örnekten faydalanır: *"... Mumda şayet ilk suretinin resminden bir şeycik kalmışsa, ikinci bir sureti tam olarak kabul etmez. Aksine her iki suret onda biraraya gelir ve (böylece) mum, tam olarak bu iki suretten hiçbiri olmaz... Fakat nefs (ruh) birbirine muhalif olsa da bütün suretleri kabul edebilir... Demek istiyorum ki, bir ilk suret, tam olarak (ruhta) bâki kalır ve yine tam olarak (ruhta) ikinci bir suret hasıl olabilir ve nihayet (ruh), bu misal üzere bütün suretleri kabul etmeye devam eder..."*[5]

Malebranche da insan zihninde iki şeyin aynı zamanda seçik olarak tanınmasının mümkün olmadığını yine balmumu örneğiyle verir.[6]

Gazzali cismin tarihi konusunda diyor ki : *"...Uzun, geniş ve derin olduğu (-yukarıda–) söylenmişti... Cisim, fi'lî* (en acte) *olarak, en, boy ve derinlik (sahibi) bulunduğundan değil fakat, bunları kabul etmesinden dolayı cisimdir. İspatı şudur ki, şayet bir mum alsak ve buna, bir kaşık uzunluk, iki parmak en ve bir parmak derinlik versek, bu yine de bir cisim (maddî cevher) dir, fakat bu boyutlar derinlik, en, boydan dolayı değil. Çünkü aynı mum, bu sefer yuvarlak yahut da başka bir şekle konulursa bu uzantı (imtidâd) ortadan kalkar ve onların yerine, iki ayrı imtidâd meydana gelir fakat (maddi cevher olarak) cisim oluş sûreti asla (değişmez). Şu halde cisimde bulunan miktarlar (kemmiyetler) cismiyet zâtından (mahiyetinden) hariç arazlardır, (ilintilerdir)..."*[7]

Descartes diyor ki, *"Mesela, kovandan çıkarılan şu balmumu parçasını ele alalım. Henüz içinde bulunan balın tatlılığını kaybetmemiştir; toplandığı çiçeklerin kokusundan, onda bir şey kalmıştır. Rengi, şekli, büyüklüğü görünüyor, katıdır, soğuktur, ona dokunuyorum, vurunca bir ses de veriyor. Kısaca, bir cismi seçtikçe tanıtmaya yarayan bütün şeyler, onda vardır. Fakat işte, konuştuğum şu anda balmumunu ateşe yaklaştırıyorum. Tadı kaçıyor, kokusu gidiyor, rengi değişiyor, şekli kayboluyor, büyüklüğü artıyor, eriyor ve ısınıyor, ona dokunmak güçleşiyor, vu-*

3 *Muslim Intellectual Study of Al-Ghazali*, Montgomery Watt, s. 51-52, Edinburg University Press, 1963

4 *Theitatos*, Platon, s.191, s.108-110, Çeviren: M. Gökberk, Ankara, 1945

5 *Ahlakın Olgunlaştırılması*, İbn Miskeveyh, ; s.13-14, (Çeviren: A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç) Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. no. 528, Ankara, 1983

6 *Hakikatın Araştırılması*, Malebranche, Çeviren: M. Katırcıoğlu, Ankara, 1947-1950.

7 *Makasıd el-Felasife*, Gazzali, s. 84-85, bkz. *Felsefenin İlkeleri*, N. Keklik, s. 180-181.

rulsa da artık bir ses vereceği yoktur. Bu değişmeden sonra aynı balmumu kalıyor mu? Kaldığını kabul etmek lazımdır ve kimse bunu inkâr edemez. Şu halde bu balmumu parçasında, bu kadar seçiklikle bilinebilen ne idi? Şüphesiz ki duyular yoluyla edindiğim şeylerden hiçbiri değildi. Zira tutma, koklama, görme, dokunma ve işitme ile öğrenilen şeylerin hepsi değişmiş bulunuyor ve bununla beraber, aynı balmumu kalıyor. Belki bildiğim, şimdi düşündüğüm şeydi. Yani balmumu, ne bu bal lezzeti, ne çiçeklerin bu hoş kokusu, ne bu aklık ve ne de sesti, fakat yalnız... Başka şekilde kendini gösteren bir cisimdi... Ve balmumuna ait olmayan şeylerin hepsini uzaklaştıralım ve bakalım, geriye ne kalıyor? Şüphesiz ki ancak uzamlı (imtidâdlı), eğilip bükülen ve hareket eden bir şey kalıyor... Bu balmumunun ne olduğunu, muhayyile ile kavrayamıyorum bile. Onu ancak müdrikem kavrıyor..."[8]

Gazzali'nin *Makasıd el-Felasife* adlı eserindeki balmumu örneği ile Descartes'ın yukarıdaki metni arasında mana ve gaye benzerliği apaçık görülmektedir. Gazzali'nin adı geçen eserinin daha 12. asırda Latinceye tercüme edildiği de hatırlanacak olursa, Descartes'ın bu yönlerden Gazzali'den nasıl etkilendiğini anlamak kolaylaşır.

Descartes Gazzali gibi şüphe yöntemine duyu verilerinin yanıltıcılığını belirtmekle başlar. Duyularımız bize her zaman doğru bilgi vermezler.

Gazzali şöyle devam ediyor: *"...Uykuda birtakım şeylerin varlığına inanıyorsun, birtakım halleri tahayyül ediyorsun, onlarda sebat ve istikrar bulunduğunu kabul ediyorsun. O durumda onlar hakkında hiçbir şekke (şüpheye) düşmüyorsun. Sonra uyanıyorsun, görüyorsun ki bütün tahayyül ettiğin, inandığın şeylerin aslı yok. O halde uyanık iken hissin, yahut aklın delâletiyle edindiğim itikadın hak olduğuna nasıl emin olabilirsin? Vakıa o itikat içinde bulunduğun hale nazaran haktır. Lakin mümkündür ki sana diğer bir hal arız ola ki onun uyanıklığına nisbeti senin uyanıklığının uykuya nisbeti gibi olsun. Uyanıklığın o hale izafetle uyku sayılsın. O halde sana arız olduğu zaman aklımla tevehhüm ettiğim herşeyin hayal olduğunu, asılsız bulunduğunu kesin olarak anlarsın..."*[9]

Descartes da diyor ki: *"... Hayatımızın devamlı bir uyku olmadığından, duyular vasıtasıyla öğrendiğiniz bütün şeylerin uyuduğunuz zaman olduğu gibi şimdi de yanlış olmadığından nasıl emin olabilirsiniz?*[10] *...Bütün hayatımca rüya görüp görmediğimden, zihnime ancak duyular yolu ile girdiğini sandığım bütün fikirlerin, tıpkı uyuduğum, gözlerim kapalı, kulaklarım tıkalı olduğu, hülasa duyularımdan hiçbirinin ilişiği olmadığı zaman zihnimde teşekkül eden fikirler gibi zihnimde kendiliğinden şüphe etmeye varacağım. Dolayısıyla da yalnız dünyada siz var mısınız, yer var mı, güneş var mı diye şüphe etmekle kalmayacağım; fakat gözlerim var mı, kulaklarım var mı, bir vücudum var mı, hatta sizinle konuşuyor muyum, siz benimle konuşuyor musunuz diye de şüphe edeceğim... Görüyorsunuz ki, bilgisi ancak duyular yolu ile gelen bütün şeylerden haklı olarak şüphe edebilirsiniz; fakat şüphenizden de şüphe edilebilir misiniz? Şüphe ediyor muyum, etmiyor muyum diye şüphe içinde kalabilir misiniz?..."*[11]

Görüldüğü gibi, her iki filozof da basit akıl yürütmeyi en aşağı dereceye indirmişlerdir.

Rüyaların bir hakikat olduğu, uyanık olduğumuz zamanki hayatımızın rüyadan başka birşey olmadığı ve bu rüyadan ölürken uyandığımız noktasındaki şüphe, Descartes'da da tıpkı Gazzali'de olduğu gibi ifade edilmiştir. Descartes rüyada görülenlerin bir hayal olduğunu belirterek, uyanıklığın da bir hayal olabileceğini farzediyordu. Bu yüzden her şeyin bir hayal ürünü olup olmadığı hakkında şüpheye düşüyordu. Duyuların verdiği izlenimler dahil olmak üzere herşeyden ve her türlü bilgiden şüphe etmek

[8] Descartes, İlk Felsefe üzerine, Metafizik Düşünceler, s.116-117, çev. M. Karasan, Maarif Matbaası, Ankara 1945.
[9] Gazzali, El Munkizu min-ad-Dalâl, s.19, 20, Kahire 1309.
[10] Descartes; Tabiat Işığı İle Hakikati Arama, s.19, 20, Çev. M. Karasan, M. E.B. Yay. Ankara 1946.
[11] Descartes, aynı eser, s.22-23

gerektiğini, apaçık bilgiyi verecek hiçbir vasıtanın olmadığını düşünmeye başladı. Her şeyden şüphe etmeye başladığı, şüpheler içinde çaresiz kaldığı anda ise şüphe ettiğinin ve düşündüğünün farkına vardı; bu ise varolmak anlamına geliyordu. Böylece kendi beninden, kendi varlığından şüphe etmekten kurtularak, varoluşunu apaçık bilgi derecesinde biliyor.

Anlaşılacağı üzere Descartes'ın şüpheciliği rasyonel bir şüpheciliktir, yani onda şüphecilik gerçeğe ulaştırmak için bir metod olarak kullanılmıştır. Descartes'ın şüpheden kurtulma delillerinin Gazzali'ye göre daha açık ve sistemli oluşunun kaynağını Descartes'ın kişisel başarısı yanında, onun düşünce dünyasında yaklaşık 500 senede oluşan büyük bir bilgi birikimi mirasına sahip oluşunda aranmalıdır.

Şüphecilik ilk kez Pyrhon ve Timon'da görülmekle birlikte Gazzali'ye dek rasyonel bir çıkış yolu bulamamıştır. Gazzali içine düştüğü şüphe krizlerinde tamamen yalnızdı. Onun metafizik krizlerine kendi zamanına kadar hiç kimse düşmemişti. Toricelli ve Kopernicus, Gazzali'den 500 sene sonra ilk defa, dünyanın devri düşüncesinin sancılarını çekeceklerdi. Daha sonraları Kant, metafiziğe karşı çalışmalarını sürdürürken bir yandan Leibniz-Wolf rasyonalizmine, diğer yandan da Locke-Hume empirisizmine dayanıyordu. Gazzali'nin savaşı çok daha zordu; bir yandan rasyonalist dogmatik Aristotelesçilik ve diğer yandan kelamcıların spekülatif teolojileri arasında kalmıştı. Her ne kadar 17. yüzyılda Batıda bile benzer sorunlar bulunsa da onlar hiç olmazsa Rönesans'ı yaşamışlardı.

Yeniçağ: Descartes ve Montaigne

Zeynep B. Sayın

I.

Jacques Lacan, parçalanmış modern öznenin dünyaya Descartes'tan kalan bir miras olduğunu yazar. Bunun nedeni ise öznenin, onyedinci yüzyılla birlikte, kendini merkez olarak konumlandırma isteğidir. Dünyasal söylemlerin meşruiyeti artık dünyanın dışında bulunan bir tanrı tarafından değil, düşünen öznenin kendi tarafından sağlanmalı, insan özgürlüğüne kavuşmalıdır. Kuşkusuz haklı bir istektir Descartes'ın isteği; çünkü onyedinci yüzyıl Avrupası din savaşlarının hüküm sürdüğü bir coğrafyadır ve Descartes, insanların dinler ve kültürler üstü ortak paydasını bulmak ister. Amaç, –en azından tarihsel açıdan bakınca– Avrupa'nın protestanlara ve katoliklere bölünmüş kanlı çoğulluğuna son verecek olan barışçıl bir ortak özelliktir. Bu nedenle Tanrı ve özne, erken onyedinci yüzyılın Descartes felsefesinde yer değiştirir; bu ise aslında, bilen bir özne olarak insanın, kendini bilgi nesnesi olan dünyaya karşı konumlandırması demektir. Başka bir deyişle, söylemsel doğruların ölçütü olan Tanrı, Descartes'le birlikte kendini iktidarını düşünen özneye devreder ve bu yeni özne-nesne ilişkisi, modern çağlara damgasını vurur.

Ancak kiliseye karşı kuşkusuz çekingen davranır Descartes; Galilei davası onu ürkütmüştür. Dinler üstü bir ortaklık konumlandırma isteğiyle, kiliseyi öfkelendirmek istemez. Bu yüzden, *İlkeler*'inde tedbirli bir parantez açar : İncil metni, dünyanın gerçek yaradılış metnidir ve Descartes'ın yaptığı, dünya mekanik bir biçimde yaratılmış olsaydı, onun nasıl *yaratılmış olabileceğini* tartışmaktır.

Yeniçağ'ın öncüsü olan özneyi konumlandırmasına karşın, böylelikle kendini garantiye alır ; kesinlik isteğinde kendi kesinliğini göreceleştirme tehlikesine karşın, kiliseye meydan okumaz. Emrivaki bir yaptırımla zorlamak istemez kiliseyi; kilise, onun ve bilimin ölçütleri doğrultusunda eninde sonunda gerçek kesinliğe ulaşacaktır. Kesinlik ise, yalnızca özneye özgüdür. Bilindiği üzere, aradığı sağlam noktayı, o güvenilir kesinliği bulmak için kuşkudan hareket eder Descartes; kuşku duyulamayacak tek merci olaraksa, düşünen özneyi konumlandırır.

Dünya tarihinde tartışmasız bir devrimdir bu: Çünkü Kopernikus'la birlikte değişen dengelerle ve açılan sonsuzlukla birlikte insanın evrende öksüzleşmesini engeller ve insanın kendini, evrenin merkezi olarak belirler. Öte yandan yine insan, düşünen özne olarak kendini konumlandırdığı anda Lacan'ın söz ettiği *parçalanmışlığa* kapı aralar: Çünkü ikili bir soyutlama sürecinin ürünü olan Descartes'ın özne merkezli tavrı, bir yandan dünyadaki çoğulluğun ortak paydasını bulma ve hakikatın tüm insanlar için eşdeğer olduğunu kanıtlama amacıyla özneyi, düşünce ve akıl olarak saptar. Bu soyutlama kaçınılmaz olarak bütün insanların aynı ve ortak bir özelliğe indirgenmesini içerir. Öte yandan akıl olarak özne, dünyayı bir düşünce nesnesi olarak algılar. Demek ki düşünce ve bilgi nesnesi olarak dünya, insan aklında eşitlenmekte, onun çoğulluğu tek bir nesne olma özelliğine indirgenmektedir. Başka bir deyişle, kendi dışında her şeyi kendi nesnesine dönüştüren özne, bir yandan kendi benliğini bile kedi nesnesine dönüştürürken öte yandan kendinin öznesi olma özelliğini taşımaktadır. Amacı onyedinci yüzyılın tarihsel bağlamında ne denli "barışçıl" olursa olsun tartışılmaz bir parçalanmışlığa yol açmaktadır. Descartes'çı özne; nitekim Descartes'ı Gulag takımadaları ya da Bergen-Belsen'den sorumlu tutmak istemeksizin, kendi içinde kaçınılmaz felaketleri barındırmaktadır. Çünkü Descartes'ın öncülüğünü yaptığı öznemerkezcilik ile yalnızca insanın kendi duyguları ve bedeni değil, aynı zamanda bütün tarihsel ve kültürel farklılıklar saltık öznenin nesnesi olarak konumlandırılmak zorundadır. Saltık öznenin felsefi bir ölçüt olarak belirlenmesi ise, onun evrensel bir ilke olarak geçerli kılınmasını gerektirir. Nitekim artık özel değil, genel durumlar ilgilendirmektedir Descartes'ı: Genel, evrensel ve akılcı bir ilkedir özne ilkesi ve bütün insanlarda birdir. Ortak ve evrensel bir ölçüt olarak belirlenen özne düşüncesi, doğrunun ve ahlağın ölçütlerinin evrenselleşmesini beraberinde getirir. Oysa daha elli yıl önce, Descartes'tan önceki ahlağı belirleyen görüşe göre, koşullardan bağımsız bir ahlak olası değildir. Örneğin Aristoteles, ünlü *Ahlak Felsefesi*'nde ahlaksal yargıların farklı koşullara göre değişiklik gösterdiğini yazmıştır. Oysa şimdi, evrensel özneyle birlikte onun evrensel doğruluk ölçütlerinin saptanması zorunludur. Çünkü onyedinci yüzyıl Avrupası'nın içinde bulunduğu tarihsel ortamda katolisizm ve protestanizm gibi farklı doğrular kendi haklılıklarını iddia etmekte; Avrupa'yı bir kan gölüne çevirmektedir. Dahası, yeni ve kendine yabancı bir çoğullukla baş edebilmekten uzaktır onyedinci yüzyıl: Amerika'nın keşfinin üstünden topu topu yüzelli yıl geçmiş ve sömürgeleştirilen kıtalardaki insanların ve kültürlerin farklılıkları Avrupalıları tedirgin etmiştir. Farklı kültürlere özgü farklı ölçütlerin geçerli olabileceği, olanaksız bir düşüncedir onyedinci yüzyıl düşünürleri için: Aklın ve ahlağın Tanrı gibi tartışılmaz bir biçimde kesinleşmesi gerekir. Nitekim düşünen öznenin yapması gereken, nesneleştirdiği dünyayı aklın ve ahlağın –eşdeğer– ölçütlerine göre eğitmektir. Kuşkusuz kendi içinde büyük bir çelişki barındırır bu görüş: Çünkü aklın ve ahlağın ölçütleri ya bütün insanlarda ortaktır ya da değildir. Eğer bütün insanlarda ortaksa, o zaman insanları o ölçütler doğrultusunda eğitmek gerekmez; yok eğer değillerse, o zaman aklın ve ahlağın ölçütlerinin evrensel geçerliliği olamaz.

Ancak Descartes öncülüğünde *philosophe*'lar çözümü, aklı duygulara ve bedenselliğe karşı konumlandırmakta bulurlar. Nitekim *Ruhun Tutkuları*'nda Descartes, duyguları, bedensel nedenselliğin sonuçları olarak tanımlar.Merak ve sevgi, nefret ve arzu, sevinç ve üzüntü gibi duygular, bedensel etkiler sonucu meydana gelirler. Örneğin, 6 haziran 1647 günü Chanut'ya yazdığı bir mektupta, çocukken âşık olduğu şaşı bir kızdan söz eder. Descartes için bu kıza âşık olma nedeni açıktır: "Sinirler yoluyla duyularımızı uyaran nesneler, beynimizdeki bazı kısımları hareket ettirir ve oralarda bazı kıvrımlara yol açarlar... Onun şaşı gözlerine baktığımda beynimde görme tarafından oluşturulan tab, bende aşk edilgisini uyandıran eşzamanlı tabla bağlantı kazandı, öyle ki uzun bir süre sonra bile şaşı insanlar gördüğümde sırf bu özürleri sebebiyle onları sevme özel eğilimini hissettim."[1]

Bu yüzden bedenin nedenselliğine karşı aklı savunan *philosophe*'lara düşen görev, insanları tutkularına karşı akıllarını kullanmak üzere eğitmektir. Bu nedenle bütün insanlarda ortak ve evrensel, ancak eğitilmesi gereken bir şey olarak tasarlanır akıl; ve yalnızca kendi aklını kullanma yürekliliğini gösteren kişi, kendini bir özne olarak konumlandırabilir. Bu ise kişinin, tutkuların tuzağına düşmemesine bağlıdır. Nitekim yeni kıtalarda "keşfedilen" yerliler ve Avrupa'nın göbeğinde yaşayan alt sınıflar ve kadınlar, tutkularına hakim olmayı bilmeyen; dolayısıyla akıllarını kullanmaları için eğitilmeleri gereken kişilerdir.

Aklın evrenselliği sorununu çözmüş olur Descartes böylelikle: Duygularının kölesi olan insanlara ve kültürlere, aklın sesiyle çözüm getirilmesi gerekir. Bauman'ın ısrarla vurguladığı gibi, kuşkusuz kültür kavramının Avrupa'da Descartes'la eşzamanlı ortaya çıkmış olması, rastlantısal değildir. Tarımdan topluma uyarlanan bu kavram, farklılıkları dile getirmeyi amaçlarken, evrensel aklın ölçütlerine uygun olmayan toplumların kültive edilmesini içermektedir. Yine aynı nedenle erken onyedinci yüzyılda cinsellikle ahlağın yanyana getirilmesi şaşırtıcı değildir; cinsel ahlak, toplumsal düzeni tehdit eden farklılıkları (yerlileri, yoksul kesimleri, kadınları, eşcinselleri ve delileri) kontrol altına almak ve akılcı bir biçimde yeniden düzenlemek amacıyla Avrupa sahnesinde boy gösterir. Descartes, kendini büyük bir açıklıkla dile getirir: "Eğer onları (tutkuları, Z.S.) eğitmek ve yönlendirmekte yeterli hüner gösterirlerse, en zayıf ruha sahip olanlar bile kendi tutkuları üzerinde mutlak bir hakimiyet elde edebilirler"[2]

Böylelikle aklın meşruluğu, vahşi kültürlerin yadsınması üzerine kurulur. Tanrı ile yer değiştiren akılcı özne, kendi tarihinin geleneğini bile *"önceki çağların cehaleti ve barbarlığı"* (Fontanelle) olarak kurgular. İster istemez, dünya tarihinde açılan yeni sayfanın öncüsü olur Descartes: Bundan böyle akılcı öznenin nesnesi olan dünya, söz konusu aklın ölçütlerine göre değerlendirilecek, sınıflandırılacak, dönüştürülecektir. Bu ise, insanın kendi doğası olarak düşünülen şey dahil olmak üzere, doğa üzerinde kurulan egemenlik demektir. İnsanı merkez konumuna taşıyan şey akıl olduğuna göre, duygular ve tutkularla birlikte insanın kendi doğasını da aşarak, akıl yetisinin evrenselliğini kutsaması gerekir. Lacan'ın sözünü ettiği parçalanmışlık işte budur: Özne, bir yandan kendini merkez olarak konumlandırırken öte yandan yine kendini kendinin nesnesi haline düşürmekte, kendi evrenselliğini kutsarken kendi aklını *"az sayıda insana dağıtılmış bir ayrıcalık"* (Bauman) haline dönüştürmektedir.

[1] *Descartes Sözlüğü* içinde, *Cottingham, John,* İstanbul, 1996, S. 92.
[2] *Descartes Sözlüğü*, a.g.e., s. 92 (*Ruhun Tutkuları*, madde 50)

II

Erken Aydınlanmacılık'la birlikte ortaya çıkan *kültür* kavramı da bu bağlam dışında ele alınamaz. Çünkü kültive edilmesi gereken bir doğa olmaksızın kültür, tek başına bir şey ifade etmemektedir. Nitekim Bacon'un bile toplu eserleri için tasarladığı isim, kişinin kendini ve diğerlerini çabalayarak yetiştirmesiyle ilgilidir: *Doğa üzerinde insan egemenliğinde büyük yenilik. (Magna instauratio imperii humani in naturem)* Bu bağlamda kültür gibi uygarlık ve eğitim kavramları önem kazanmakta; kendini merkez alan Avrupa insanı, dünyanın duygu ve tutku yüklü geri kalanını yetiştirmekle kendini sorumlu tutmaktadır. Yasa koyucu olarak (Bauman) kendi aklına duyduğu inanç o kadar güçlüdür ki Avrupalı'nın, Bacon bile sömürgeleştirilen ülkelerin meşruiyetinden bir an için olsun kuşku duymaz. Tersine, *Bahçeler üstüne* yazdığı gibi yazar *Sömürgeler üstüne;* sömürge kurarken nelere dikkat etmek gerektiğini uzun uzadıya anlattıktan sonra, sömürgeleştirilen ülke halklarını *"kendi yaşayış koşullarından daha iyisini görsünler, dönünce de övsünler diye, sık sık sömürgeyi kuran ülkeye "*[3] gönderme önerisinde bulunur. Amaç, *"insanın kendisini her yerde ve herkes için geçerli olan bir modele bağımlı kılmak"*tır.[4]

Ancak Avrupa tarihinde bu her zaman böyle olmamış, onyedinci yüzyıla çeyrek kala Montaigne, evrenselliğin ölçütlerini sorgulamıştır: *"Bizim alışkanlıklarımıza ters düşen her şeyi barbar olarak adlandırırız"* diye yazar ünlü denemelerinde Montaigne; *"Gerçekten de, yaşadığımız yerin yaygın düşünce ve geleneklerinden başka doğruluk ve gerçeklik ölçütü bilmeyiz gibi."*[5] Nitekim *Raimond Sebond'un Savunusu*'nda geleneksel anlamda kuşkuculuktan yana bir tavır takınır: Yargılarda bulunan insanın kendisi, yargıladığı dünya gibi sürekli değişmekte olduğundan, her ikisi hakkında da *kesin* bir şey söylemek olanaksızdır. Bu nedenle *Yargıların Belirsizliği Üstüne*'nin, Montaigne'nin deneme başlıklarından biri olması, kuşkusuz rastlantısal değildir. Descartes'ın peşinde koştuğu evrensel kesinlik Montaigne için olanaksız görünmekte; çünkü Montaigne, koşullardan bağımsız bir kesinlik düşüncesine sıcak bakamamakta, tersine insanları ve kültürleri kendi farklılıkları içinde ele almaktadır: *"Başkalarının benim gibi olması gerektiği yanılgısına kapılmıyorum... binbir farklı yaşam biçimi olduğu düşüncesi, bana makul gözüküyor."*[6] Bu nedenle mutlak kesinliğin öznede olduğunu hiçbir zaman düşünmez Montaigne; özne, onu oluşturan koşullardan soyutlanarak ele alınabilecek bir merci değildir. Yine bu yüzden düşünce nesnesi olan konular hakkında vardığı yargılara kuşkuyla bakar: Söz konusu yargılar, öznenin tarihsel, kültürel, coğrafi, bedensel ve cinsel bağlamı dışında varolmazlar. Aklını duygularından ve tutkularından bağımsız ele almaz Montaigne, ele alamaz; çekinmeden kendi cinsel deneyimleri hakkında yazar bu nedenle, çünkü sağlığın ve yaşlılığın, yorgunluğun ve keyifsizliğin kendi düşünsel etkinliklerine gösterdiği etkinin farkındadır.

Ruhun Tutkuları'nda duygularımızı yenmediğimiz sürece, onlar için sorumluluk taşıyamayacağımızı dile getirir Descartes; çünkü duygularımız, doğal nedenselliklerin sonucudurlar. Oysa duygularını kendinden bağımsız düşünmeyen ve onları aklına karşıt konumlandırmayan Montaigne, savaş açmaz duygularına; onu ilgilendiren, duyguların nedeni değildir, nasıl olduğudur; çünkü ısrarla vurguladığı gibi, insana ait hiçbir şey, ona yabancı değildir.

Bu nedenle kendini hiçbir zaman yasa koyucu olarak tasarlamaz Montaigne; onun hümanist geleneği, kendi tarihsel koşullarının olumsallığından ortaya çıkan yargıları

[3] *Denemeler*, Francis Bacon, İstanbul, 1982, S. 129.
[4] *Bauman, Zygmunt, Yasa Koyucular ile Yorumcular* içinde, Robert Muchembled, İstanbul, 1996, S. 75
[5] *Bütün Denemeler*, Montaigne, İstanbul, 1983, S.114
[6] Essais, Montaigne, Stuttgart, 1993, S. 115.

dünyaya dayatma isteğinden uzaktır; evrensel bir insan ve ahlak modeli, "ondan farklı olduğu için insanları seven" Montaigne için anlaşılır gibi değildir. Kuşkusuz Descartes gibi insanı merkez alır Montaigne; ancak onun merkez aldığı insan, Tanrı ile yer değiştirmek istemez. Bunun nedeni ise, kendi kişisel deneyimleri ile Tanrı'ya duyduğu inanç arasında çektiği çizgidir: Montaigne'nin kişisel deneyimleri üzerine yazdığı yazınsal ve felsefi düşüncelerin, onun Tanrı'ya duyduğu inançla hiçbir ilgisi yoktur. Oysa teolojik ilgisi büyüktür Descartes'ın; Tanrı yerine onun kesinliğine sahip bir merci koyma isteği, yalnızca onun teolojik ilgisinden kaynaklanır. Bu dünya ile Tanrı arasında bir bağlantı yoktur Montaigne'e göre, tanrısal bir kesinlik peşinde koşan felsefe, büyük bir yanılgı içindedir: *"Kanımca tanrısal ve dünyasal, akılcı ve akıldışı, sertlik ve yumuşaklık, uygunluk ve uygunsuzluk arasında dehşet verici bir bağlantı olduğu vaazlarını vererek metafizik takıntılarına takılan felsefe, çocukça davranmakta."*[7]

Bu yüzden Montaigne durumların farklılıklarına eğilirken Descartes, onların ortak (ya da öyle düşündüğü) özelliğini bulup çıkarmakta, biri kendi adına konuşurken öteki dünyayı dönüştürmeyi amaçlamaktadır. Nitekim Tanrı'ya duyduğu inanca karşın tanrısal bir kesinlik oluşturmak amacını gütmeyen Montaigne, kiliseden çekinmeden istediklerini yazarken, Descartes, yazdıklarının dinsel ortodoksiyle çelişmemesi konusunda her zaman tedbirlidir.

Yine aynı nedenle dünyayı kültive etmek gibi bir amacı yoktur Montaigne'nin; tersine, dünyanın çoğulluğu, dünyanın halidir ve insanı zenginleştiren bir şeydir. Ancak Montaigne 1592'de ölmüş, Descartes 1596'da doğmuş; birinden ötekine Avrupa'da dengeler değişmiştir.

Onaltıncı yüzyıl hümanizması, otuz yıl boyunca Avrupa'nın altını üstüne getirecek olan din savaşlarına hazırlıksız yakalanmıştır. Bu bağlamda Montaigne hümanizminin koşula göre değişen ahlak ve insan kavramı, yerini dinler ve kültürler üstü soyut bir alışkanlığa bırakma sorunuyla karşı karşıya kalmış ve Avrupa'nın içinde olduğu belirsizlik ortamında Descartes, aklı, kesin bir bilgi olarak konumlandırmaya çalışmıştır. Descartes'ın aklı, Tanrı'ya rakip ve saltık bir kavramdır. Amacı, artık yerel ve kültürel özellikleri aşma yeteneğine sahip genel ve kesin bir bilgiye ulaşmaktır. Önemli olan, artık Montaigne'nin savunduğu gibi dünyanın kültürel çoğulluğu değil, bu çoğulluğu aşarak genelleştirme özelliğine sahip soyutlamalardır. Bu yüzden zamana ilişkin güncel sorunlar (bedensel zaaflar, dinsel savaşlar, salgın hastalıklar) felsefenin uzamından ellerini eteklerini çekerler Descartes'ta. Önemli olan, zamana bağlı değişiklikler göstermeyen özselliktir; zamansallığın rastlantısallığı, felsefenin dışında tutulur.Nitekim tıp alanında yaptığı araştırmalarda bile Descartes'ın teker teker vakalarla değil, vakanın kendisiyle ilgilenmesi, değişen dengeler için ayırt edici bir göstergedir. Nitekim daha elli yıl önce Montaigne'nin insana özgü olduğu için tuhafsamadığı cinsel tutkular, duyular ve duygulanımlar doğanın nedenselliğine mal edilmiş ve insanın aklı yanıltan bu özelliklerinden arınması, çağın gerekirliklerinin ilki olarak tanımlanmıştır. Descartes'e göre amaç, insanlara evrensel aklını kullanmayı öğreterek onu doğal atalarının vahşetine götüren özelliklerinden kurtarmaktır. Uygarlık, kültive edilmiş kültürlerin ortak bilgisidir ve insanlar, evrensel bir uygarlık düşüncesine ulaşmak için eğitilmelidirler.

Bu yüzden Lacan'ın *parçalanmış özne*sinin ve Lyotard'ın *Auschwitz*'inin başlıca sorumlusu olarak görülür Descartes: Ancak kanımca, ciddi bir hatadan, Descartes'ı tarihsel olumsallığı dışında ele almaktan kaçınmak gerekir. Çünkü sonuçta, Montaigne'den farklı olarak dinsel çatışmalar içinde kıvranan bir Avrupa içine doğmuştur Descartes.

[7] *Montaigne,* Stephen Toulmin, Kosmopolis içinde, Frankfurt/M., 1991, S. 72.

Unutulmaması gerekir ki, Montaigne'nin çözmesi gereken bir sorun yoktur. Oysa Descartes'ın isteği, içinde yaşadığı dünyayı sancılarından kurtararak onu dinler ve kültürler üstü bir asgari müşterekte birleştirmektir. Ancak, bu asgari müştereğin kaçınılmaz olarak farklılıkların bastırılması demek olduğunu gözden kaçırır haliyle; çünkü keşfettiği öznenin ve aklın, sonraları Jaspers'in diyeceği gibi Papua-Yeni Gine'de ve Avrupa'da ortak olduğuna dair hiç mi hiç kuşkusu yoktur. Dolayısıyla Avrupa gibi Papua-Yeni Gine'nin de aynı ölçütlere göre değerlendirilmesi, aynı ölçütlere göre eğitilmesi gerekir. Dolayısıyla hümanizmin ve Montaigne'nin çoğulculuğunun, üç yüzyıl gibi bir süre için Descartes'ın eğitici tekilciliğiyle yer değiştirmesi, son kertede toplumbilim ve antropoloji ayrımına değin uzanmıştır. Çünkü Aydınlanmacılığın bir ürünü olan toplumbilim, insanların kurduğu toplumların işleyişini nesne edinirken yine aynı çağın türevlerinden olan antropoloji, *Oxford English Dictionary*'ye göre "bir hayvan olarak insanın araştırılmasını" amaç edinmiştir. Bu ise aslında, aklını kullanmayı bilen insanların kurduğu toplumlarla aklını kullanmayı bilmeyen yarı-insanların kurduğu topluluklar arasındaki ayrımdır. Hayvan olarak insan, antropolojinin nesnesi olan ilkel insandır: Uygarlığın gelişiminden nasibini alamayan, zamanın başlangıcında kalakalan yerlidir, maden işçisidir, doğal içgüdülerine göre hareket eden kadındır. Çünkü Descartes aklı, Lacan'ın sözünü ettiği parçalanmışlığıyla, kendini dünyanın geri kalanına karşı konumlandırmış, ne yazık ki son kertede dünyanın geri kalanını insandan bile saymamıştır.

Ancak bu yazıda vurgulamayı amaçladığım üzere, Yeniçağ'ın *iki yüzlü* bir başlangıcı vardır: Descartes'ın kesinlik peşinde koşan evrensel akılcılığı ve Montaigne'nin öte dünya ile bu dünyayı ayıran ve bu dünyanın çoğulluğuna adil davranmayı amaçlayan hümanizması. Biri dünyayı kendine göre düzenlemeyi amaçlarken öteki farklılıkların tanınmasına kapı aralıyor. Bu yüzden bizim bugünümüzü belirleyen modernizmden söz ederken yalnızca Descartes'ı ve onun akılcılığını değil, aynı zamanda Montaigne'i ve onun insancılığını ve çoğulculuğunu referans almak ve *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ni gözden kaçırmamak gerektiğini düşünüyorum.

Descartes'ın Sevgi Kuramı

Stephen Voss

Özet

Descartes 1645'te Prenses Elizabeth'e insan edimleri için gerekli dört gerçekten söz eder. Bunların ilk üçü Tanrı, ruh ve fiziksel evrendir ama dördüncüsü yepyeni birşeydir. Descartes şimdi de her birimizin bu evrenin, dünyanın, ülkenin, toplumun ve ailenin bir parçası olduğumuzu söylüyor. İşte zenginleştirilmiş olan bu varlıkbilimde yeni bir sevgi öğretisi için gereken kavramsal kaynakları içerir, çünkü seven kişi kendini öteki parçasını sevilen kişinin oluşturduğu bir bütün gibi düşler. Ama böyle bir düş gücü gene de basit bir düşlem olmaktan öte, yurttaşın prensi uğruna ölmek istemesini, klasik Fransız soyluluk ülküsünü ya da Descartes'ın cömertlik ülküsünü açıklayabilecek kadar sarsılmaz varlıkbilimsel bir inançtır. Böylelikle, değer yargıları ile öz sevi arasında nedensel bağlar kurulmuş olur ve başka bir durumda yalnızca kendimiz için yararlı olana değer vermekten bu inanç sayesinde vazgeçeriz. Bu noktada Descartes ahlak yaşamımızın bir varlıkbilime dayandığını, bu varlıkbilimin de bir değer teorisine dayandırılabileceğini gösterir.

1. Descartes'çı ruhta sevgi nasıl bir rol oynar?

Sorun basit. Descartes neden sevgiyi sevinç, istek, vb. gibi ilkel bir tutku olarak sınıflandırıyor? Sevgiyi neden Spinoza gibi bir tür sevinç ya da Eflatun gibi bir tür istek olarak sınıflandırmıyor? Descartes'çı Ruhta sevginin de bağımsız rolü ne olabilir?

Descartes'ın ilk başta verdiği tutku sıralaması soruyu daha da kesinleştirir. Ona göre x'e duyulan sevgi x'in benim için uygun olduğu ya da iyi olduğu düşüncesinden

kaynaklanıyor (56)[1]. Çoğunlukla x'e sahip olup olmadığımı düşünür, sahip olduğum kanısındaysam sevinir, sahip olmadığım kanısındaysam bir arzuya kapılırım (57, 61). Sevinç ve arzuya dek olarak sevgi başka ne yapabilir ki?

2. Sorunun yanıtı

Yazımda, bu soruya getirilmiş iki yanlı bir yanıtı savunacağım. Descartes'a göre sevgi biri varlıkbilimsel biri de ahlâki olan, birbirine bağlı iki işleve hizmet eder. Sevgi kişiyi daha geniş bir bütünün bir parçası olduğunu düşünmeye yönelterek (bu bütünün öteki parçasını da sevginin nesnesi oluşturur) bildiğimiz metafiziğinin varlıkbilimsel soğukluğunu ödünlemeye yardımcı olur. Değer yargılarından bencil olmayan güdülerin doğmasına yol açmakla ahlaki bir boşluğu da doldurur. Sevgi, ahlâki görevini, üstlendiği varlıkbilimsel görev sayesinde yerine getirir. İlk başta, kişiyi, sevdiği kişinin daha geniş bir bütünün parçası olduğuna inandırmaya yönlendirerek, kişinin ilkel öz-sevisini değişikliğe uğratır. Descartes'çı sevgi, bizim yalnızca bir parçasını oluşturduğumuz bir bütüne, dolayısıyla bu bütünün öteki parçasına da ayrılmazcasına duyulan ilgiyi öz sevinin yerine koymayı amaçlayan ruhbilimsel bir düzendir. Sevginin üstlendiği varlıkbilimsel görev de ahlâki ödevi tarafından tanımlanmıştır: bu bütünler ve parçaları konusunda kuramsal açıdan önemli olan şey, sahip oldukları karşılaştırmalı değerlerdir.

Her felsefeci Descartes'ın felsefesinde kimi zayıf yanların olduğunu kavrar. Bu zayıf yanları açık seçik biçimde görmek çok önemlidir. Bunların tam olarak farkına varamazsak, bizim kendi felsefemize de bulaşmalarını önleyemeyiz. Descartes sevgiyi açıklarken, bu zayıf noktaları kendisi de saptamak istediği için, bunlardan bazılarıyla ilgili kuşkularını açığa vurur. Sevgi konusunda, kendi felsefesine bağlı kalarak geliştirdiği kuram, felsefesinin geri kalan bölümüyle bağıntılıdır. Sözünü ettiğimiz sevgi kuramı, Descartes'ın felsefesinin yaratıcı olanaklarını nasıl anladığını, başka deyişle felsefenin yeni içgörüler sayesinde bir yandan nasıl daha da sağlamlaşabildiğini, bir yandan da nasıl özgün biçimine tümüyle bağlı kaldığını tanıtlar.

3. Descartes'ın kaygıları

Descartes'ın yeni dünyasının benliğinin bedenden, öteki benliklerden, doğal dünyadan yalıtık olduğu herkesçe bilinen şeylerdir. Benliğin yalıtılmışlığını Descartes'ın kendisi de resmi felsefesinin zayıf noktalarından biri olarak kabul eder. Oluşturduğu sevgi kuramı da bunun sonucudur. Descartes'çı sevgiyi anlamak istiyorsak, Descartes'ın bu kuramda nasıl bir zayıflık gördüğünü anlamak zorundayız.

Descartes, kendi felsefesinin güdülerini açıklamakta yetersiz kaldığını, özellikle de benliğin nasıl olup da bencil olmayan değer yargılarınca harekete geçirildiğini açıklayabilecek bir varlıkbilim oluşturamadığını açıkça kabul etmiştir. *Yöntem Üstüne Konuşma*'da kılgısal bilgeliği küçümseyip (bu türden bilgelikten bağımsız iş görebilen) kuramsal anlama yetisini yüceltmiş olmayı yeniden değerlendirir. Daha ilerde, doyurucu bir varlık bilimine uygun bir değer kuramını varsayabileceğini de (kuşkusuz bu, Descartes'çı gelenekten çok eskicağ ve Rönesans dönemi felsefesinin bir niteliğidir) yeniden ele alıp düşündüğünü göreceğiz.

Her Descartes'çı ruh, doğası gereği, kendisi için iyi olanı amaçlar; başka deyişle, her Descartes'çı ruh kendi refahına yönelik ilkel bir öz-sevi ya da kaygıyla donatılmıştır, ve bu yaşamda her ruha kendi bedeninin korunması kaygısı yardımcı olur. Öz-sevi, ruhun her türden yetkinleşme peşinde koşmasını buyurur (3:265). Kendi evreninde başka hiç

1 Yazı içinde verdiğimiz sıradan sayılar *Ruhun Tutkuları* içinde yer alan madde başlıklarına gönderme yapmaktadır. (3:306) biçiminde verilen sayılar ise sırasıyla CSM içindeki cilt ve sayfa sayısını göstermektedir; örneğin, John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch, çevirenler, *The Philosophical Writings of Descartes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985-1991), 3 cilt. *Ruhun Tutkuları* hem CSM 1 içinde hem de benim tarafımdan yayıma hazırlanmış baskı içinde yer almaktadır (Indianapolis: Hackett, 1991). Benim tarafımdan verilmiş olan harfler CSM 3 içinde yer almaktadır.

bir varlığa, ne Tanrı'ya ya da başka bir ruha, ne de başka bir bedene, hatta kendi bedenine bile böyle bir ilgi duymaz. Hem varlıkbilimsel hem de güdüsel açıdan, her insan (ya da kendisinden geri kalan şey, ruhu) John Donne ne düşünürse düşünsün, bir adadır.

Peki, ama öyleyse nasıl olur da ruh başka varlıkların refahıyla ilgilenebilir, başka varlıklar konusunda kaygı duyabilir, bencil olmayan değer yargıları besleyebilir. Daha ilerde ortaya çıkacağı üzere, Descartes'ın bu soruya getireceği yanıt, bencil olmayan güdülenmenin ancak yeni, geliştirilip düzeltilmiş bir varlıkbilim tarafından açıklanabileceği olacaktır.[2]

4. Descartes'ın mereolojik devrimi*

Descartes'ın *Felsefenin İlkeleri*'nin 1. Bölümü'nde en açık biçimde ana çizgilerini verdiği varlıkbilimi uyarınca evrenindeki tözler tek bir Tanrı'yı, (benim de dahil olduğum) birçok sonlu ruhu ve de çeşitli bedeni içeren yaygın bir tözden oluşur (*Felsefenin İlkeleri*, 2:23). Bu varlıkbilimin karma kendilikler olduğu görüşüyle tutarlı olduğuna hiç kuşku yoktur. Ama Descartes, resmi varlıkbilimini ciddi biçimde ele almış olmasına rağmen, evrenindeki varlıklar arasında kurulu parça-bütün ilişkilerine metafizik açıdan pek fazla dikkat etmez. O, daha geniş bir bütünün parçası olduğum görüşünü, yalnızca bir kere resmi biçimde ileri sürer; bunu, ben ve bedenimin bir insan varlığı oluşturduğumuzu savunduğunda yapar. Ama, başka bir yerde öne sürdüğüm gibi, bu kez de başarısız olur ve bir türlü karma insan varlıklarına, bunların birer parçası olan Ruhlar ve bedenlerle yanyana bir yer bulamaz.[3] Descartes, tözleri doğa içinde bireyselleştirmeye hiç önem vermez. Tek bir yaygın töz mü olduğunu yoksa bunun kendileri de birer töz olan parçalardan mı oluştuğu konusunda okurlarına bilgi vermekle pek uğraşmaz.

Descartes, *Felsefenin İlkeleri*'nde resmi varlıkbilimini tamamlayıp, ahlak konularına ciddi biçimde eğilmeye başladıktan sonra, 15 Eylül 1645 tarihinde Prenses Elizabeth'e yazdığı bir mektupta, ahlak felsefesinin dört temel direğinden biri olarak çarpıcı bir mereolojik öğretiyi tanıtır. İşte, bu temele dayanıp bir sevgi kuramı oluşturması için bir yılı aşan bir zaman geçmesi gerekir: oysa 1 Şubat 1647 tarihinde Chanut'ye yazdığı bir mektupta söz konusu kuramı oluşturur; öte yandan adı geçen sevgi kuramının, ancak 1649 yılı ortalarında tamamlayabildiği *Ruhun Tutkuları* başlıklı yapıtta yer almasından önce yeni baştan elden geçip işlenmesi de gerekmişti.[4] 1645 yılında sevginin doğası konusunda henüz tek bir söz bile söylememiş olmasına rağmen, aşağıda alıntılayacağımız çarpıcı sözlerin, daha sonraki dört yıl içinde yaratacağı kuramın özsel bir parçası olduğu açıktır; aynı derecede açık olan başka bir nokta da, daha sonraki yıllarda oluşturduğu bu kuramın, 1645 yılında ek bir varlıkbilim ile ek bir ahlak kuramı gereğini duyduğu özgül yolları gösterdiğidir.[5] Bundan tam sekiz yıl önce, geçici ahlak öğretisinde şunları yazmıştı: "bir şeyi iyi yapmak, iyi yargılamak için yeterlidir" (1:124-125); bu söylediklerine şimdi de şunları ekler:

> *Her zaman iyi yargılamaya yatkın olmak için, görünüşe göre bana yalnızca iki şey gerekli. Bunlardan biri gerçeğin bilinmesi; ötekiyse, bu bilgiyi anımsayıp razı olmak... Ama...*

2 "Descartes: The End of Anthropology", *Reason, Will, and Sensation*, ed. John Cottingham (Oxford University Press, 1994); "Le Grand Arnauld," *Descartes - objecter et repondre*, ed. Jean-Marie Beyssade and Jean-Luc Marion (Paris: PUF, 1994); "A Spectator at the Theater of the World," *New Essays on the Rationalists*, ed. Rocco J. Gennaro and Charles Huenemann (Oxford: OUP, yayıma hazırlanıyor).

* mereoloji: Bütünlerin ve parçaların felsefi açıdan ele alınıp incelenmesi, metafiziğin bir dalı

3 Chanut'ye yazdığı mektupta sevgiyi ele alış biçimiyle, tutkuları konu alan incelemesindeki biçim arasındaki son derece belirgin karşıtlık, Descartes'ın 1649 yılı gibi ileri bir tarihte bile bu konuda önemli ölçüde çalıştığına inanmaya yöneltti beni.

4 CSM 3: 269-270 ise tıpkı 3: 265-267 gibi, gene aynı açıdan hazırlık niteliği taşımaktadır; 3:322-323 ise bu kurama ilişkin daha başka öğelere de yer vermektedir.

5 Bence, Descartes bizi, 52. savı uyarınca her tür tutkunun bir bakıma, bir nesnenin şu ya da bu açıdan bizim için önemli olduğu yargısı sonunda ortaya çıktığına inandırmaya yöneltmekte; başka deyişle, bizim ruhumuzla (önünde sonunda birer ruhuz hepimiz de) belirli bir ilişki içinde bulunan bir nesnenin herhangi bir tutkunun nedeni olduğu izlenimini, kendiliğinden biçimde, uyandırabileceğine yöneltmekte; bu konuyla ilgili olarak Bkz. benim tarafımdan yayıma hazırlanmış olan *Ruhun tutkuları* adlı yapıt, not 23, s.30-31.

bize en yararlı gerçekleri bilmekle yetinmeliyiz. [Burada ana çizgileriyle üç bildik metafizik savı belirtir, sonra da bunlara, öteki üçünden daha çok önem verdiği yepyeni bir tanesini ekler.]

Tanrı'nın iyiliğinin, ruhlarımızın ölümsüzlüğünün ve evrenin sonsuzluğunun öğrenilmesi dışında, başka bir bilgi daha var ki, bence en yararlısı da bu. İçimizden her biri ötekilerden farklıysa, buna bağlı olarak, çıkarlarımız da dünyanın geri kalanından bir bakıma farklıysa, gene de hiçbirimizin tek başına yaşamını sürdüremeyeceğini, içimizden her birinin de evrenin sayısız parçalarından biri olduğunu, daha tikel biçimde söylersek, evimiz, bağlılık yeminimiz ve doğumumuz nedeniyle ait olduğumuz ailenin, toplumun, devletin, dünyanın bir parçası olduğunu da aklımızda tutmalıyız. Birer parçası olduğumuz bütünün çıkarları da kendi çıkarlarımızdan hep üstün tutulmalıdır; ama bunu yaparken de, ölçülü ve ağzısıkı davranmalıyız, yoksa ülkemiz ya da yakınlarımız için (Gerçekten de, herhangi biri, kendi başına, aynı kentte yaşayanlardan daha büyük bir servete sahipse,) yaşadığı kenti kurtarmak için kendi kendini yok etmesi için bir neden yoktur. Ama, eğer herhangi biri herşeyi kendi açısından görüyorsa, azıcık yarar sağlayabileceğini sandığında başkalarına büyük ölçüde zarar vermekten kaçınmayacaktır; bu nedenle de, ne gerçek dostluk, ne bağlılık, ne de erdem elde edebilecektir. Öte yandan, eğer herhangi biri kendini topluluğun bir parçası olarak kabul ederse, herkese iyilik yapmaktan zevk alır ve koşullar gerektirdiğinde başkaları yararına yaşamını tehlikeye atmaktan bile geri kalmayacaktır. Elinden gelse, başkalarını kurtarmak için ruhunu, canını bile yitirmeyi isteyecektir. İnsanlar tarafından gerçekleştirilen en korkusuz, en kahramanca eylemlerin kökeninde de kaynağında da, işte bu düşünce yatar. Övülmek ümidiyle biri kalkar da kendini beğenmişlik nedeniyle ölüme atarsa kendini ya da aptallık nedeniyle tehlikeyi kavrayamazsa, hayranlıktan çok acıma duyarım ona. Ama, başka biri, bunun görevi olduğuna inandığından ölümü göze alırsa ya da başka insanlara iyilik yapmak için başı belaya girerse, bu durumda, parçası olduğu topluluğa, bir birey olarak kendine olduğundan daha çok şey borçlu olduğu düşüncesine uygun davranmıştır: Bu düşünce aklında, üstünde düşünülmemiş biçimiyle, karışık biçimde yer alsa bile böyledir bu. (3: 265-67)

Alıntıladığım metinin ikinci paragrafı ciddi varlıkbiliminden çok ahlakla ilgiliymiş gibi gelebilir. Ama doğru değil bu; ciddi bir varlıkbilimsel söylemle karşı karşıyayız. Bu parça, baştan aşağı ciddi üç varlıkbilimsel savla birlikte verilmiştir. Descartes burda "en yüksek ve en yetkin ahlakın" (1:186) zorunlu temelini oluşturduğuna inandığı dört ilkeyi destekler; bu, *Yöntem Üstüne Konuşma*'nın (1:122-25) geçici ahlâkından bu yana açıkça temellendirmeye çalıştığı bir şeydi. Oysa bu parça Descartes'ın 1647-1649 yıllarında yarattığı sevgi kuramı ışığında geriye yönelik olarak okunduğunda kesin yorumlanışına kavuşur. Ahlakla ilgili konularda iyi yargıda bulunmaya olanak verdiği için en önemli öğreti adını verdiği bu öğretinin, tam da sevenlerin getirdiği yargıların temelinde yatan öğreti olduğunu göreceğiz.

5. Ruhun tutkularından biri olarak sevgi

Şimdi de Descartes'ın sevgiyi tutkular kuramı içinde nereye yerleştirdiğini göreceğiz. Doğuşu açısından ele alındığında, sevgi ruhun tutkularından biridir (56): Bedenin yol açtığı (21), bir algı ya da duyum ya da uyarılmadır (19, 28, 79) ve üç özellikle tanımlanır (27).

i) Ruhun edilgen durumda olduğu bir düşüncedir (17, 28). ii) Ruha gönderme yapar (23-25, 29); yani kendiliğinden, buna yol açan eylemin ruhta yer aldığı yargısında bulunuruz.[6] iii) Can ruhlarının[*] eylemiyle ortaya çıkar, koruyup sürdürülür, güçlendirilip sağlamlaştırılır (7, 10, 29, 36, 37, 46).

[6] Bir tutkuya normalde bir düşünce neden olur. Bu düşünce de normalde bir yargıdır zaten, ama birinin tutkusunun nesnesinin yalnızca tasarımlanması bile yeterli olabilir kimi zaman. Bkz. 3: 271-272.

* "Can ruhları", (lat.) *spiritus animales*- Descartes şöyle der: "Beyne kadar dalan kanın parçaları, yalnız beyin maddesini besleyip sağlamaya değil, aynı zamanda beyinde "can ruhları" denen bir çeşit çok ince bir rüzgâr ya da canlı ve arı bir alev üretmeye yararlar". (*L'Homme et traité de la formation du foetus*, s. 388-389) Çn.

Bir tutkunun "başlıca ve en sıradan nedeni", duyuları uyaran (35-36, 51) ve onunla ilgili bir düşünce (35, 53-67) üreten bir nesnedir.[7] Tutkunun "en yakın nedeni", hep sözü edilen can ruhlarının eylemiyle devindirilen kozalaksı beyin özgül bir devinimidir (31-33). Şaşkınlık durumu dışında (71, 96) her tutku kanın özgül bir karışıklığıyla sürdürülüp korunabilir (36, 46, 97-101). Kanın bu karışıklığı , söz konusu tutkuyu niteleyen (102-106) bedenin özgül istem dışı belirtilerine (112-136) neden olur. Bir tutkuya eşlik eden kandaki karışıklık bedeni buna uygun düşen eyleme hazırlar (38, 40, 52). Tutkunun kendisi de ruhu aynı eylemi gerçekleştirmeyi istemeye, (137) yani ruhu sözkonusu eylemi gerçekleştirme istencine (40, 44, 52, 137) yöneltir.

Sevginin kendisi, başlıca ve en sıradan nedeni, kendi açımızdan iyi ya da bize uygun olduğunu (56) düşündüğümüz bir nesne olan can ruhlarının (79) bir devinimi tarafından dolaysızca doğurulan ruhun bir uyarılmasıdır. Sevgi, ruhu sevdiğiyle, istenç nedeniyle, *de volonté*, birleşmeye sürükler (79).

6. Sevgi konusunda varlıkbilimsel yargı

Descartes, *Ruhun tutkuları*'nın 80. maddesinde, 79. maddede "sevgiyi" tanımlarken kullandığı "istenç nedeniyle" deyişinde ne demek istediğini açıklar:

Sevdiğimiz kişiyle şimdiden sonra kendimizi birleşmiş saymamıza yol açan kabul edişten söz ediyorum. Böylece artık ancak bir parçası olduğumuz, sevdiğimiz nesnenin öteki parçası olduğunu düşündüğümüz bir bütünü düşleriz.

Descartes'ın *Dördüncü Düşünce*'de verdiği *yargı* kuramının, bu noktada istence yaptığı göndermeyi en iyi biçimde açıkladığını önermekteyim. Sözünü ettiğim bu kuram uyarınca, yargı bir algı ile bir istencin birleştirilmesi sonunda ortaya çıkar. '(x) kişi (y) ile istenç nedeniyle birleştiriyor kendini' deyişini (x) kişinin, (x) ile (y)'nin bir bütün oluşturduklarını *kabul ettiği* ya da *oluşturdukları yargısında bulunduğu* ya da *oluşturduklarına inandığı* biçiminde yorumlamaktayım.

Ruhun tutkuları'nın 80. maddesinde 'saymamız', 'kabul ediş' ve 'düşleriz' deyişlerinin ne anlama geldiğini saptamak son derece önemlidir. Bu terimlerin anlamı belirsizdir, çeşitli biçimde okunabilirler. Benim yorumuma göre, bu üç deyişi şöyle okuyabiliriz; sevgi ruha öyle bir etkide bulunur ki ruh sevilenle bir bütün olduğunu *kabul eder* ya da böyle bir *vargıya varır*, ya da buna *inanır*.

Soyut olarak, sevgiyi belirli bir parça-bütün ilişkisine varma eğilimi gibi tanımlamak tuhaf görünebilir. Ama Descartes bu tanımı eskiden beri süregelen bir geleneğe bağlar; hazzı güzele duyulan sevgi olarak tanımladıktan sonra der ki;

> *en önemli haz insanın hayalinde canlandırdığı öteki benin kusursuzluğundan kaynaklanır. Çünkü doğa, hayvanlara da yaptığı gibi, insanlara da yarattığı cinsel farklılığın yanısıra, beyine belirli bir yaş ve mevsimde insanın kendini eksik hissetmesine neden olan belirli izlenimler yerleştirmiştir. Kendini, öteki yarısını karşı cinsin tamamladığı bir bütünün parçası gibi hisseden parça için, eksik parçayı kazanmak, hayal edebileceğimiz doğanın açıkça resmetmediği şeylerin en büyüğüdür. (90)*

Bu eski kavram felsefe literatürüne Aristofanes'in Eflatun'un *Şölen*'inde anlattığı efsane ile girmiştir. O efsanede sevgi insan doğasıyla açıklanır. Dört ayaklı, dört kollu, iki başlı güçlü küresel vücutlar.. Ama insanlar küstahça Tanrı'lara hücum etmeye başlayınca Zeus onları ikiye bölerek cezalandırır. Sevgi, bu iki yarım insanın birbirine kavuşup insanın ilk haline dönebilme çabasıdır.

[7] Descartes'ın yazışmalarını yayıma hazırlarken, Descartes'ın son derece önem taşıyan deyişi "*de volonté*"yi, yansız bir deyişle "istenç nedeniyle" (sözgelimi, Chanut'ye yazılmış 1 Şubat 1647 tarihli mektup) diye çeviren Kenny ile aynı görüşteyim; ama, gene de bu deyişi "isteyerek" diye çevirmiş olan (örneğin, madde 79 ve 80) CSM'in baskısına dayanamayıp CSM 3'te Kenny de aynı deyişi benimsemişti. "İsteyerek" deyişinin Descartes'ın aklında olan şeyi yansıtmadığı daha ilerde açıklığa kavuşacaktır.

Descartes, 90. bölümde bu efsanevi geleneğin cinsel sevgiyi açıklamak için uygun olduğunu düşünür. Ama aynı zamanda cinsel sevgi modelinin genel olarak sevgiyi açıklamak için de uygun olduğunu düşünmektedir. Doğanın kendisi bir insanı cinsel sevgiye yönlendirirken kişi kendini bir bütünün yarısı gibi görür, tıpkı bir insan için neyin iyi olduğu gibi birtakım yargıların kişiyi genel anlamda sevgiye yönlendirirken yaptığı gibi. Sevginin insanı belirli bir parça-bütün ilişkisine çektiği yolundaki görüş, bu ilişkiyi cinsel sevginin bu efsaneye bağlı açıklamasıyla belli bir netlik kazanıyor.

Aritofanes'in efsanesinin bir özelliği, onu kullanan felsefi gelenek için çok önemlidir. Seven kişi bir bakıma biricik bireyselliğini gölgeleyen, kendinden daha büyük bir bütünle ilişkilendirilir. Bu bütünle kurduğu ilişki sayesinde seven kişi sevdiğiyle ilişkilendirilir. Aristofanes "İnsan aslında neydi, ne oldu, önce bunu bilmemiz gerek" cümlesiyle efsaneyi anlatmaya başladığında, insan dediğimizin aslında gerçek insan yarıları olduğunu söylemek istemektedir. Bu noktayı, düşünsel bir deneyle ortaya attığı durumu perçinlerken de iyice açık hale getirir:

> *Hephaistos bütün aletleriyle karşılarına dikilip soruyor: "Ey insanlar! Birbiriniz için dilediğiniz nedir?" Bu soru karşısında sevgililer susacak. Hephaistos bir daha soracak: "Şu mu yoksa candan dilediğiniz; öylesine kaynaşmak, bir tek varlık olmak ki, artık ne gece, ne gündüz sizi birbirinizden ayıramasın. Eğer bu ise istediğiniz, sizi bir arada eriteyim ve körükleye körükleye kaynatayım sizi birbirinize. İkiyken bir olur, ömrünüz boyunca bir tek insan gibi aynı hayatı yaşarsınız. Öldükten sonra da, öbür tarafta Hades'te iki olacağınıza bir olur, aynı ölümü paylaşırsınız. Düşünün, bu mudur arzuladığınız? Böyle bir kadere razı mısınız?" Hangi sevgililer bunu duyar da, hayır der, başka bir şey isteyebilir? Tersine, bu sözde çoktandır özledikleri bir şey dile gelmiş olur: Sevdiğine kavuşmak, onda erimek, iki ayrı varlıkken bir tek olmak. Bu neden böyledir? Dediğim gibi, biz aslında bir bütündük de ondan. Sevgi dediğimiz şey yaradılışımızdaki bütünlüğü arzulamak, aramaktır.*[8]

Aristofanes'in sevgi kuramının bu çehresinin Descartes'ta ve onu izleyen düşünürlerden birinde ne gibi yansımaları olduğunu inceleyeceğiz.

7. Kendini birleşmiş olarak düşünme; bütünü düşleme

Alexandre Matheron[9] Descartes'ın sevgi kuramına ilişkin kapsamlı bir yorumda bulunmuştur.[10] Matheron, yorumlamaya ilişkin benzeri görülmedik iki savda bulunur. Bunların ilki, seven kişinin sevdiğinin kusursuz yanlarını kendine maletmek üzere bencillik güdüsüyle davrandığıdır ki bu Matheron'a göre yetkinliğin bir tür erk olduğunu ima eder. İkincisiyse, sözünü ettiğimiz maletme işleminin "düşünsel" olduğu, anlıksal bir kurgu olduğudur. İlk sav, sevgiyi Hobbes'un tek yanlı ve içsel toplum sözleşmesi gibi bir şey tarafından gerçekleştirilmiş, bir tür kendi çıkarıyla ilgilenme olarak görür; bense tam tersine sevginin, tüm klasik sözleşme kuramlarının önvarsayımı olan, Hobbes'un bencilliğinden kaçmada ruhun başvurduğu çare olduğunu ileri süreceğim.

Sözünü ettiğimiz ikinci sav ise bizim şimdiki sorumuzla ilgilidir. Matheron'a göre, seven kişi kendini ve sevdiği kişiyi bir bütün olarak kabul ettiğinde, bunu "düşünsel" olarak kabul eder, bunu nasıl ele alması gerektiğine ilişkin bir karara vararak kabul

[8] Eflatun, *Şölen* 192d-193a, çev. Azra erhat ve Sabahattin Eyüboğlu, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995)

[9] Alexandre Matheron, "Amour, digestion et puissance selon Descartes", *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (1988), s. 433-445. Metin içinde verilen sayfa sayıları bu yazıya gönderme yapmaktadır.

[10] Matheron "'Psychologie et politique: Descartes: la noblesse du chatouillement," (*Dialectiques*, 1974, s. 79-98) adlı daha önceki bir yazısında, yetkinliğin bir erk biçimi olduğu savını geliştirmişti. Bu savı güçlü bir biçimde kanıtlamış olsa bile, genel olarak yetkinlikten çok daha dar çaplı bir yetkinlikten söz etmekteydi. Descartes'ın sevgiyi konu alan metinlerde, değer ya da yetkinliği yalnızca bir erk biçiminde tasarlayıp tasarlamadığı da ayrıca sorgulanabilir.

eder. Sevgim bir şeyin elde edilmesini amaçladığında, onun sahibi olduğuma karar vererek, bu mal edişi *de volonté* (istenç sayesinde -Çn) kabul ederim. Sevgim varlığın kendisine yönelik olduğundaysa, onun erkinin benim de erkim olduğuna karar vererek, onun erkine, yetkinliğine sahip çıkmayı *de volonté* kabul ederim. "Dolayısıyla, birini sevmek, onu hiçbir şekilde maletmeden, *erkini eğretisel olarak sindirmektir*" (s. 445)

Ceninin beslenmeye olan sevgisi, henüz sahip olmadığı şeye önceleyerek sahip olmaktadır. (s. 436). Matheron genel bir sonuç çıkartır bundan: "Şurası kesin ki, *...sevgi insanların, gerçekte kendilerine mal edemeyecekleri erki düşünsel olarak elde etmek için bulduk-ları yoldur.*" Herhangi birinin erkini gerçek anlamda kendimize mal edemediğimizde "geriye kalan tek çare, bir tür tek yönlü toplum sözleşmesi uyarınca kendimizi her iki parçanın ayrı ayrı sahip oldukları erki ortak kaldıkları bir bütün olarak kabul etmektir." Gene de bu düşsel bir sözleşmedir (s.443).[11]

Sevgi insanların bulduğu bir araç değildir. Ve eğretisel olan, kelimeleri kullanma biçiminde geçerlidir; eğretisel sindirim diye bir şey yoktur.[12] Matheron, seven kişinin ülküsel bir şey yaptığı düşüncesindedir; bu da bir bakıma gerçek sindirim ya da gerçek maledişle aynı şeydir zaten. Ama, ileri sürülen en önemli düşünce, seven kişinin bunu bir kurgu, bir bahane olarak yapmış olmasıdır. Seven kişi düşler, imgeler yaratır, kurar, gerçekte yanlış olduğunu bildiği şeyi doğru sayar: Yani, kendisi ve sevdiği kişinin aynı bütünün parçaları olduğunu, bu nedenle de, sevdiği kişinin yetkin yanlarına sahip olduğunu sanır. Şaşırtıcı, gözalıcı bir yorumla karşı karşıyayız. Doğru olması içinse hiçbir olasılık yok.

Descartes'ın aklındaysa felsefe açısından hem çok daha köktenci hem de çok daha ilginç bir şey yatar: bu sevginin kişiyi gerçek bir *yargıya* yönelttiği bütünün büyük ya da küçük bir parçası olduğuna *inandığı* ölçüde küçük ya da büyük bir parçadır (3:311). Yaptığımız bu analizin doğru, Matheron'un analizininse yanlış olduğunu görmenin çeşitli yolları bulunmaktadır. Örnek olarak bu görüşü destekleyen hemen basit bir neden vereyim. Descartes'ın sevgiden beklediği şey, insanların kendilerini feda ettikleri kahramanca edimlere nasıl atıldıklarını açıklamaktadır. Yargısı olmayan ya da inanç beslemeyen hiçbir düş ya da bahane bunu hakkıyla açıklayamaz.

Şimdi de Descartes'ın 'kendini vakf etme' konusundaki, kendimize sevdiğimiz kişiye verdiğimizden daha az değer verdiğimiz başka deyişle, sevdiğimiz kişinin değerinin bizim kendi değerimizden daha büyük olduğu kanısına sahip olduğumuz (149)[13] sevgi türü konusundaki uyarılarını ele alalım (83). Bu açıdan ele alındığında kendini adama, sevdiğimize kendimizden daha az bir değer verdiğimiz sevecenlikten de, sevdiğimizi kendimizle eşit saydığımız dostluktan da farklıdır. Descartes şu gözlemde bulunur:

"Bu üç sevgi türü arasındaki fark en başta yarattıkları etkiler açısından ortaya çıkar: Çünkü her üçünde de kendimizi sevilen nesneyle birleşmiş ve bütünleşmiş kabul ettiğimiz için, onunla oluşturduğumuz bütünün daha küçük parçasını terk edip öteki parçayı korumaya her zaman hazır bulunuruz. Bu nedenle de... kendini adamada, sevilen nesneyi korumak uğruna ölmekten de korkmadığımız için, sevilen şeyi kendimize yeğleriz. Kendi prenslerini ya da kentlerini, kimi zaman kendilerini adamış oldukları kişiler nezdinde bile savunmak amacıyla, kendilerini kesin bir ölüme atanlar bunun en iyi örneği olmuştur."

[11] *Ruhun tutkuları*'nın 107. maddesinde ruhun ilk sevgi deneyimi betimlenir; işte, Matheron da bunu kendine örnek alır: İmgesel sindirim olarak sevgi. Ancak, 107. maddede betimlenen sindirimin ne imgesel ne de öncelemeli bir yanı var: Ruh, sevdiği besine, tıpkı 109. maddede kendisine sevinç veren besine olduğu gibi sahip olur. 107. maddenin bu biçimde yanlış okunması, Matheron'un s. 443'te verdiği yanlış "kesin" okumanın kaynaklarından biri olabilir pekâlâ.

[12] Hobbes'ın gözlemine göre: "Okullar gitme veya hareket etme istencinde gerçek bir hareketin varlığını reddeder: ancak tanımak zorunda kaldıkları bir miktar hareket olduğu için onu da eğretisel hareket diye nitelendirirler; bu çok saçma bir deyiş: çünkü kelimeler eğretisel olabilir ama aynı şey bedenler ve hareketler için söylenemez." (*Leviathan*, bölüm 6)

[13] 149. maddede Descartes, 'takdir etme'nin *(l'estime)* hem bir şeyin değerine ilişkin bir *kanı,* hem de çoklukla böylesi bir kanıdan kaynaklanan *tutkuya* gönderme yapmak için kullanılabileceğini söyler. Descartes 83. maddede 'kendini adayışı', 'takdir edilecek' bir şey olarak tanımladığında, 'takdir etme' teriminin anlam belirsizliğini ortadan kaldırmaz. Ama, nasıl okunursa okunsun kendini adama, sevilen kişinin seven kişiden daha yüksek bir değere sahip olduğu kanısını ön-varsayar.

Böylesi edimlerin hesabını, gerçek inançtan yoksun hangi kurgu ya da bahane ya da "anlayış" verebilir ki? *Ruhun tutkuları*'nı basıma hazırlayan Rodis-Lewis 'kendini adama' teriminin bu yapıtta nasıl da güçlü bir anlama sahip olduğuna dikkat çeker:

"Kişi sevdiğine tümüyle adar kendini. Furetière'in Sözlüğü *(Dictionnaire, 1690) 'kendini adama' başlığı altında şu alıntıyı yapar: "Decius'un 'kendini adadığı için, bedenini fırlatıp attı düşmana ve de öldürüldü' dediği üzere bir insanın ülkesi için kendini feda etmesi. 83. maddenin sonunda bu konuyla ilgili ünlü örneklerden söz edilir."*[14]

Bundan sonra da okuru 173. maddeye gönderir; bu maddede, kendilerini Roma tanrılarına adamış oldukları için savaşta feda olup gitmiş baba, oğul ve torun Decius'un kahramanca öyküsü aktarılmaktadır. Bundan daha önceki bir tarihte Descartes Chanut'ye şunları yazmıştı:

"...Birisi istenç nedeniyle prensine ya da ülkesine bağlandığında, sevgisi kusursuzsa eğer, kendisi ve prensi tarafından oluşturdukları bütünün küçücük bir parçası olarak kabul etmelidir kendini. Bedeninin geri kalan bölümünün sağlığını düzeltmek amacıyla kolundan biraz kan alınan kişi kadar korkmalıdır onların hizmetinde kesinkes ölüme doğru gitmekten. Ülkelerinin iyiliği ya da düşkün oldukları herhangi bir büyük kişinin savunulması için, yaşamlarını seve seve veren en aşağı sınıftan kişilerde bile bu sevginin örneğini görürüz her gün." (3:311)

Descartes sevgi konusuna getirdiği açıklamayı, güdülenmeye ilişkin bir sorunu çözmekte kullanır; söz konusu sorun, birinin kalkıp da kendini nasıl bir biçimde feda edebildiğini açıklamaktır. Matheron tarafından getirilen, seven kişinin kendiyle prensi ya da ülkesinin bir bütün oldukları düşüncesini imgeleminde barındırdığı ya da bu düşünceyi ileri sürdüğü yorumuna rağmen sorun gene de çözüme kavuşmadan kalmış durumda. Benim getirdiğim yorum uyarınca bir çözüm görülmekte: Seven kişi, kendisiyle sevgi nesnesinin bir bütünün parçaları oldukları yolunda (tıpkı bir kan damlasının tüm vücudun bir parçası olduğu yargısına varıldığı gibi) *yargıda* bulunmasına yol açacak tutku ve değer yargılarıyla harekete geçirilmiştir; böylece, kılgısal bir tasımlamada yeni bir büyük öncül (sözgelimi, "Prensim yaşamımdan daha değerli" türünden) kabul edebilir. Sevginin bizlerin güdüsel dokularını nasıl değişikliğe uğrattığının ayrıntılarını vereceğim az ilerde; ama, bir yargı ya da inancın bu türden bir sorunun çözümü için olanak verdiği, aklın düşsel oyununun sa böyle bir olanak tanımadığı şimdi bile açıkça görülmüş olmalıdır. 'Davranış ancak öncüller etmen tarafından *kabul edildiğinde* kılgısal bir tasımlama ile açıklanabilir, oysa seven kişinin köktenci davranışını yalnızca gerçek inanç açıklayabilir.'

Getirdiğim bu yorum sayesinde, 80. maddenin sorunlu dili de doğal biçimde okunabilir. 'Kabul eder' deyişinin yargı terimleriyle sert bir biçimde okunmasının, 79. maddede yer alan gizemli tanımı da, yani 'istenç nedeniyle kendini birleştirir' cümlesini de açıkladığını daha önce söylemiştim zaten; bir önermeyi yalnızca *gönlünde yaşatmak ya da kabul etmenin* karşıtı olarak *kabul etmek,* istenci *gerektirir.* İmgeleme istenç gerekmediği için (21), bir önermenin imgesel açıdan ele alınması da (ne denli canlı olursa olsun) istencin sevgi konusunda nasıl bir yeri olduğu sorununu açıklamamaktadır; oysa, benim getirdiğim yorum bunu açıklamaktadır.

Yineliyorum, Descartes sevgi ve nefretin uyuşamadığına inanır. Sevgi bizi sevdiğimizle bir bütün olduğumuzu, nefret ise bizi nefret ettiğimizden arı olduğunu kabul etmeye sürükler. 'Kabul eder' deyişine getirdiğimiz yorumda Descartes'ın sevgi ve nefret arasında gördüğü uyuşmazlığı koruyup sürdüren bir engel olmalı. Ama Matheron'un konuyla ilgili analizlerinin ve yorumlarının yetersiz kaldığı nokta da tam buradadır. Beni, ona inanmaksızın, beni ve (x) birini kapsayan bir bütünü "kabul etmeye" sürükleyen imgelem, aynı anda beni sevilen (x)ten hem tümüyle ayrı hem de (x) ten nefret eder biçimde, bir bütün olarak "kabul etmeye" sürükleyen imgelemle uyuş-

14 *Les passions de l'âme,* Yayıma hazırlayan: Geneviève Rodis-Lewis (Paris: Vrin, 1970), s. 125, n.1.

maktadır. (80) İşte, yine, bu çeşitli önermelerden birinin doğru olduğunu ileri sürmeme olanak veren imgelem, bir an sonraysa başka birinin doğru olduğunu ileri sürmeme yol açar; kolaylıkla sevgiden nefrete, sonra da nefretten sevgiye dönebilmeliyim.

Peki ama Descartes neden sevginin bizi belirli bir bütünü *imgelemeye* yönelttiğini vurguluyor? 'İmgeleme' fiili bile yargıdan daha güçsüz bir şeylerle uğraştığımızın göstergesi değil mi acaba?

Sanmam. Eğer sevgi denildiğinde, "kendimizin ancak bir parçası, sevdiğimiz şeyinse öteki parçası olduğunu düşündüğümüz bir bütünü imgeliyorsak"(80), bundan *çıkan sonuç*, herhangi bir bütünün parçası olduğumuzu düşünüşümüzdür. Descartes'a göre, imgelemekle inanmak hiç mi hiç uyuşmaz değildir; imgeleme, beyinsel bir *imge* sayesinde bir düşüncenin, çoklukla da bir inancı üretmesidir. Sevinci tanımlarken buna çok güzel bir örnek verir Descartes:

Sevinç ruhun zevk veren biçimde uyarılmasıdır; beyninden kaynaklanan izlenimler nedeniyle kendisinin olduğunu sandığı iyiden edindiği zevktir.(...) Buna birde, (...) beyninden kaynaklanan izlenimler nedeniyle kendisinin olduğunu sandığı iyiden edindiği ve bir tutkudan başka birşey olmayan bu sevincin, Ruhun tek başına gerçekleştirdiği eylemlerden edindiği ve katıksızcasına anlıksal nitelik taşıyan sevinçle karıştırılmaması gerektiğini eklemeliyim.(...) Ruh bedenle birleştiğinde, sözü edilen bu anlıksal neşeye bir tutku olan başka bir sevinç daha eşlik eder. Anlayışımızın algılayabileceği bir iyiliğe sahipsek, bu iyilik hiçbir biçimde imgelenemeyecek bedenin sahip olduklarından çok farklı da olsa, imgelem beyinde çabucak bir izlenim uyandırıverir. Sevinç tutkularını uyaran ruh devinimlerinin kaynağı da işte bu izlenimlerdir.(91)

Görüldüğü gibi, Descartes normalde sevinç uyandıran beyin kaynaklı izlenimin oluşumunu *imgeleme* yüklemektedir. (61) İmgelemden kaynaklanan bu tasarımlama normalde *inanca* varacaktır. Yaşadığı kentin düşmanlar tarafından kuşatıldığı haberi geldiğinde kişinin kapıldığı korkuyu düşünelim bir kez daha: "Bu kentte yaşayanlar bunun sonunda başlarına açılacak felaketi değerlendirirler... Ruhları, yargıda bulunup değerlendirme yaptıktan sonra ya da en azından yargıda bulunmadan tehlikeyi tasarlayıp, başka bir eylemle, özellikle de imgeleyerek beyinlerine bu tehlikeyle ilgili bir imge kazıdıktan sonra tutkuyu oluşturan uyarıyı edinebilir". (3:271) Korkuyu doğuran imgelem (her zaman olmasa da) normalde *yargıyı* oluşturur.

Descartes imgelemin sevginin doğurulmasında da aynı türden bir görev üstlenmesini ister. Benim verdiğim yargı uyarınca (x)'in benim için iyi olması sonunda (x)'e yönelik sevgi doğuyorsa, bunun benim beynimde bir izlenim yaratması gerekir. Bu izlenim nedeniyle de can ruhlarının bir rüzgârı oluşur ve işte bu rüzgâr da (x)'e ilişkin özgün düşünceyi güçlendirir. (102) Bu rüzgâr bir imge üretir ve düşüncemin imgesini oluşturur.

Sevgi ortaya çıktığında, imgeleme bir kez daha çağrıda bulunur. Sevgi beni, (x) ile beni kapsayan bir bütün "imgeleme" yöneltir, çünkü ben ve (x)'e ilişkin bir *imge* bu bütüne olan *inancımda* bir araya gelmiştir. Sevgi beni, bu nesneyle benim bir bütün oluşturmamızı imgesel olarak (yani, kendime ve sevgimin nesnesine ilişkin, beyinden kaynaklanan bir tasarımlama yoluyla) yargılamaya iter.

Sevginin bizi, sevgimizin nesnesi ve kendimizden oluşan bir bütün olarak "imgelemeye" ittiğini söylerken Descartes'ın aklında olan da buysa eğer, bu durumda nasıl olup da Tanrı'yı sevebildiğimizi kolayca açıklayamayacağını kabul etmelisiniz. Gerçekten de, bu noktada çözüme kavuşturulması gereken bir sorun olduğunu zaten kendisi de kabul eder. (Tanrı konusunda hiçbir şey imgeleyemeyeceğimizi kabul etse bile, Tanrı'yla olan bağımıza ilişkin düşüncenin bu sorunu çözüme kavuşturacağını ileri sürer) (3:310)

Yani sevgi, seven kişiyi, kendisiyle sevdiği kişinin daha geniş bir bütün oluşturduklarına inanmaya ya da böyle bir yargıda bulunmaya iter. Ne olursa olsun, Descartes'ın "yargılamak" ya da "inanmak" yerine çok daha yumuşak olarak "kabul eder" ve "boyun eğer, onaylar" deyişini kullanmış olması da anlamlıdır. Çok daha sağlam bir

kavrama bağlanmış durumdadır, üstelik bu bağlılığını daha 1645 yılında Elisabeth'e yazdığı mektupta da dile getirmişti zaten: "bizim için en yararlı *doğrular*", "içimizden her birinin *gerçekte* evrenin pekçok parçasından biri" olduğudur (3:265-66; ben vurguladım). Descartes'ın kullanmış olduğu yumuşak dil, bir bakıma seven kişinin yeni varlık biliminin tutarlı biçimde oluşturulup oluşturulamayacağına duyulan kuşkudan kaynaklanabilir; bunun gibi bir örnekle (ruhla bedenin daha geniş bir bütün oluşturdukları savı) zaten Descartes'ın daha önce yeterince derdi olmuştu. Oysa, Descartes gibi bir mizaca sahip filozofun, türdeşlikten böylesine yoksun bir varlıkbilimi yalnızca genel olarak sevenlere değil, çıkarsama yoluyla, kendisine de uygulamasıyla doğan bir güçlükten türediğine hiç kuşkum yok. Öte yandan, kendi sevgisinden söz ederken şu parça-bütün yargılarından birine açıkça sahip çıkmış olmaması da açıklayıcıdır. Yeni varlıkbilim, biraz sonra göreceğimiz üzere, yalnızca bir metafiziğe değil bir değer kuramına da dayandığı için türdeşlikten yoksundur. Sevgi konusunu ele alan bölümlerin, tıpkı alt-metnin metne bağlı olması gibi, Descartes'ın yapıtının geri kalan bölümüne, retorik açısından bağlı olmasının nedenini de kurama değer biçen bu varlıkbilim açıklayacaktır.

Kimi tutkular, belki de tüm tutkular, imgeleme olarak nitelenir (21, 26); 91. ve 102. maddelerde betimlendiği biçimiyle beynin imgeleme gücü de yardımcı olur buna. Oysa, buna ek olarak sevgi, ruhu gene imgeleme başvurulmasını gerektiren bir yargıda bulunmaya iter (80). Eğer imgelem sevgi konusuna iki kez karışmış bulunuyorsa, bu durumda bizim de Descartes'ın yaptığı şu uyarıya iki kat daha önem vermemiz gerekecek: "İmgeleme sunulmuş bulunan herşey, ruhu düşkırıklığına düşürmeye yöneltir ve tutkusunun nesnesini övme nedenlerini olduğundan daha güçlü gösterir" (211; bu konuyla ilgili olarak Bkz. 3: 263-65, 322-23).

Göründüğü kadarıyla, Descartes H.L. Mencken'in şu klinik gözlemini benimsemiş bulunuyor: "İmgelemin anlık karşısında kazandığı zaferdir". Descartes'ta seven kişi imgesel olarak, yalnızca kendi sevdiği kişi tarafından değil, köktenci yeni bir varlıkbilim tarafından da yenilgiye uğratılmıştır; Bu, *Düşünceler* ve *Felsefenin İlkeleri*'nde Descartes'ın araç olarak el üstünde tuttuğu anlığın hiçbir zaman cezalandırmaya yanaşmadığı bir varlık bilimidir. Biraz sonra da, sevgi konusundaki yargıların imgesel kaynağının nasıl olup da Descartes'ı bu yargıların kesinliğini sorgulamaya ittiğini göreceğiz. Ama, buna rağmen bu kaynağın onu, söz konusu yargıların işlenmemiş doğruluğunu sorgulamaya itmediğini de göreceğiz. Mencken'e gülümsemiş, ama "sevgi ve akıl yeminli düşmanlardır", diyen Corneille'in daha da kinik gözlemini benimsemiş olmalı.

8. Sevgi ve saltık değere ilişkin yargılar

Şimdi de "göreli değere ilişkin yargılar" olmaları nedeniyle herhangi bir şeyin herhangi biri *için* iyi olmasına yol açan yargılara bakalım. Descartes böylesi yargıların sevginin alışılageldik nedenleri olduğunu savunur. Çünkü, sevgi "herhangi bir şey bize bizim açımızdan iyi, yani bize uygun olarak görüldüğünde ortaya çıkar". (56; Bkz. 79, 3:306-8)

Az önce sevginin bizim ve sevdiğimiz kişinin daha geniş bir bütünün parçası olduğumuz yargısında bulunmaya ittiğini görmüştük. Bu yargılar her iki parçanın karşılaştırılmasına yer vermektedirler. Bizimle sevdiğimiz kişinin karşılaştırmalı büyüklüğüne ya da soyluluğuna ya da yetkinliğine ilişkin kanımız ise bu karşılaştırmaların temelini oluşturur. Çünkü Tanrı'nın kararını seven kişi bu karara saygı gösterir ve bu kararı takdir eder (3:310), saygı gösterip takdir etmekse bir şeyin *büyüklüğüne* hayranlık beslemektir (54); sevgimize konu olan nesneleri *soyluluklarına* göre sıralandırırız (3:311); ve de "*yetkinlik* sevginin doğru nesnesidir" (3: 265). Bu nedenle de, yaptığımız karşılaştırmalar, benim "saltık değere ilişkin yargılar" dediğim şeyi de içerir. Saltık değere ilişkin yargılar derken, bir şeyin şu ya da bu varlık *açısından* değil de, saltık anlamdaki erdeminden, değerinden ya da pahasından söz ediyorum.

Psikolojik bencillik göreli değer terimleriyle tanımlanabilir. Psikolojik bencilliğin temelinde, bir varlığın edimde bulunmasının tek nedeni olarak, herhangi bir şeyin *kendisi için* iyi olduğuna inanması düşüncesi yatar. Hobbes'un benimsemiş olduğu bu öğreti, Descartes'da pekala çekici gelmiş olabilir. Sözgelimi, Descartes her tutkunun bu tutkunun nesnesinin "Bize zarar ya da yarar verebilmesini ya da daha genel olarak söylersek, bizim için önemli olması"nı (52) andırır gibi, belirgin biçimde bir düşünce tarafından uyarılıp ortaya çıkarıldığını son derece tutarlı bir biçimde savunur. Oysa, Descartes büyük, soylu ya da yetkin olduğuna inandığımız için kimi zaman da herhangi bir şeyin kendi başına büyük ya da soylu ya da yetkin olduğuna inanmamız nedeniyle eylemde bulunduğumuzu da anlar (3: 322). Saltık değere ilişkin yargılar nedeniyle de güdülenmiş olabiliriz.

Ama, bu da ortaya bir sorun çıkartır: Böylesi bir eylem nasıl açıklanabilir? Descartes'ın kendi sevgi kuramını oluştururken gözettiği başlıca amacın işte bu sorunun üstesinden gelmek olduğuna inanmaktayım. Descartes'ın sevgi kuramı Hobbes'çu bencilliğin etkisini tuzla buz eden bir psikolojik düzenektir. Çünkü, sevgi bizim için yararlı kabul ettiğimiz bir nesneden kaynaklanıyorsa (56, 79), öyleyse her sevgi de sevdiğimiz kişinin kurtulması uğruna kendimizi feda etmekle sonuçlanabilir (83, 173). Sevgi, göreli değerlere ilişkin yargıların herhangi bir kişiyi devinmeye iten düzeneğin bedenleşmesidir: Sevginin, seven kişiyi dürtüp ittiği mereolojik yargının da kendini yönlendiren nedenleri değiştirmesi gerekir:

Kişinin kendini ve sevilen nesneyi, kişinin yalnızca bir parçası olduğu tek bir bütün olarak kabul etmesi ve de kişinin daha önce kendisi için gösterdiği özeni artık bu bütünün korunup sürdürülmesi için göstermesi, sevginin doğası gereğidir. Kişi kendine gösterdiği özenin yalnızca bir parçasını saklar kendine; bu parçaysa, kişinin kendini, sevecenliğini teslim ettiği bütünün daha büyük mü yoksa daha küçük mü bir parçası sanmasına bağlı olarak büyük ya da küçük olabilir. (3:311)

Descartes sevgi kuramını henüz oluşturmamışken bile, Elizabeth'e bu kuramı açacak anahtarı vermişti zaten:

Eğer biri kalkıp da kendini topluluğun bir parçası kabul ederse, herkes için iyi bir şey yapmış olmaktan hoşnutluk duyar ve başkaları uğruna kendi yaşamını tehlikeye atmakta bir an bile duraksamaz... İnsanların yaptığı kahramanca eylemlerinin tümünün kaynağı da kökeni de işte bu düşüncedir. (3: 266)

Bir bencillik izine rastlanır bu kuramda: Sevgimizin nesnesini kendi açımızdan iyi bulan ilk biz olmadıkça hiçbir zaman sevemeyiz (Bkz. 82) Sevginin açıkladığı eylemler, saltık değere ilişkin yargılar tarafından yönetilmiş bile olsalar, sevdiğimiz varlıklar her zaman için değerli olduğunu düşündüğümüz varlıkların bir alt-takımıdır.

Sevginin yarattığı en başta gelen etki, temel olarak kendim için geliştirmiş olduğum özeni sevdiğim kişiyi kapsayacak biçimde genişletmektir. Ancak Descartes'ın bu noktada Aristofanesçi konumu benimsediğini belirtmek yararlı olacak; sevginin böylesine bir etki-si vardır çünkü kendim için geliştirdiğim özeni sevdiğim ve beni kapsayan bütüne doğru genişletmeme neden olur. Sevginin düzeneği iki aşamada iş görür. İlk aşamada, benim ve sevdiğim kişinin bir bütün oluşturduğumuz yargısında bulunmaya iter beni; böylece, eskiden kendime gösterdiğim özeni artık söz konusu bütüne gösterir olurum: "Kişinin kendisini ve sevilen nesneyi, kişinin yalnızca bir parçası olduğu tek bir bütün olarak kabul etmesi ve de kişinin daha önce kendisi için gösterdiği özeni artık bu bütünün korunup sürdürülmesi için göstermesi, sevginin doğası gereğidir. İkinci aşamadaysa, sevgi beni işin kökeninde sahip olduğum öz-seviyi, söz konusu bütünün parçalarıyla, kendi saltık değerleri oranında, paylaşmaya iter: "Kişi kendine gösterdiği özenin yalnızca bir parçasını kendi için saklar bu parça da, sevecenliğini teslim ettiği bütün içinde kişi kendini büyük sandığında daha geniş, küçük sandığındaysa daha ufak bir parça olabilir. (3:311) Bu yüzden, sevdiğim kişiyle, kendisine uygun olduğuna inandığım şeyi "istenç nedeniyle birleştiririm"; başka deyişle, sevgilimin nesnesi konusunda "iyilikseverim"(81).

Parçaların boyutlarının karşılaştırılmasını sözcüğün gerçek anlamında kabul et-

memek gerektiğine kuşku yok sanırım. Yaptığımız değerlendirme, seven kişinin bu parçaların değerini karşılaştırmasına dayanmaktadır (82, 83). Bundan, seven kişinin, işin başında kendine yönelttiği sevgiyi bütünün parçalarına, parçaların her birine verdiği değer oranında dağıttığı sonucu çıkmaktadır(83). Descartes'ın parçaların boyutlarını karşılaştırmaya yönelik sözlerini ancak değerlere ilişkin yorumlar getirerek düğümleri kesip açan bir analiz çözebilir.[15]

Seven kişi kimi bakımlardan kendisiyle sevgisinin nesnesi arasında ayırım yapmaya son verir: İyi baba çocuklarının herbirini "başka bir kendisi" (82) olarak görür; cinsel sevgi de "kişinin başka bir kendisi olabileceğini düşündüğü kişide bulunduğunu düşlediği yetkinliklerden kaynaklanır" (90). Bu Matheron'un düşündüğü gibi bencil sevgilinin sevdiği kişinin yetkinliklerine düşünsel olarak sahip çıkması değildir. Bu daha çok seven kişinin varlıkbilimsel yalıtıklığının silinip ortadan kaldırılmasıdır. Bir de buna bağlı olarak, kişinin ve ötekinin çıkarlarının özdeşleşmesidir; Descartes bunu bencillik değil de iyilikseverlik olarak betimler (81).

Descartes'ın sevgi kuramında, seven ve sevilenlerin elinde saltık değere ilişkin güenilir bir kuram var mıydı? Bu çok daha genel kapsamlı bir soru; bu soruyu başka bir yazıda ele almayı ümit ediyorum. Ama, sevecenlik ve iyilikseverlik konusunda yaptığı erken dönem tartışmalarda herşey olanca çıplaklığıyla ortadadır:

Kendimizi topluluğa adamak konusunda aklın ne denli buyurucu olduğunu kesin biçimde belirlemenin son derece güç olduğunu kabul ediyorum. Ama gene de bu, çok da kesin olunması gereken bir konu değil; kişinin vicdanını doyurup yatıştırmak yeterlidir, böylece kişinin yatkınlığına oldukça yer açılmış olur. Çünkü Tanrı öyle bir düzen kurmuş ve insanları bir topluluk bağrında öyle sıkı sıkıya birbirine bağlamıştır ki, herkes herşeyi bir tek kendi yararına uygun kılsa, başka kimse için de iyilik düşünmese bile, tedbirli olması, ama özellikle de ahlakın kokuşmuş olduğu bir çağda yaşaması koşuluyla, gene de elinden geldiğince başkalarının yararı için çalışır. Dahası, insanın kendine değil de başkalarına iyilik yapması çok daha soylu ve övülesi bir şey olduğu için, bu yönde en güçlü yatkınlığı gösterip sahip oldukları mallara en az değer verenler, yalnızca en soylu ruhlardır. Bir tek zayıf ve aşağılık ruhlar kendilerini olmaları gerekenden daha değerli adederler: Birkaç su damlasıyla dolup taşabilen küçük kaplara benzerler. (3:273)

Bizim açımızdan önem taşıyan üç ayrı noktayla karşı karşıya bulunmaktayız. Bunlardan ilki, saltık değere ilişkin karşılaştırmaya dayalı doğru yargılar, yani sevgi tarafından devindirilmiş bir kişiye iyi davrandığı konusunda güven veren türden yargılar oluşturmanın "akıl" için son derece güç olduğudur. İkincisi, Descartes'ın özsevi kaynaklı davranışlar ile topluluğa kendini adama kaynaklı davranışları açıklıkla birbirinden ayırmış olmasıdır; öz-sevi kaynaklı davranışlar söz konusu olduğunda, kişi kendi "yatkınlıkları"nın peşinden gidecek ve "herşeyi bir tek kendi yararına uygun kılacak, başka kimse için de iyilik düşünmeyecektir". Üçüncüsü ise, adı geçen bölümde, 1645 Ekim ayından başlayarak, Descartes'ın kendi ahlakının metafizik temellerini tartışmaya koymuş ve henüz bir sevgi kuramı oluşturmamış olmasıdır. Ama saltık ve göreli değerlere ilişkin yargıların dürtüleyici gücünü artık birbirinden ayırd ettiği için, birkaç ay sonra kalkıp da sevgiye, kişiyi göreli değere ilişkin bir yargıdan, saltık değere ilişkin karşılaştırmalı bir yargıya dayanan eyleme doğru sürükleyen ahlaki bir işlev yüklediğinde şaşırmamış olmalıyız.

Bizim açımızdan iyi ya da bizim için iyi şeylere sahip olmayı amaçladığımızda doğrusu Descartes'ın bize verecek epey öğüdü var. Düşkırıklığına uğramamamız için, bu bağlamda bize şu öğüdü verir: "Sahip olmadıkça ya da elde edecek gücümüz olma-

[15] Benimsenmiş olan bu yazınsal söyleyiş biçimi, büyük olasılıkla, boyutları gösterdikleri şeylerin değeriyle orantılı olan büyütülmüş imgeleri anımsatarak, hem kendimizi hem de sevdiğimiz kişiyi barındıran bir bütünü *imgelediğimiz* düşüncesini yansıtmaktadır. *Aklın yönetimi için kurallar*'ın Kural 12 ve 14ff' de izlenen yordamla karşılaştırınız.

dıkça hiçbir şeyi, kendimizle bağıntılı olarak, iyi olarak kabul etmemeliyiz" (3: 324). Bu şeylerin doğası çok çeşitlidir. Sevinci de kapsarlar, çünkü "mala sahip olmaya sevinme bu uyarılmanın ta kendisinden kaynaklanır. Çünkü gerçekte ruh sahip olduğu nesnelerden başka hiç birinden böyle bir meyve de almaz. Bunlar kendisi için bir sevinç kaynağı olmadığındaysa, sanki onlara hiç mi hiç sahip değilmiş gibi artık bunlardan sevinç duymaz olduğu söylenebilir."(91) Oysa, bizim için iyi olan şey, bizim için iyi olan şeylerin verdiği sevincin ötesine geçer; göreli değer konusu açıldığındaysa Descartes artık hazcılıktan yana değildir. Örneğin, tutkuların "doğal" işlevi bedenin korunup sürdürülmesini ve yetkinleştirilmesini sağlamaktır (137; Bkz. 40, 52). Ama, tutkular, ruhu yetkinleştirdikleri ölçüde birer değerdir (139). Bu bağlamda, "yaşamın gidişinde... sevginin gerçek işlevi, hem bedenin hem de ruhun, bizim yönetimimizle elde edinilebilen tüm yetkinliklerinin değerini, tutkulara yer vermeksizin ele alıp incelemektir..." (3: 265). Bu bağlam sayesinde "yüce iyiliğe" ilişkin bir yorum da elde etmiş oluruz: "Yüce iyilik erdemin kullanılması ya da, özgür istencimiz sayesinde elde edebileceğimiz bütün bu mallara sahip olunmasıdır (Bu da zaten aynı şeydir)". (3:268). Sahip olabileceğim yüce iyilik ise, kendi özgür istencimi iyi kullanmaya olan yerleşik yatkınlıktır" (3: 324-26); bu yatkınlığa Descartes, hangi eylemlerin en iyileri olduğunu bulmak amacıyla kişinin zihinsel erkini kullanmasını da katar. Oysa, erdemin yolundan gitmek, kişinin, saltık anlamda en iyisi olduğuna inandığını yapması demek olduğu için (148), neyin göreli değere sahip olduğunu soruşturmakla iyi etmiş ve de bu konuda edindiği bilgiye göre davranan kişi, sevgi nedeniyle eyleyen kişiden güçlükle ayırt edilebilir.

Descartes aslında, doğrudan doğruya saltık değere ilişkin düşüncelere dayalı öğütlerde de bulunur. Sevginin kendine özgü nesnesinden de işte bu bağlamda söz eder: "sevginin gerçek nesnesi yetkinliktir" (3: 265). Bundan çıkan doğal sonuçsa, iyilikseverliği nedeniyle bize zaten bağışlamış olduğu dışında başka hiçbir şey ümit etmeksizin, Tanrı'yı sevmemiz gerektiğidir (3: 309-310). Bu bağlamda, başkalarının da iyi şeylere sahip olmalarından hoşnut olabiliriz: "Yalnız kendimizi düşünürsek, bir tek bize yararı olan mallardan zevk alabiliriz; oysa, kendimizi herhangi başka bir bünyenin parçası olarak görürsek, bu durumda söz konusu bünyenin üyelerine ortak malları da paylaşırız..." (3: 269). Bunun sonucunda da, başkalarına yönelik, kendimizle hiçbir ilintisi olmayan, katıksız bir sevecenlikle dolu, yani Hıristiyanlık uyarınca hayır denilen erdemle dolu eylemlerde (3:269-270) bulunabiliriz.

9. Erotik varlıkbilimden beklenenler

Şu ana dek Descartes mereolojik varlıkbilimden kaçınmış bulunuyor. En basit durum, yani ruh-beden birleşimi karşısında bile yenilgiye uğradığına göre, daha geniş bütünlere nasıl olur da inanabiliriz?

Düpedüz *metafizik* sezgi Descartes'ı mereolojik açıdan başarısızlığa yöneltti: büyüyen evrenin tek mi yoksa çok mu olduğunu belirlemesine yardımcı olmadığı gibi, ruhlara ve bedenlere ek olarak ruh-beden bileşenlerinin varlığını da onaylamadı. Şimdiyse, *değer kuramı* sezgisine çağrıda bulunur. Bundan çıkan sonuca göre, ileri sürülen bütün aile, toplum, devlet, dünya ya da evrenin kendisi olsa bile, bu bütünün değeriyle kendi değerimi her karşılaştırışımda, (x) ile benim daha geniş bir bütün oluşturduğumuzu savunabilirim. (3:266). Gene bundan çıkan başka bir sonuca göre, (x)'in kendiminkiyle karşılaştırabileceğim saltık bir değere sahip olduğu her kez bunu savunabileceğimdir.

Sevgi nesneleri son derece dağınıktır, tutarsızdır. Yalnızca öteki insanları değil, cansız varlıkları da kapsarlar; insanın sevgisinin yöneldiği ilk nesne, yani besin (3: 307-9; 107) Matheron tarafından, sözcüğün gerçek anlamında, bağırsaklara kadar dalarak incelenmişti; Matheron sindirimi, felsefe yazınında belki de eşi görülmedik biçimde,

sevginin bir dışavurumu olarak ele alıp inceler. Oysa, bir tek insanları ve nesneleri değil, ilişkileri ve koşulları, durumları da sevebiliriz, insanların sahip olduklarını ve şeyleri de sevebiliriz (82, 169), hem yalnız Tanrı'yı dindarca sevmekle kalmaz, tanrısallığın kendisini de kâfirce sevebiliriz pekâla (3:309).

Bu nesnelerden bazılarına ve bizimle oluşmuş bu savlanmış bütünlerin yüklemlerine anlam verebilmek son derece güçtür. Ama, bunun sonunda kimi sevgi durumları da kesinlikle yanlış değer yargılarına saplanıp kalır. Akıl tarafından onaylanmış değer yargılarıyla işe başlarsak, bu yeni bütünlerin yüklemlerine anlam verebileceğimizi de düşündürebilir. Öte yandan, kendi evreninde bütünler ve parçalar konusunda pek az söylemiş olduğu için, bütün bu yüklemlerin Descartes'ın resmi felsefesiyle tutarlı olabileceği de düşünülebilir pekâlâ. Bileşik insan varlıkları kuramının karşısına dikilen güçlüğün tıpatıp aynısı karşısında, yani yeni Aristofanesçi bütünlerin doğasını saptayabilecek bir metafizik sağlama güçlüğü karşısında başarısızlığa uğrayacağı da düşünülebilir.

Alışılageldiği üzere, imgelem sevenlerin bakışlarını, olup biten gerçeği seçemeyecek kadar bulandırsa bile, belki de evrendeki başka herşey, bizim değerimizle karşılaştırılabilecek saltık bir değere sahip olabilir; klasik geleneğin savunduğu gibi, "kendinde belirli bir iyiliğe yer vermeyen gerçek hiçbir şey yoktur" (140). Karşılaştırma yapmaya giriştiğimizde, imgelemin yol açtığı biçim bozukluklarını ödünlemek hiç de kolay olmayabilir; ama, Descartes tüm yapıtı boyunca imgelemin yol açtığı bu bozulmalara çare arayıp durur. Değer nesnelerinin imgesel olarak incelenmesi ile bu incelemenin akıl tarafından düzeltilmesinden kaynaklanan varlıkbilimi saptamak olanaksızdır; Descartes buna ilişkin ilk kırıntıları vermeye çabalayıp durur. Sanırım 1645 yılı Eylül ayında Elizabeth'e verdiği, ilk taslağın genelleştirilmesi olabilir pekâlâ; şöyle demişti Elizabeth'e: "içimizden herbiri evrenin pekçok parçasından biridir gerçekte, daha tikel biçimde söylersek, dünyanın, devletin, toplumun ve ailenin bir parçasıdır" (3: 266).

Descartes'çı sevgi birbirinden apayrı yönlerde geliştirilebilir. Descartes'çı sevgiye getirilen ilk düzeltme, düzeltmelerin en derin etkilisi olduğu için, Spinoza'nın Descartes'tan devraldığı bu kuramı nasıl geliştirdiğini bir kaç yönüyle anımsatıp yazımı bitireceğim. Seven ile sevilen arasındaki varlıkbilimsel yalıtıklığı ortadan kaldırmanın bir yolu, içimizden herbirinin Doğa'nın bir parçası değil de, Doğa'nın bir kipi olduğunu savunmaktır. Sonlu bireyleri kucaklayacak bir bütüne ilişkin bir metafiziği dile getirmenin yollarından biri de, kendimi de bütün öteki sonlu bireyleri de, aynı, tek bir tözün kipleri olarak yorumlamaktır. Söz konusu bütüne değer yüklemenin yollarından biri de, bu bütünü, benim yetkinliğimdeki her artışın nedeni kılmaktır. Sevginin bedenleştirdiği yargıyı güvenceye almanın bir yolu da, bu yargıyı hem anlık hem de akıl tarafından erişilebilir kılmaktır. Bunun sonunda ortaya çıkan sevgi kuramı da Descartes'ın kuramından temelde ayrı özellikler sunacaktır. Gene de, Descartes'ın şunları yazdığını aklımızdan çıkarmamalıyız:

Tanrı'yı sevdiğimizde ve onun aracılığıyla kendimizi istenç nedeniyle, onun tarafından yaratılmış herşeyle birleştirdiğimizde, bunları ne denli büyük, soylu ve yetkin biçimde tasarlarsak, kendimizi de o ölçüde yetkin bir bütünün parçası olarak değerlendiririz ve yapmış olduğu işlerin dev boyutları karşısında Tanrı'yı övecek bir o kadar da neden buluruz. (3:322)

Spinoza'yı anlıksal Tanrı sevgisi öğretisine sürükleyen şeyin, Descartes'ın şu satırlar boyunca çiziktirip geçtiğim kuramının genelleştirilmesi olduğuna hiç kuşkum yok doğrusu. [16]

Çeviren: Alp Tümertekin- A. Özlem Özgür

[16] Bu yazının daha önceki bir taslağını okuyup, son derece aydınlatıcı yorumlarda bulunan Jonathan Bennett'e teşekkür ederim. Bu yazıya temel olan çalışmalardan bir bölümü, 1995 yaz aylarında Bennett tarafından yönetilmiş olan bir seminer çalışması çerçevesinde geliştirilmişti; söz konusu seminer, ABD hükümeti kuruluşlarından National Endowment for the Humanities tarafından desteklenmişti.

Karşı-Doğanın İnsanı

Luc Ferry

Aristoteles'i mi, yoksa Descartes'ı mı? Çağdaşlarımız bunları hâlâ okusalar, acaba hangisini daha kınarlardı? Köleliği "doğa gereği" doğruladığı için Aristoteles'i mi, yoksa insanlarla hayvanları, işi sonunda hayvanları basit birer makine olarak kabul etmeye vardıracak kadar ustaca ayırt eden Descartes'ı mı? Ne olursa olsun, o zamandan bu yana, *Yöntem üstüne Konuşma* ve *Metafizik Düşünceler* ülkesinde hayvan sevgisi nasıl da gelişti! Alfred Kastler, Etienne Wolff ve Rémy Chauvin tarafından kurulmuş olan "Fransa Hayvan Hakları Birliği" buna örnektir. Tanınmış hukukçu ve bilim adamlarının çalışıp çabalaması sonunda, René Cassin'in tasarısından yaklaşık otuz yıl sonra, 1978'de "Hayvan Hakları Evrensel Bildirisi" bile yayımlandı. Bildiride "tüm hayvanların yaşam karşısında eşit oldukları ve aynı yaşama koşullarına sahip oldukları" tümcesi yer almaktadır. Söz konusu bildiride "insanın soykırımlara giriştiği, oysa kendisi de "hayvanlar dünyası"nın bir üyesi olması nedeniyle, "öteki hayvanların soyunu kırıp geçemeyeceği, böyle bir şeyi ancak ve ancak bu hayvanların en kısıtlanmaz haklarının ortadan kaldırılması pahasına yapabileceği" de yer almaktadır.

Hâlâ anlamı var mı, sözcüklerin? Demokratik kültürümüzün içine sinmiş olan hayvan dostu anlayış uyarınca, insanlık ile hayvanlık ayırımının ahlaki bir anlam taşıyabilmesi bağnazlık gibi gelebilir. Farklı olma hakkı ideolojisinin nerdeyse herkesçe paylaşıldığı bir çağda, bu ayırım ayrılıkçı, hatta dıştalayıcı bir anlayışın göstergesi olarak kabul edilmektedir. Kaldı ki, bilim bizlere canlı varlıklar arasında gizli bir süreklilik olduğunu öğretmiyor mu? İşte, evrensel yaşamın tüm anlatımlarına aynı derecede saygı göstermek de, ancak bilimin o görkemli adına dayanarak sağlanabilir. Sözcüğün gerçek anlamında, sevimli bir tasarı bu, ne var ki Fransız Devrimi'nin laik insancılığını

tanımlayan terimlerle uyuşmayan bir tasarı. Bu mirastan hoşlanmayabilir insan, hatta bir daha ortaya çıkmasın diye "yıkmaya" da girişebilir pekâlâ. Ama, ne olursa olsun, böylesi bir kopuşun sonuçlarını da kestirebilmek gerekir az çok; oysa, ilerde göreceğimiz gibi, böyle bir şey söz konusu sonuçların algılanmasını gerektirir en başta.

İşte, bunun içindir ki, beslediğimiz o iyi duyguları, geçici olarak askıya alıp, Fransız Devrimi'nden kaynaklanan tüm ahlaki evrene en derin felsefi anlamı kazandıran antropolojinin, Aydınlanma çağında, nasıl olup da yerleştiğini yeniden kendimize sormamız gerektiği önerisini getiriyorum. Karşımıza dikilen paradoks şu: Belirleyici uğrak Rousseau'nun kendisidir, hani romantik duyarlığın ilk büyük öncülerinden olduğunu bildiğimiz Rousseau. Descartes'ın insan ve hayvan ayırımının, özgül anlamda insani bir dünyanın (Dilthey "bir ruh dünyası"nın, derdi) ortaya çıkışı üstünde ne gibi sonuçlara yol açtığını gösteren de ilk oydu. İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kökeni ve temelleri üstüne *Konuşma*, yüzyılların ötesinden gelen yankısı bugün bile kulaklarımızda çınlayan bir düşünceyi birkaç tümcede özetleyen o ateşli bölümlerden birinde, insanlığa ilişkin öyle bir düşünce geliştirmektedir ki, bu düşünce olmasa şimdiki anlıksal evrenimiz de bugünkü biçimiyle varolamazdı. Ama, söz konusu sayfanın tarihimizde belirleyici bir neden görevi yerine getireceğini söylemek istemiyorum. Gene de, en azından, tarihimizin özsel bir uğrağını sözcüklere çevirdiği kanısındayım. Hegel felsefenin "çağa düşünce içinde el konulması" olduğunu söylerdi. Rousseau'nun metni, bunun nasıl da önemli bir söz olduğuna, belki de hiç görülmedik kadar, örnektir. İlk satırlarını aktarıyorum:

"Bütün hayvanları, kendi kendilerini kurmaları ve onlara zarar vermeye ya da yok etmeye yönelik her şeye karşı, bir yere kadar, kendilerini güvenceye almaları için doğa tarafından duyularla donatılmış, ustaca gerçekleştirilmiş birer makine olarak kabul ediyorum yalnızca. İnsan makinesinde de tıpatıp aynı şeyleri görüyorum; şu farkla ki, hayvanın tüm işlerini doğa tek başına gerçekleştirirken, insan tam anlamıyla özgür etmen olarak yapar kendi işlerini. Biri içgüdüleri nedeniyle seçer ya da yadsırken, öteki özgürce bir eylemle yapar bunu: Öyle ki, hayvan kendisine konulmuş kuraldan, kendi yararına olsa bile, dışarı çıkamaz, oysa insan, çoklukla kendi zararına bile olsa, uzaklaşır kurallardan. İşte, tam da buna uygun olarak, bir güvercin en güzel etlerle dolu bir çukurun yanıbaşında açlıktan ölür, öte yanda da, bir kedi yığınla meyve ya da yem üstünde ölebilir açlıktan, oysa bir denemeye karar vermiş olsalardı, her ikisi de dudak büktükleri besinlerle pekâlâ beslenebilirlerdi. Anlığımız duyularımızı bozduğu, istencimiz de doğa sustuğunda bile konuşmayı sürdürdüğü için, ahlaksız kişiler aşırıya kaçar, sonunda da hastalanıp ölürler."

Başka hiçbir şeyin değil de, bir tek özgürlüğün insanı saldığı felaketleri dile getiren tümce, derinlik yanında güzelliğe de yer verir. Tıpkı bir zambak soğanı gibi, dıştan hiç belli olmayan bir çeşitlilik sunar. Yüzeyel açıdan baktığımızda, doğa ile özgürlük arasındaki karşıtlık çarpar gözümüze. Bu da, hayvanın "içgüdü" denilen bir yasayla programlanmış olduğu anlamına gelir. İster tahıl yesin ister etobur olsun, davranışlarını yöneten doğal yasadan kurtaramaz kendini. Hayvandaki gerekircilik, belirleyicilik öylesine güçlüdür ki, ölümüne yol açabilir, oysa işte tam da bu noktada, kendi düzgüsünden azıcık ayrılsa, zahmetsizce yaşamını sürdürebilirdi. İnsanın durumuysa bunun tam tersidir. Belirlenmemişliğin doruğudur insanoğlu: Doğa insanın kılavuzu olmaktan öylesine uzaktır ki, insan kimi zaman doğadan öyle uzaklaşır ki, sonunda yaşamını yitirir. Özgürlüğü sonunda ölebilecek kadar özgürdür insan; özgürlüğü de, eskilerin düşündüğünün tersine, kötülük yapma olanağına da yer verir. *Optima video, deteriora sequor*. İyi olanı gördüğü için, gidip de en kötü olanı seçebilir: Bu karşı-doğa varlığının benimsediği çözüm de budur işte. Humanitas'ı özgürlüğünde yatar, tanımı olmamasında yatar, yani doğasının doğaya değil de, onu hapsetme savında bulunulan her ku-

raldan kendini koparma yetisinde yatar. Ya da daha başka bir deyişle: Özü, öze sahip olmamasında yatar. Olanaksızlığın damgasını *a priori* yiyenlerin romantik tarihselciliği ile ırksalcılığı böyledir işte.

Felsefi temeli açısından ele alındığında, ırkçılık, belirli bir insan kategorisini özcü bir tanıma hapsetme savından başka ne ki zaten? Bu tanıma göre bir Zenci özü, bir Arap, bir Yahudi özü olmalıdır, öyle ki bu öz uyarınca söz konusu kişiler, kendi kavramları içre olduğu için aşılmaz da olan kimi özelliklere sahip olmalıdırlar. İşte, böylece her şey olup bittikten sonra, ırkların kusur ve niteliklerini bir sıradüzen içinde, altta ve üstte olanlar biçiminde sınıflandırmaya çalışmak gereksiz olmasa da, en azından ikincil bir iştir. Eşitsizlik fazladan gelmiştir, tanımların varlığı konur konmaz da kötülük gerçekleşmiş olur. Yahudi dostluğu da yahudi düşmanlığı kadar kuşku uyandırıcıdır, zaten birbirlerinin ters yüzüdürler. İşte, Rousseau'nun ileri sürdüğü şey de, insanın tüm karşı-devrimci düşüncenin varolmadığını savunduğu şu "soyut" insan olarak, Arendt'in "yaşam çevrimi" dediği şeyden, biyolojik belirlenimlerden kendini çekip koparabilmesidir. Tarih sorunu da ırk sorunu da aynıdır. Soyut insancılık "tarih"in, Rabaut Saint-Etienne'in güzel biçimde dile getirdiği gibi "bizim yasamız olmadığı" yolundaki düşünceyi içerir. Romantizmin geliştireceği düşüncelerin tersine, insan ne biyolojik varlığının ne de dilsel ya da ulusal geleneğinin tutsağı değildir. İçine hapsedilip biçimlendirildiği savlanan bir evrenden kendini çekip kurtaran bir özgürlüğün yüce edimi olarak olanak kazanması da bundandır zaten devrimin. Yabancı bir dil öğrenmek, böylece başka bir kültürün öğrenilmesine yol açmak, bu anlamda "geniş bir düşünce"nin damgası bugün olduğu gibi, hep de olacak.

Hiç kuşkusuz, böyle bir bakış açısının "idealist" olduğu, biyoloji ve toplumbilimin öğrettiklerini saçıp savurmaktan başka bir şey olmadığı söylenip karşı çıkılacak; biyoloji ile toplumbilimse bireyin toplumsal ya da biyolojik bir bünyenin üyesi olması sonunda üretildiği, belirlenip biçimlendirildiğine ilişkin ilk savı ara vermeksizin doğrulayacaktır. Biyoloji açısından ele alındığında, söz konusu itirazın iki anlamı vardır: İnsan hayvana doğru çekilebilir ya da hayvan insana doğru çekilebilir. Hayvanın insana doğru çekildiği duruma örnek olarak, balinaların intiharı verilecek, onların da kendi doğallıklarından kendilerini çekip koparabildiklerinin göstergesi olduğu söylenecektir bunun, başka bir örnek olarak da, maymunlarla yunusların dili verilecek, kimi hayvanların kendi amaçlarını gerçekleştirebilmek için araç kullanma yetilerinden dem vurulacak, köpeğin sahibine duyduğu bağlılık ya da kedinin bağımlılığı ise sözü edilmeyecek kadar doğal bulunacaktır... Kuşkusuz, burda yaşadığımız sıkıntı, doğanın buyruklarından bütün bu uzak düşmelerin kuşaktan kuşağa aktarılıp bir tarih oluşturmadıklarıdır. Bir kültür dünyasının ve hayvan toplumlarının ortaya çıkmasına neden olmuyorsa, doğa düzgülerinden uzaklaşma ancak görünüşte kalabilir; bunu herkes de kabul etmeli, tarihsizdir bu uzak düşmeler.

İnsanın hayvana doğru çekildiği durumdaysa, aradaki farkın yalnız nicel olduğu vurgulanmalıdır; Rousseau'nun düştüğü yanlışı da açıklamış oluruz böylece: Bir uyarı ile yanıtı arasında bir belirlenmemişlik süresi yaşanmasının nedeni, insanın beyin hücrelerinin sayısının son derece yüksek olmasıdır. Hayvanın beyni bu kadar karmaşık olmadığı için, doğal belirlenim - yani, Rousseau'nun söz ettiği "içgüdü"- çok daha açıkça ortadadır. Ama, gerçekte, başka bir zamanın felsefi önyargıları olmaksızın "nöronlar" insanını gözlemleyen bilim adamı açısından, bir yanılsamadan başka bir şey değildir bu belirlenmişlik: Bir özgür istenç varsayımını doğrulamak için övünülemez bununla. Her tür belirlenmeci düşünce için özgürlük, Spinoza'nın söz ettiği şu "çıldırma"dan başka bir şey değildir; Spinoza bu "çıldırma"nın nasıl olup da, içine dalmış bulunduğu-

muz en usta maddi düzeneklerin bilinmemesine bağlı olduğunu daha o zamanlar göstermişti zaten: Daha gelişmiş bir bilgimiz olsa, saf yüreklilikle doğaya atfettiğimiz her şeyi doğaya geri verebilirdik.

Biyolog Henri Laborit'in çalışmalarına dayanan Alain Resnais, en tuhaf savlı filmlerinden biri olan *Mon oncle d'Amérique (Amerikalı amcam)* adlı yapıtında, gündelik yaşamımızda nasıl olup da deney faresi gibi davranmaktan başka bir şey yapmadığımızı göstermişti: Yaşadığımız gerginlikler sonunda saldırganlaşırız, başarımızın ödülünü aldığımızda ya da yenilgiyi tattığımızda girişimlerimizi sürdürmeye ya da peşini bırakmaya itiliriz, öyle ki pek çok durumda coşkusal tepkilerimizi denetleyemeyecek durumda kalırız. Bizim duyumsal ya da anlıksal sözde "seçmelerimiz" son kertede bilinçsiz tepkelere indirgenecektir. İşte, bu koşullarda, insan haklarının bizlere sağladığı korumanın neden yalnızca, saymaca bir buyrultunun "insan" diye nitelediği varlıklara tanınmış olduğu, doğrusu, anlaşılması güç bir şey. Şöyle de diyebiliriz: Bir canlının değeri, biyolojik karmaşıklığına bağlıysa, her türlü kesin hukuki ayırımı ortadan kaldırıp, yerine aşamalı bir hukuk anlayışı koymak daha uygun düşmez mi?

Toplumbilim açısından baktığımızda da, aynı itirazlar çıkar karşımıza: Biyoloji nitelikli doğamız tarafından belirlenmiş olduğumuz için, toplumsal koşulların yükünden, özellikle de sınıfsallığa içkin toplumsal koşullardan kurtaramayız kendimizi. Öylesine bildik bir konu ki bu, üstünde fazlaca durmanın hiç gereği yok. Bir "durum"la bir "belirlenim"in nasıl yapıp edip aynı kavramda birbirine karıştırılmayacağını anımsatan yanıt da iyice bilinir: Bir bedenimiz olduğu, toplumsal bir ortamda, bir ulus içinde, bir kültür ve bir dilin içinde yaşadığımız açıktır. Kaplan kadar yükseğe sıçrayamam, tartışılacak bir şey değil bu. Peki de, buna dayanıp kaplan kadar özgür olmadığım söylenebilir mi ki?

Özgürlüğün olumlanması, olgular düzlemindeki apaçıklığı yadsımak değildir. Özgürlüğün olumlanması, insanın şeyleşmeden kaçıp kendini kurtarma, kendini ara vermeksizin bir şeye dönüştürmekle tehdit edenden kurtulma olanağını gerektirir yalnızca. Bir manevra payı da gerektirir, yalın bir durum türünden olanın (kuşkusuz olanaklı, hatta çoklukla gerçektir de bu) belirlenime dönüşmesinden kaçınma yetisini gerektirir. Her birey bir ölçüde şeyleşmiştir, toplumbilim kadar ruhçözümleme de açıklamaya yeltenebilir bunu. Daha da kötüsü, yaşamımızın en ilerki çevreninin şeyleşme olup olmadığından kuşkulanmakta yerden göğe hakkımız var; bu da, özgürlüğe yönelik kahramanlığı gerçek anlamda putlaştıran demokratik bir evrende yaşlanma sorununu, bu güç sorunu koyar ortaya. Ne var ki, hiç kimsenin de içinde bulunduğu durumun üstüne çıkamayacağını ileri sürmekle, öyle bir "klasikliğin" içine düşmüş buluruz ki kendimizi, sıradan ırkçılığı ya da cinselciliği bırakıp da, neden bunu seçelim diye sormaya koyuluruz. Aşkınlığın varolduğunu kanıtlamak değil amacımız kuşkusuz. Ne var ki, aşkınlığı yadsımak da, insanın biyolojik ya da toplumsal yaşamın doğal (bilinçsiz) boyutuyla hiçbir ilişkisi kalmayan bir evren oluşturma becerisini bilmemek olacaktır. Rousseau'nun metninin ikinci uğrağı da şu öneride bulunur:

"Ama, bütün bu sorunları saran güçlükler, insanı hayvandan ayıran bu farkı tartışmaya olanak verdiğinde, bunları birbirinden ayıran son derece özgül başka bir nitelik daha, hiçbir şekilde karşı çıkılamayacak bir nitelik daha olduğu da ortaya çıkar: Yetkinleşme yetisidir bu, öyle ki, koşullar uygun düştüğünde, peşpeşe bütün öteki yetileri geliştiren ve tür olarak da birey olarak da aramızda yaşayan bir yetidir bu; doğumunun üstünden birkaç ay geçtiğinde, bir hayvan artık tüm yaşamı boyunca neyse o olup çıkmıştır zaten, öte yandan, tür olarak da bin yıl sonunda bu bin yılın ilk yılında neyse odur zaten. Peki, ama insan neden aptal olup çıkıyor ki? Yoksa, ilkel

durumuna mı dönmüş oluyor böylelikle, oysa hiçbir şey edinmemiş olduğu gibi, yitirecek de hiçbir şeyi olmayan hayvan içgüdüsüyle kalır hep, oysa yaşlılık ya da daha başka rastlantısal olaylar nedeniyle, yetkinleşebilirliği sayesinde edinmiş olduğu her şeyi yitiren insan, sonuçta hayvandan da daha aşağı bir düzeye düşmüş olmuyor mu böylece?"

Örneğine pek az rastlanan yoğunlukta bir anlatım gücüne sahip olan bu bölüm, çağcıl evrenin antropolojik, ahlaki ve varoluşsal üçlü boyutunda yer alan belki de en derin, ama en korkulası yanı haber verir. Burda da, açıp sermek gerekli anlamları. İlk başta dikkat çekilmesi gereken nokta, tarihselliğe ilişkin çağcıl bir sorunsalın ortaya çıkışı ile insan tanımını birleştiren doğrudan bağdır. Kant, Fichte ve Sartre da ele alıp işlediler bu konuyu: Köken açısından insan "hiç" olduğu için, hayvanın aksine, doğa tarafından belirlenmemiş bir şey olduğu içindir ki, insan bir tarihe, özgürlüğün tarihi olan bir tarihe adanmıştır. Rousseau'nun söz ettiği "yetkinleşebilirlik" iki ayrı düzlemde gelişip serpilecek demek ki: Bireyin tarihi olarak kabul edilen eğitim ve türün tarihi olarak kabul edilen siyaset. Rousseau'nun çocukluğa duyduğu tutku (öyle ki, çocukluk kıtasını keşfettiği söylenmişti) siyasete duyduğu ilgiyle karşılaştırılabilir ancak. *Emile* ve *Toplum Sözleşmesi*. Her iki durumda da aynı sorunla karşı karşıya bulunmaktayız: Özü, her tür tikel belirlenimi aşkınlaştırmak olan bir varlığın, herhangi bir şey olmaksızın, böylece şeyleşme içinde yitip gitmeksizin (Sartre'ın "kötü niyet" diyerek adlandırdığı da budur) zaman içinde nasıl kendini kurabildiğidir. Bu noktada, eğitim ile siyaset arasında önerdiğimiz koşutluk, Kant'tan *praxis* kuramcısı Marx'a varıncaya dek, tüm çağcıl düşüncenin değişmezlerinden biri olarak kalacaktır. Eğitimbilimde "etkin" yöntemlerin ortaya çıkışı kadar siyasal militancılığın doğuşu da, aşkınlık ya da hiçlik olarak insan (hep yapışıp kaldığı durumlara indirgenemeyen varlık olarak insan) görüşünden ayrı ele alınamaz.

İşte, böylesi bir tarihsellik görüşünü romantizmden ayıran her şey de ortada durmaktadır bu noktada: Uygarlık, zaten hep doğal biçimde (bilinçsiz ve istemeyerek) ait olduğumuz ulusal, dilsel ya da kültürel geleneklere indirgenemez; hiçbir şekilde bir tek kök salmaya ilişkin değerlere perçinlenmiş olmadığı gibi, gerçek atılımını da zaten söz konusu doğal evrenden kopmuş olmasına borçludur; bu kopuş sayesinde de giderek bir "anlıksal dünya" kurar.

Hiç kimsenin ait olduğu tarihsel ve kültürel topluluğun dışında kaldığını ileri süremeyeceği, soyut evrenselciliğin ne inanılası ne de özlenilesi bir şey olmadığı söylenerek - pek de haksız değiller doğrusu - karşı çıkılacak bu sözlere: Nasıl olur da, romantiklerin *Heimatsgefühl* dedikleri yere, en sonunda kendimizi kendimizde, evimizde *(bei sich)* duyduğumuz o yere, o çağa, o geleneğe herhangi bir biçimde bağlı olmayız ki? Kolayca savuşturulacak bir karşı çıkış değil bu. Öyleyse, iyice kesinlik kazandırmak gerekli.

Romantizmin Aydınlanma'ya karşı sürdürdüğü çatışmada, gerçekte iki ayrı kültür ve tarih anlayışı gelmişti karşı karşıya, bunlardan her biri de ötekini çürütebilecek güçlü kanıtlara sahipti. Kimilerince, insan bir tek kendininkiler arasında gerçekten insan olabilirdi, yani insanı zaten kucaklayıp saran topluluk içinde, öğrendiğimiz, ama öğrensek bile bizim tarafımızdan yaratılmamış dil örneğine uygun olarak insanı biçimlendiren topluluk içinde gerçekten insan olabilirdi yalnız. Bunun sonunda da, aşkınlık olarak tasarlanmış bir özgürlük yandaşlarına ara vermeksizin getirilen eleştiriye varırız: Yükselip özgürlüğe kavuştuğunu savlayan insan, kültüründen yoksun kaldığında, kökleri kesilip koparılmış olduğunda gerçekte insan olma niteliğini yitirmiş olur. Bir kültüre sahip olmak, insanı hayvandan ayırt eden yansa, işte bu kültürden kendini kurtarmakla insan, yok-insanın dünyasına adım atmış olur.

Köklerin koparılması, köksüzleşme işte bu anlamda insansızlaştırıcıdır zaten. Aydınlanma çağı filozofu (bu konuda Rousseau'yu anabiliriz rahatlıkla, Fransız Devrimi'ni yapanlar izinden gitmişlerdi onun) kültür ile tarihin insana özgü şeyler olduğu görüşünü paylaşır. Ama, Aydınlanma çağı filozofunun gözünde bu özgül yanı doğallaştıran romantizm olmuştur. Bu özgül yanı, insanlara kendini dışardan zorla kabul ettiren şeyle özdeşleyip, deyim yerindeyse, ikinci bir doğa kılar; dışardan kendini kabul ettiren bu yan, insanları öylesine eksiksizcene belirler ki, bundan kaçıp kendilerini kurtarmak istediklerinde hiçliğe düşer insanlar. Rousseau'nun gözünde tarih, gelenek değildir, bir yaratım, yenilenme, yetkinleşebilmedir. Dıştaki insanların katlandığı değil, onlar tarafından kurulmuş bir şeydir, dokunulmaz bir geçmiş adına özgürlüklerinin yadsınması değil, geleceğe ilişkin bir devingenlikte kazılı sonucudur bu özgürlüğün. Aufklärer'in soyut insanın artık bir insan olmaktan çıkmış biri olduğunu savunan romantiğe yanıtı, tam tersine kök salmış birey, içinde bulunduğu durum tarafından boydan boya belirlenmiş birey doğaya geri döndüğünde, insan olma niteliğini yitirdiği yolunda olacaktır.

Bu çatışmanın iki uğrağını uzlaştırmak, yani hem bir topluluğun üyesi olunduğunu hem de bu topluluktan uzak kalınabileceğini ileri sürmek, apaçıktır ki, epeyce çekici olacaktır. Çünkü uzak kalma, sıradan eleştiri kadar yenilenme için de vazgeçilmezcesine gereklidir: Çünkü bu uzak kalma, artık insanın çekip kendini kurtaramayacağı kadar, durmaksızın içine gömülme tehlikesi yaşadığı gerçeğe oranla bir uzaklığı varsayar hep. Bu ada yaraşır her kültürün, her önemli, kapsamlı yapıtın hem tikel, yani belirli bir zaman ve uzama kök salmış, hem de evrensel, yani kökendeki topluluğu oluşturanlardan daha başka insanların erişebileceği anlamlarla donatılmış oldukları açıktır. Benzersizin tikel ile evrenselin uzlaşması olduğu doğruysa eğer, benzersiz olmasının nedeni de budur, bir "bireysellik" oluşturması da bundandır.

Demek ki iyiden iyiye bereketli bir bireşim karşısındayız. Çeşitli çevrebilim felsefelerinin bugün bile taşıyıp durduğu Kültür-Doğa ilişkilerine ilişkin anlayışları daha iyi kavrayabilmek için, bu bireşimin kapsamını da iyi değerlendirmemiz gerekir kuşkusuz; doğrusu, böyle bir değerlendirme son sözü söyleyecek niteliktedir. Ne var ki, kendisini oluşturan üç uğrak arasından, yani tikel, evrensel ve benzersiz arasından, ikincisinin, yani kopup gitme uğrağının, aşkınlık olarak tasarlanmış özgürlük uğrağının gerçek anlamda insanca uzamı oluşturduğunu unutturamayacaktır. Tıpkı ikinci bir doğa gibi, kendini bize zorla kabul ettiren bu geleneksel kültürden çekip kurtulma yetisine sahip olmasaydık, bizler de, tıpkı hayvanlar gibi, doğa yasalarıyla yönetilir durumda kalırdık. Yok, eğer bunu kendimize hedef edinemez, bu konuda eleştirinin bakış açısını (onu değişikliğe uğratıp gerçek bir tarihselliğe yerleştirebilecek biricik şey de budur zaten) benimseyemezsek, kökenden gelme kültürümüz de hayvanların davranışlarına benzer olup çıkacak, insan toplumları da tıpkı karıncalar ya da beyaz karıncalar kadar tarihe sahip olacaktır. Geçmişin yalın ve katıksız aktarımına indirgenmiş olan gelenekse, davranışları açısından bütün öteki hayvan türleri kadar programlanmış bir insan türüne özgü içgüdü olarak tanımlanacaktır. Bana öyle geliyor ki, Aydınlanma çağının romatizm karşısında kesin bir avantaj yakalaması tartışmanın işte tam da bu noktasında gerçekleşmişti. Böyle bir düşüncenin antropoloji açısından neler içerdiğini iyi ölçüp biçmek gerekir. Bu düşünce pek çok kez insan-merkezciliğin ortaya çıkışı olarak, hatta sömürgeciliğin anlıksal kökeni olarak görülmüştü. Kolayca anlaşılır bir şey bunun nedeni: Rousseau'nun, onunla birlikte de devrimci ideolojinin bakış açısına göre, hayvanla "yaban adamı"nı, dilediğimiz gibi, kolayca ayırt etmek güçtür. Gerçekten de, metnin devamını okuduğumuzda bu kaygının doğrulandığını görürüz: "Doğa tarafın-

dan bir tek içgüdüsüne teslim edilmiş olan yaban adamı(...) demek ki katıksız hayvanca işlevlerle başlayacaktır her şeye." "İlkel insan"ın kimliği konusunda bir kuşku var gibi.

Daha da ötelere gidelim. Çağdaş budunbilimin bizlere öğrettiği tek bir ders varsa, o da şudur: "Yabanıl" denilen toplumlar tarihsiz toplumlardır, ya da en azından böyle olmak isterler. Dahası, bu toplumların eşi benzeri olmayan biçimde geçmişe yönelmelerinin kaynağında, Clastres'ın deyişini benimsersek, her şeyden önce "devlete karşı", yani işin özüne inersek, yenilenmeye karşı toplumlar olmaları yatar. Geleneğin yönettiği bu toplumlar, yasalara da göreneklere de dinsel bir köken yüklerler; bu da, söz konusu yasa ve göreneklerin, eskilerin, hatta ataların miras aldığı ve ellerinde tuttukları insan dışı ve söylencesel bir çağın malı oldukları anlamına gelir.[1] Çağcıl doğal hukuk, Aydınlanma felsefesi ve Fransız Devrimi ise tam tersine, yasanın bireylerin istencine, yani halk biçiminde oluşmuş siyasal insanlığa dayanması gerektiği yolundaki insancı, laik düşüncede doruğa ulaşır. Geleneğin dünyasına taban tabana karşıt olan devrimci eylem, gelecek kavramı çevresinde örgütlenir böylece: Özü gereği geleceğe ait bir ülkü, bir program adına, şu ya da bu ölçüde de olsa, her zaman gerçeği dönüştürmeye çabalandığını varsayar. Bunun tam tersine, Clastres'ın betimlediği yerlilerdeki reisliğin görevi, olanı değiştirmek değil de, geleneğin anımsanamayacak kadar eskilerde yatan ilkelere bağlı kalmasını sağlamaktır, öyle ki bu ilkelere ihanet etmenin bedeli canla ödenir ancak.

XVIII. yüzyıl filozofları, Levi-Strauss'un öğrettiklerini izleme ayrıcalığına sahip değillerdi. Kültürlerin "başka" olabileceği düşüncesini bilmiyorlardı, kültürlerin insanlık tarihinin biricik ölçeği olmayan bir kulaç hesabıyla ölçülmesi gerektiğini de bilmiyorlardı. Avrupa uygarlığının kesinkes kıyısında yaşayan, hatta ortaya çıkışına direnen toplumların varlığı bir tek olumsuz biçimde algılanabilirdi zaten. Böylece, şu sorunun kapsamı da daha iyi anlaşılmış oluyor: İnsanın özelliği tarihsellikse eğer, henüz tarih dünyasına, yani "yetkinleşebilirlik" ve doğadan kopmanın şu özgül biçimde insanca dünyasına adım atmadıkları kesin olan bu "yabanıl" toplumları hangi konuma yerleştirmek gerekir? Yoksa, bütün bunları hayvanlık altında toplamak ve tarihsiz oldukları için, "bin yıl sonra bile ilk yıl oldukları gibi" olan arı kovanları ile karınca yuvalarıyla mı karşılaştırmak gerekir?

Doğrusu, hayvanlık ile insanlık ayırımı son derece korkunç vargılar barındırır gibidir bağrında. Çağcıl insancılığı küçük görenler de, işte bu görünüşü kötüye kullanmışlardı zaten. Bütün bunları daha derinlemesine ele alır da incelersek, bu konuda da, işlerin göründüğü kadar kolay olmadığını anlamamız gerekecektir. Demokratik evrenin doğuşu kendinden sonra gelenlere bakarak (deyim yerindeyse, Avrupa-merkezcilik) değil de, kendinden öncekine de, hatta özellikle de buna (Eskiler'in sıradüzenli, kapalı ve erekli dünyası) bakarak okunmalıdır.

Bu açıdan bakıldığında, ortaya getirilen sorun, temelde, çifte yanıta sahiptir. Yanıtlardan ilki sıradüzen düşüncesini devralır eskiçağ dünyasından. Varlıklar ölçeğinde de bir aşağı ile bir yukarı olduğu gibi, bütün varlık dereceleri arasında da süreklilik vardır. Tanrı'dan insanlara doğru, insanlardan hayvanlara, hayvanlardan bitkilere, bitkilerden de maden filizlerine doğru gidilir. Her sınıfın içinde de gene ayrı bir sıradüzen (akıllı usludan deliye, üst memelilerden solucana doğru, vb.) olduğu kabul edilir. Bütün bunların yanında bir de, sürekliliğin gereği olarak, ara dereceli varlıklar olduğu da varsayılır: Kristallere tutkuyla bağlanmanın temelinde de işte bu yatar; öyle ki, XVIII. yüzyıl filozoflarını avucuna alan bu konu, sayısız yapıtın yayımlanmasına da neden ol-

[1] Clastres'ın bu sezgisinin sonuçlarını geliştirmiş olma başarısını Marcel Gauchet'ye borçluyuz; Bkz. M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, 1985.

muştu. Bu kristallerin zekâ sahibi varlıklar ile maden filizleri arasındaki zincirin yitik halkası olduğu sanılıyordu, tıpkı etobur bitkilerin de bitkilerle hayvanlar arasında bir bağ kurması gibiydi bu da. Alexis Philonenko'nun son derece iyi çözümlediği[2] "alt-insan", Untermensch sorunsalının ortaya çıkışını da işte bu bakış açısı içinde ele almak gerekir. Bu sorunsal, temelde, sıradüzene ilişkin çok eski bir düşüncenin sözde-bilimsel temellerde yeniden ele alınmasından başka bir şey değilidir. "Yaban insan" - Buffon'un olağandışı anlatımına göre alt-insan ya da "üst-maymun" - *stricto sensu* insanlığın altında, ama hayvanlığın üstünde yer alan biri olarak tanımlanır ve hayvanlık dünyası ile insanlık dünyası arasındaki boşluğu doldurur.

Bundan böyle, ırkçılıktan da siyasal sonuçlarından da kaçınmak olanaksızlaşır: İlkel insanın gerçek insanlığa ulaşabilmesi kendi özü ya da doğası gereğidir. Alt konumda olması kendi kavramına, kendi tanımına kazınmıştır zaten, öyle ki "uygarlığa hep yabancı kalacaktır. Afrikalı birini alıp Avrupa'ya taşısanız bile, en azından birkaç kuşak boyunca, gene de Afrikalı kalacaktır, derisinin renginin beyazlaşması için yüzelli ikiyüz yıl geçmesi gerekir zaten" diye sürdürür sözlerini Buffon.

Ama, bir Aufklärer böyle bir yanıt vermez. En azından en önemli Aufklärer'in yanıtı bu olmaz: Kimi halkları uygarlığın, yani insanlığın, kıyılarında kalmak zorunda bırakmış olabilen zorunluluklara ırkçı olmayan ilk açıklamalardan birini getirmeye çalışan Kant'ın yanıtı değildi bu. Ne var ki, bu, söylencesel, yani bilimsel ya da betimsel açıdan değersiz olduğu için, felsefi düzlemde daha da yararlıdır. Tarihle coğrafyayı bir araya getiren bu yanıt, bir varsayımla başlar: Yerküre ancak savaşlar nedeniyle yerleşime açılmıştı. Yoksa, insanların son derece zor koşulların kasıp kavurduğu Kuzey'deki topraklara yerleşmiş olmalarını nasıl açıklayabiliriz ki? Peki, ne görüyoruz? Gözümüze çarpan ilk şey, çevre ülkelerin, yani Kuzey ve Güney ülkeleri halklarının Avrupa'nın yerkürenin merkezinde geliştirdiği uygarlığın dışında kaldıklarıdır. Daha sonra gözümüze çarpansa, bu iki bölgedeki insanların ırk değil de, doğa tarafından uygarlığın kıyısında yaşamak zorunda bırakılmış olduklarıdır. Kuzeyde doğa öylesine çetin koşullar sunar ki, kalıcı herhangi bir yapı kurmak olanaksızdır. Grönlandlının pek öyle seçme hakkı yoktur: Buzdan evlerde yaşamasının da, avladığı hayvanların etini çiğ çiğ yemesinin nedeni de zorunluluktur zaten. Gerek toprağın gerekse ruhun ekilmesinin karşısına, öylesine acınası, elverişsiz doğa koşulları dikilir ki, özgürce serpilmeleri olanaksızlaşır. Güneydeyse durum görünürde daha uygun olmasına rağmen gerçekte daha da kötüdür. Tıpatıp aynı, ama tam tersi bir neden geçerlidir bu durumda: Karayipler öylesine cömert doğa koşulları içinde bulunmaktadır ki, insan kültür denilen şu tuhaf ve köksüzleştirici maceraya atılmaya hiç mi hiç gerek duymamaktadır. İklim koşulları sayesinde giyinip örtünmesi gerekmez, denizden ve topraktan elde ettiği ürünler sayesinde de hayvancılık ve tarımla uğraşmasına da gerek kalmamaktadır.

Bu söylenceyi bir XX. yüzyıl aydınının Üçüncü-Dünyacı bakışıyla ele alan biri, Karayip ya da Grönland kültürlerinin, bizimkinden "başka" oldukları için, varlıklarının hiç de bizden daha haksız olmadığı düşüncesine de yer verilmesi gerektiğini söyleyecektir. Ama, eski dünyaya oranla gerçekleştirdiği kopuş ışığında yorumlandığında, yaban insan ile çağcıl insan arasındaki farka, ırkçı olmayan, demokratik düşünce çerçevesinde nasıl haklı bir açıklama getirmeye çabaladığı görülecektir. İşin özü konulmuş durumdadır: Yani bu fark bir tanıma, ırkçı bir öze kazınmamıştır. Öyleyse, Musil'in son derece iyi biçimde dile getirdiği gibi, şunu ileri sürebiliriz: "Daha süt çocuğuyken Avrupalı bir çevreye yerleştirilen bir yamyam kuşkusuz iyi bir Avrupalı olur, buna kar-

[2] Örneğin, *La théorie kantienne de l'histoire*, Vrin, 1986 adlı yapıtta.

şılık, bizim talihsiz, zararlı saydığımız bir yazgı nedeniyle daha küçücükken Güney denizlerindeki gemiciler arasına sürüklenmiş olsa, bizim ince Rainer Maria Rilke de iyi bir yamyam olup çıkardı."[3]

Çağcıl ahlak ve kültürün doğuşunda, Rousseau'nun getirdiği ayırımın ne anlamda kurucu bir görev üstlendiğini artık daha da kesin biçimde saptayabiliriz; bunun yanında, bu ayırımın iki özsel kutbunu duru ve düzenli biçimde nasıl olup da yeniden kurmaya olanak verdiğini de saptayabiliriz; söz konusu iki kutupsa şunlardır: Çıkar gütmeksizin eyleme yetisi olarak kabul edilen "iyi niyet" ve bir tek kendi içinde değeri olan, bencil ereklerin karşıtı evrensel ereklerin seçilmesinin değer kazanması. Çıkar gütmeksizin eyleme kavramı eskilerin ahlakına iyiden iyiye yabancı bir kavramdı. Aristoteles'in düşündüğüne bakılırsa, erdem, her varlığın, hem özünü hem de ereğini, yani telos'unu oluşturan şeyin gerçekleşmesiyse eğer, edimleşmesi de mutluluktan uzak düşmek yerine ta kendisi olup çıkar. Buna karşılık, insanlık yetkinleşebilirlikle, tarihsel ya da doğal belirlenimlerden kendini çekip koparma yetisiyle tanımlandığında, ahlak alanındaki erekbilimin temelleri de çökmüş olur. İnsan, erkek (sonra da kadın...) özgül işlevden yoksun kılınmıştır. İnsanın kavramında herhangi bir erek okumak olanaksızdır, doğasında herhangi bir programın göstergelerini bulup çıkarmak olanaksızdır. Kuşkusuz, kadının çocuk doğurma olanağı var: Sartre'ın diliyle söylersek, onun durumu bu zaten. Ama, burdan kalkıp da "çocuk sahibi olmak için yaratıldığını" söylemek, kadının özgürlüğünü yadsımak, bir durumu doğal belirlenime dönüştürmek, kısacası, "onu hayvanlaştırmak" demek olacaktır. Ve de eğer insan "hiçlik"se, gizleri çözülebilecek herhangi bir "görev" barındıran hiçbir "doğa"ya sahip değilse, bu durumda, erdeme yol açacak etkinlik de ereksellik terimleriyle düşünülemez olur artık. Erdem de, hayırlı bir doğanın edimleşmesinden başkaca bir şey olmaz artık. Aristoteles gibi, sahip oldukları doğal üstünlüğü anlatmak için, bir atın ya da bir gözün "erdem"inden söz edilemez artık. Erdem terimi, bundan böyle yalnız insan için kullanılacaktır: İnsanda ister ahlak alanında, genel yarar uğruna özel yararlardan vazgeçmek, isterse kültür alanında, ulusal, dilsel, vb. geleneklerin görünürde doğal apaçıklıklarından kendimizi çekip koparmak söz konusu olsun, her tür doğallıktan uzak düştüğüne tanıklık eden şey için kullanılacaktır.

Ahlak konusunda çağcıllar arasında geçerli en temel zorunluluk, yani digergamlık, ilke bakımından bile doğaya ters düşmektedir, çünkü bir tür çıkar gütmeme gerektirmektedir. Gerçekten de, "iyi niyet"i varsayar ve yalnızca buyruk biçimiyle kendini dile getirir. Ama, bu yeni felsefi antropolojinin çerçevesi dışında anlaşılmaz kalan evrenselliğe de göndermede bulunmak gerekir. Çünkü, tarihsel-doğal yasalardan kendini çekip koparmak (insan, hayvanla kendisi arasındaki farkı böyle açığa vurur) bir yandan da bir tikelliğe tıkılıp hapsolmaya karşı koymadır hep. Yalnız kendi biyolojik yaşam çevriminden değil, tikel dilinden, tikel ulusundan, tikel kültüründen uzaklaşabildiği içindir ki, başkasıyla iletişim kurabilir. Evrensele ulaşma yeterliği de işte bu uzaklaşabilmeye bağlıdır. Devralınmış bir düşünce karşısında, buyurgan bir ussallığın kesin sözü olarak değil de, belirlenmiş bir yadsımanın sonucu olarak geneli düşünmek gerekir.

Hayvanlıktan böylece ayırt edilmiş olan insanlık durumunun, her zaman olduğu gibi gene de şeyleşme sorununu ortaya koyması kalır geriye. Çünkü, "herhangi biri" olmadan, "herhangi bir şey" de olmadan insanın nasıl kendi kendini belirleyebileceği gene de pek açık görülmüyor. Bir kişilikle, bir kişiyle, toplumsal bir görevle, bir aile

[3] *Denemeler*, s. 347.

göreviyle, cinsel bir görevle, kısacası özsel bir doğayla özdeşleşme tehlikesi kesintisiz biçimde sürdürür varlığını. Hatta, bu tehlike durmaksızın yadsınan, ama bunun yalnız boşuna değil, alay edilesi de olduğu bir olgunluğa içkindir zaten. Alay etmeye yeltenilebilir kuşkusuz; her türden deneyimden, sözcüğün gerçek anlamında, bir ayrılma sergilenebilir pekâlâ, böylece herhangi bir tikel kimliği benimseyip yabancılaşmayı yadsıyan saltık bir özgürlüğün erkesi yeniden sağlanmış olur. Böyle bir soyutlamanın, olanaklılığı kabul edilse bile, doyurucu olacağı kesin değildir. Hangi varsayım söz konusu olursa olsun, önüne geçilemeyen yaşlılık, özgürlüğün hakları üstünde doğanın haklarını egemen kılar zaten sonunda. Tümüyle geçmişe yapılan göndermelerle yönetilen, geleneksel düşünce evrenlerinin, yaşlanma olgusuna bir anlam kazandırmayı başarmalarına rağmen, biz, çağcıllar son derece tuhaf biçimde açmazda kalmış bulunuyoruz. Yetkinleşebilme yalnızca insana özgüyse, bu durumda, bireyin yükselen bir eğri yaşadıktan sonra, düşüşle noktalanacak kaçınılmaz bir çöküş yaşamasına ne anlam verilebilir ki? Belki de varoluşun anlamının - büyük tarih felsefeleri çerçevesinde getirilebilecek en yetkin "çözüm" de bu olacaktır zaten - bireyden çok, türde yer aldığı ileri sürülecektir; bireyse, kendisini sonsuz derecede aşan bütünsel bir yapıya katkıda bulunmakla sınırlı kalacaktır. Temelde, dinsel bir çözüm bu, çünkü varoluşun anlamını gene yaşamın ötesinde bir yere koymakta. Türün yazgısından çok özel varoluşla ilgili olan bireyci bir düşünceyi nasıl doyurabilir ki bu?

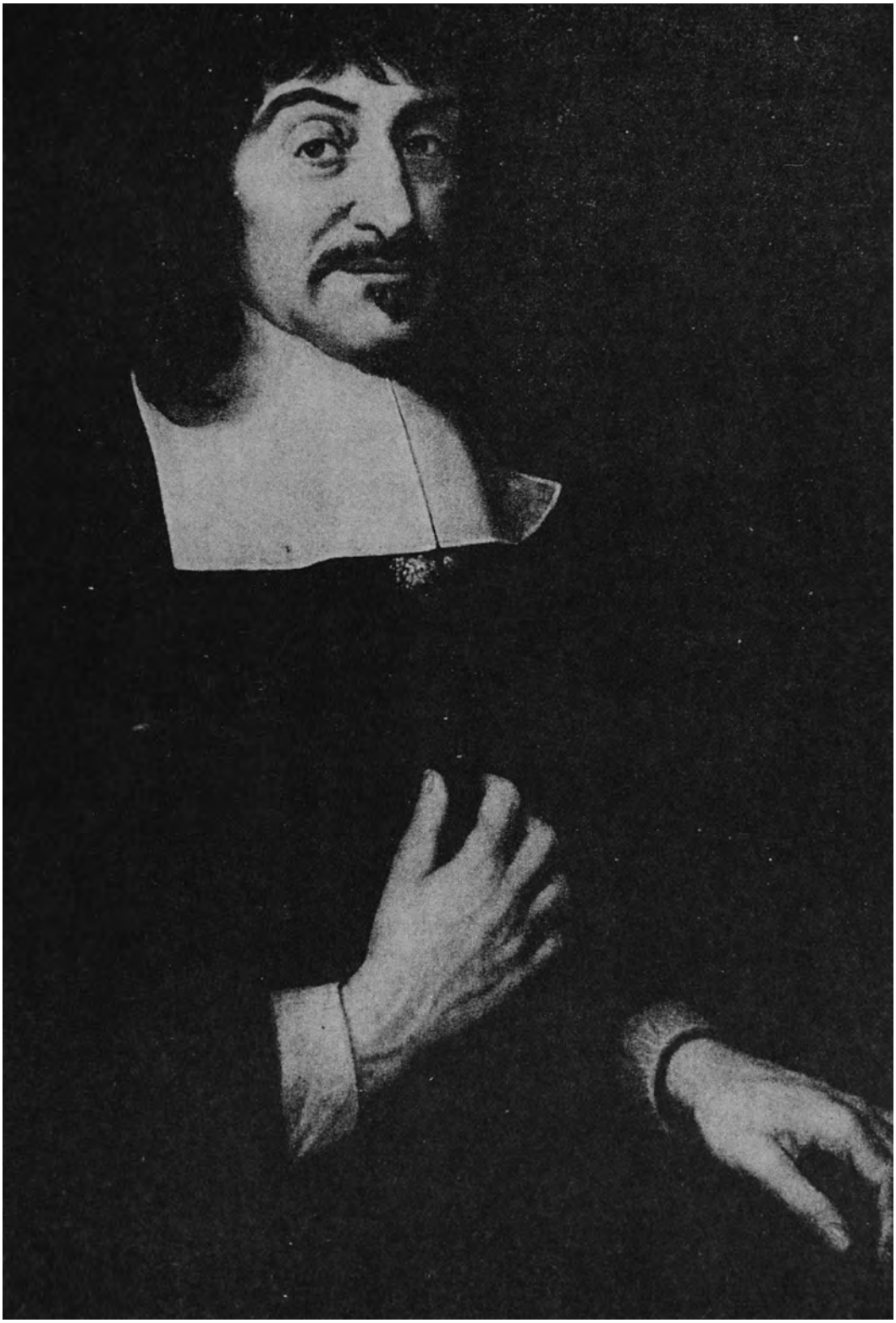
Doğallık dünyasından ayrılma yetisinin, insana özgülüğün (bütün öteki anlam taşıyan ya da anlam veren özgüllüklerin kaynaklandığı özgül fark) göstergesi olduğunu, haklı olarak, kabul ettiğinde Prometeci insancılığın karşısına iki soru da dikilmiş olur.

Bu sorulardan ilki, doğal evrenle ilişki sorunudur. Bu açıdan bakıldığında, doğaya saygılı olmayla kültüre özen gösterilmesi arasında temel bir çelişki yok mu? Bu durumda, insana ilişkin bir şeyin yeğlenip seçilmesi ancak doğaya karşı, doğaya ilişkin bir şeyin yeğlenip seçilmesi de insana (aşırılığın ve yıkımın taşıyıcısı oldukları için en büyük kötülükle özdeşleşmiştir) karşı gerçekleşebiliyormuş gibidir. İnsanların öfkesinin zaferi bu, hem de deyimin her iki anlamında. Demek ki, Rousseau'nun o hayran olunası girişimi, yerküreye yıkımlarla egemen olunmasına ilişkin Descartes'çı tasarıyla sonuçlanacak. Öyleyse, çevrebilim açısından kaygı duyulan konuların kavranılabilmesi için, sahip olduğu tüm biçimleriyle insancılığı ele alıp sökmek ve aşmak gerekli.

Ama bu ilk soru, ikinci soruya, yani kültürle olan ilişkinin yazgısına bağlıdır. İçimizdeki doğallıktan (sözgelimi, bencilliğin "doğal" eğilimlerinden) kendimizi çekip koparma yetisi olarak kabul edilen özgürlüğün, Rousseau'nun dediği gibi, en üst dereceye sahip bir kültür yetisi olduğunu düşünelim bir an için; öyle ki bu yeti olmazsa kültür de olmaz, bir tek tıpkı hayvanlar dünyasına egemen olanlar gibi "yaşam biçimleri" ve görenekler olabilir. Bu özgürlük, çağrıda bulunduğu aralıksız köksüzleşmeden başkaca bir şey olmayan şu yıkım ürünleri dışında somutlaşabilir mi acaba? "Gerçeğe uygun" olması, özüne (öze sahip olmamaktır bu öz zaten) bağlı kalması için, insanın kendisini belirleme tehlikesi taşıyan her içeriğe karşı yıkıcı olması gerekmez mi? Her türden tikel belirlenimin geçersizleşmesinde, her tür geçmiş geleneğin kesintisizce yadsınmasında, günümüzdeki gelenek biçimlerinin her tür biçiminin ara vermeksizin yadsınmasında ortaya koymak zorunda kalmayacak mıdır özgürlüğünü? Gönlünün eğilimi nedeniyle dünya yurttaşıdır zaten, insancı. Deyim yerindeyse, apaçıklığı da budur zaten. Peki, ama bu durumda yerel olanı, ulusal olanı en büyük kötülüğün türlerinden

başka bir biçimde düşünebilir mi ki? Yüzyılımızın şu son yıllarında, *avant-garde*'çılığın gelip oturduğu kuru ve kof soyutlama, estetik düzlemde olduğu kadar siyasal düzlemde de, saltık özgürlüğün çıkmazlarının kusursuz örneklerini sunmaktadır. Çekip koparmaya dayalı bir kültür tasarısı ise deneyimin olanaksızlığında, yalın soyutlamanın olumsuzluğunda, kısacası, kültürden beklemeye hakkımız olduğunu sandığımız şeylerin tam tersi bir yerde doruğa varacaktır...

Çeviren: Alp Tümertekin



İsimsiz bir ressamdan...

Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi

Richard Rorty

Madde biçimli [hylomorphic] bir bilgi anlayışından, νοῦς'un [*nous*] "ayrılabilir," maddi olmayan karakterinin Thomas'çı (ve belki de Aristoteles'çi) bir yolla çıkarsanabileceğini biliyoruz –bu anlayışa göre bilgi nesnenin tam ve kesin *temsillerine* sahip olma değil, öznenin nesneyle *özdeş* hale gelmesidir. Bu uslamlama ile çeşitli Kartezyen ve çağdaş düalist uslamlamalar arasındaki farkı anlamak için, bu iki epistemolojinin birbirinden ne kadar farklı olduğunu görmek gerekir. Bu epistemolojilerin ikisi de kendisini Doğa Aynasının hayallerine teslim eder. Ne var ki Aristoteles'e göre zihin içteki bir gözün baktığı bir ayna değildir; o, içimizdeki hem ayna hem de gözdür. Retinada oluşan imgenin *kendisi*, "her şey haline gelen zihnin" modelidir. Oysa Descartes'çı modelde zihin, retina imgelerinde modellenen kendilikleri *gözden geçirir*. Kurbağalığın ve yıldızlığın tözel biçimleri Aristotelesçi zihinde yer bulurlar ve orada tam kurbağalarda ve yıldızlarda oldukları biçimdedirler – aynada yansıdıkları gibi *değil*. Descartes'ın modern felsefeye temel oluşturan anlayışına göre, zihinde bulunanlar *temsillerdir*. İçteki göz bu temsilleri, onların gerçeğe uygunluğunu onaylayacak bir işaret bulmak için inceler. Antik dünyada kuşkuculuk bir ahlaki tutum sorunu, bir yaşam tarzı, entelektüel modaların yapmacıklığına karşı bir tepki olmuşken, Descartes'ın *Birinci Düşünce*'si tarzındaki kuşkuculuk tamamen belirli, açık, "profesyonel" bir sorudur: Zihinsel bir şeyin zihinsel olmayan bir şeyi temsil ettiğini nasıl bilebiliriz? Zihnin Gözünün gördüğünün bir ayna

mı (hatta yamuk ya da büyülü bir ayna) yoksa bir peçe mi olduğunu nasıl bilebiliriz? İçsel temsil olarak bilgi kavramı bizim için o kadar doğaldır ki, Aristoteles'in modeli bize tuhaf gelebilir; Kartezyen kuşkuculuksa (Pyrhon'cu "pratik" kuşkuculuğun karşıtı olarak) o kadar "felsefi düşünce" dediğimiz şeyin parçasıdır ki, Platon ve Aristoteles'in onunla doğrudan doğruya hiç karşılaşmamış olmasına hayret ederiz. Ama bu iki modelin de –madde-biçimli ve temsili– aynı derecede tercih edilebilir olduğunu görürsek, belki bunların her birinden kaynaklanan zihin-beden düalizmlerinin de aynı derecede tercih edilebilir olduğunu görebiliriz.

"Neden Zihin-Beden Sorunu Antik Değil?" başlıklı makalesinde Wallace Matson[1] zihinle beden arasındaki ayrıma Yunanlıların bakış tarzıyla onyedinci yüzyılın bakış tarzını birbirinden ayıran asıl nokta üzerinde durur:

> *Yunanlılar zihin kavramından, hatta bedenden ayrılabilir bir zihin kavramından yoksun değillerdi. Ama Homeros'tan Aristoteles'e kadar, zihinle beden arasındaki ayrım çizgisi, böyle bir ayrım yapıldığı zaman tabii, duyu algısının beden tarafında kalacağı şekilde çekiliyordu. Yunanlılarda zihin-beden sorununun bulunmamasının bir nedeni budur. Bir başka neden de, "Duyumun zihinle (ya da ruhla) ilişkisi nedir?" gibi bir cümleyi Yunancaya çevirmenin çok güç, neredeyse olanaksız olmasıdır. Buradaki güçlük, filozofların kullandığı anlamdaki "duyum" sözcüğüne Yunanca bir karşılık bulmakta yatar. . . . "Duyum" felsefeye, doğayı ya da hatta dışsal uyaranların varlığını kabul etmek zorunda olmadan, bilinçli bir durumdan söz etmeyi olanaklı hale getirmek için sokulmuştur.*[2]

Matson'un burada değindiği her iki nokta, Yunancada "bilinçli durum" ya da "bilinç durumu" –iç yaşamdaki olaylar– ile "dış dünya"daki olaylar arasında ayrım yapmanın hiçbir yolunun olmadığı söylenerek özetlenebilir. Öte yandan Descartes "düşünce"yi kuşkulanma, anlama, onaylama, yadsıma, isteme, reddetme, tahayyül etme ve hissetmeyi kapsayacak şekilde kullanır ve bir ışık gördüğümü rüyamda görsem bile "kesin bir dille söyleyecek olursak bu içimdekine duygu deneceğini, bu kesin anlamıyla onun düşünceden başka bir şey olmadığını" söyler. Descartes'ın bu konuşma tarzını sağlamca yerleştirmesi, Locke'un "fikir"i [idea] hiçbir Yunanca karşılığı olmayan bir anlamda kullanmasını olanaklı kılar. Locke'a göre fikir, "insan düşündüğünde, anlayışının nesnesi olan her şey" ya da "zihnin düşünürkenki her dolaysız nesnesi" anlamına gelir. Kenny'nin gösterdiği gibi, *fikir* sözcüğünün çağdaş kullanımı, Locke yoluyla Descartes'tan kaynaklanmıştır: "Descartes sözcüğü sürekli olarak yeni bir anlamda kullanıyordu . . . sözcüğün insan zihninin içeriklerini belirtmek üzere sistematik olarak kullanılması, başlıbaşına bir yenilikti." Daha da önemlisi, Yunan ve ortaçağ geleneklerinde Descartes ve Locke'un kullandıkları anlamda "fikir" sözcüğüyle çakışan hiçbir terim yoktu. Hem ağrıların hem de açık seçik fikirlerin tek bir İçsel Gözle incelendiği bir içsel alan olarak insan zihni kavramı da yoktu. Örtük düşünceyi açığa çıkarma, *foro interno* çözümler oluşturma gibi anlayışlar vardı elbette. Descartes'ın getirdiği yenilik, bedensel ve algısal duyuların (Descartes'ın deyişiyle "karışık duyu ve düşgücü fikirlerinin"),

[1] Wallace Matson, "Why Isn't the Mind-Body Problem Ancient?" *Mind, Matter and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl* içinde, ed. Paul Feyerabend ve Grover Maxwell (Minneapolis, 1966), s. 92-102.

[2] Matson, "Mind-Body Problem," s. 101. Matson ne ˘ [*aistesis*] ne de ˘'nın [*aistema*] "duyum" [sensation] sözcüğünü karşılayabileceğini söyler. [*fantasma*] uygun olabilirmiş gibi gözükse de, bu sözcüğün Aristoteles'teki kullanımını "zihinsel imge" [mental image] diye çevirmek bile kuşkulu olduğu gibi, örneğin ağrıya [pain] denemez. Aquinas'ın *phantasma* kavramını yorumlamanın güçlüğü konusunda, bak. Anthony Kenny, "Intellect and Imagination in St. Thomas," *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, ed. Kenny (Garden City, N.Y., 1969), s. 293, 294. Matson'un bu alıntının son cümlesindeki görüşünü, Thomas Reid'in "duyum" sözcüğüyle ilgili açıklamaları da destekler. Bak. Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man* (Cambridge, Mass., 1969), s. 249 (ve 2. denemenin çeşitli yerlerinde).

matematik doğrularının, ahlak kurallarının, Tanrı fikrinin, bunalımlı ruh hallerinin ve bugün "zihinsel" dediğimiz her şeyin sözde-gözlemin nesneleri olduğu tek bir içsel alan anlayışıydı. İç gözlemcisiyle birlikte böyle bir iç arena, antik ve ortaçağ düşüncesinin değişik noktalarında başkaları tarafından da ima edilmişti ama bir sorunsal için temel oluşturmasına yetecek kadar uzun bir süre ciddiye alınmamıştı. Onyedinci yüzyıl onu, epistemolojiyi felsefenin merkezine oturtan "fikirlerin peçesi" sorununu ortaya koymasına yetecek kadar ciddiye aldı.

Descartes "düşünmeden başka bir şey" olmayan "duygu"nun "kesin anlamını" bulunca, evrensellerin kavranması olarak akıl ile duyularla ve hareketle ilgili canlı beden arasındaki Aristotelesçi ayrımla bağlantımızı yitirmeye başladık. *Yeni* bir zihin-beden ayrımı gerekiyordu –"bilinç ile bilinç olmayan arasında" dediğimiz bir ayrım. Bu, insan yetileri arasındaki bir ayrım değil, iki olay dizisi arasındaki bir ayrımdı. Öyle ki, bir dizideki birçok olay diğer dizideki birçok olayla birçok özelliği paylaşıyor ama gene de bu diziler birbirinden tamamen ayrı duruyordu; çünkü birindeki olaylar uzamlı, diğerindekiler uzamsız tözde yer alıyordu. İnsanın iki yönü ya da hatta iki parçası arasındaki bir ayrımdan çok, iki dünya arasındaki ayrıma benziyordu bu. Royce gibi filozofların "İdeal Dünya"sı, Rönesansın *Camsı Öz*'ünün prestij ve gizemini devraldı; ama bu, içinde insanın hiçbir rolünün olamayacağı bir tarzda, kendi kendine yeten bir dünyaydı.[3] Dolayısıyla, zihnin bedenden ayrı düşünülebileceğini göstermek, Aristoteles'ten kaynaklanan geleneğin projesinden bütünüyle farklı bir projeydi. Aristoteles'te, evrenselleri maddede somutlaştırmadan edinme yetisi başka şeylerden "ayrılabilir"di; Hıristiyanlık gibi felsefe dışı ilgilerden yardım almadıkça, bu yetinin bedenin sahip olduğu bir güç olarak mı, olgunlaşmış her insan bedeninde ayrı ayrı bulunan bir töz olarak mı yoksa ne kadar insan ve melek varsa hepsinin bir şekilde paylaştığı tek bir töz olarak mı görülmesi gerektiğini söylemek güçtü. Aristoteles birinci ve ikinci seçenekler arasında gidip geliyordu, ama ölümden kurtulma olanağını verdiği için ikincisini daha çekici buluyordu. Ortaçağ felsefesi ise ikinci ve üçüncü seçenekler arasında gidip geliyordu. Ama bu konudaki bütün tartışmalarda sorun "bilinç"in ölümsüz olup olmadığı değil, *aklın* yok edilebilir olup olmadığıydı.[4] Zihin artık akılla aynı anlama gelmediğine göre, zihnin işareti evrensel gerçekleri kavramamızdan başka bir şey olmalıydı.

[3] Royce Descartes'ın öznelciliğini "İç Yaşamın Yeniden Bulunuşu" olarak görür (bu Royce'un *The Spirit of Modern Philosophy*'sinin [New York, 1892] 3. bölümünün başlığıdır) ve bunun gerçek dünyanın "zihinsel" olması gerektiği anlayışına yolu açtığını söyler (11. bölümün sonunda muzaffer bir edayla vardığı sonuç). Lovejoy da *The Revolt Against Dualism*'in (La Salle, Illinois, 1930) 1. bölümünde, Descartes'ı tahtından indirmek isteyenlere karşı, fikirlerin peçesinin şu inanca sahip herkesin önündeki bir sorun olduğunda ısrar eder:

İnsanın ilk ve en evrensel inancı, dinmek bilmez gerçekçiliği, onun bir yandan ne kendisi ne de kendisinin yaltakçı gölgeleri olan gerçekliklerin ortasındayken –yani kendi fani varlığının dar sınırlarını aşan bir dünyadayken– öte yandan kendisinin bir şekilde bu sınırların ötesine geçebileceği ve bu dışsal varlıkları aşkınlıklarını bozmadan kendi yaşamının menzili içine alabileceği yolundaki iki katmanlı inancıdır. (s. 14)

Aristoteles, Aquinas, Dewey ya da Austin'e bu "gerçekçilik" yapay ve Royce'un idealizmi gibi zoraki görünürdü.

[4] Augustine "Ruhun Ölümsüzlüğü Üstüne" başlıklı risalesine, bütün uslamlamaların en basiti ve en inandırıcısı olarak gördüğü şeyle başlar: Ruh ölümsüzdür, çünkü o ebedi olan bilimin öznesidir (yani yeridir). Örneğin ikinci bölümde şunu söyler: "İnsan bedeni değişebilirdir, akıl ise değişmezdir. Zira her zaman aynı tarzda var olmayan her şey değişebilirdir, oysa iki kere ikinin dört etmesi her zaman aynı tarzda vardır. . . . Demek ki bu tür uslamlama değişmezdir. Öyleyse akıl değişmezdir" (*Concerning the Teacher* ve *On the Immortality of the Soul*, çev. George Leckie [New York, 1938], s. 61). Platon'un *Phaedo*'su ile onyedinci yüzyıl arasında, ölümsüzlük yönündeki standart felsefi uslamlama her zaman, bizim hayvanların yapamayacağı şeyi yapabilme yetimiz çevresinde dönmüştür –yalnızca tek tek olguları değil, değişmez gerçekleri de biliriz. Descartes bile, zihinle beden arasındaki farkla ilgili bütünüyle yeni bir anlayışın bent kapaklarını açmış olsa da, standart konuma dönmeye eğilimlidir; ona göre, hayvanlarla paylaştığımız bütün eylemlerden –örneğin, tehlikeden kaçmaktan– beden sorumludur. *Dördüncü Yanıt*'ta, refleks hareketlerin "zihnin yardımı olmadan" meydana geldiğini ve bunun "bir kurdun bedeninden yansıyıp koyunun gözüne gelen ışığın bir kaçma hareketine yol açabilmesinden" daha şaşırtıcı olmadığını söyler (*Oeuvres Philosophiques*, ed. Alquié, II, s. 671; Haldane ve Ross, II, 104). Ama duyguyu bir tür düşünme olarak görmesi, onu ne Aristoteles'in ne de Augustine'in ileri sürmek için bir neden göreceği paradoksal bir iddiaya sürükler: Bizim kaçmamıza eşlik eden dehşet duygusunun bir paraleli koyunda yoktur (bak.

Descartes'ta ağrıların, rüyaların, anı imgelerinin, gerçek ve sanrılı algıların Tanrı, sayı ve maddenin nihai unsurları kavramlarıyla (ve bunlar hakkında verilen yargılarla) hangi ortak etmeni paylaştıklarını ararsak, hiçbir açık öğreti bulamayız. Descartes uzamlı olanla olmayan arasındaki ayrımı açıkça kavradığımızı söyler, gerçekten de öyledir (sonlu olanla sonsuz olan arasındaki ayrımı açıkça kavradığımızı da söyleyebileceğimiz aynı önemsiz anlamda), ama bunun konunun esasını oluşturan sınır durumlarda (özgüllüklerin duyusal kavranışı) bir yararı yoktur. Çünkü, akıl olarak zihinle bilinç olarak zihin arasındaki farkı oluşturan, tam da "karışık duyu ve düşgücü fikirleri"nin statüsüdür.

"Descartes'a göre ortak etmen neydi?" sorusuna benim yanıtım "kuşkulanılamazlık"tır; yani fiziksel her şey hakkında kuşku etmek mümkünken, öznenin düşüncelerine ve çoğu inançlarına olduğu gibi ağrılarına da sahip olduğundan kuşkulanamayacak olmasıdır. Bu yanıtı verdiğimizde, Royce'un bilincin gerçek özünün bulunuşu olarak "Descartes'ın iç yaşamı yeniden buluşu" dediği şeyin ne olduğunu, başka her yerde ayrım varken görünüşle gerçeklik arasında ayrım bulunmadığını görürüz. Ne var ki bu yanıtı vermenin güçlüğü, Descartes'ın kendisinin bunu açıkça söylememiş olmasıdır. Bu durumda benim bu yanıtın doğru olduğunu göstermek için yapabileceğim en iyi şey, Aristoteles ve Aquinas'ın ayırdığı çeşitli şeyleri Descartes'ın yeniden paketlemesini açıklamak için *bir şeyin* gerekli olduğunu; başka hiçbir yanıtın doyurucu gözükmediğini ve kuşkulanılamazlığın, *Birinci Düşünce*'nin yazarına, yaptığı kavramsal devrimin doğal bir güdüsü olacak kadar yakın olduğunu söylemek.

Margaret Wilson, benim burada betimlediğim revizyonist çizgideki bir zihin-beden düalizmi yönünde bir uslamlamayı Descartes'ta bulabileceğimizi söyler. Ona göre bu, basit bir "kuşkudan yola çıkan uslamlama"dır. Bu uslamlama, kuşkulanabileceğimiz şeyin var olmasının, Leibniz'in yasasına da uygun olarak, kuşkulanamayacağımız şeyin var olmasıyla özdeş olamayacağını söyler. Wilson'ın dediği gibi, bu uslamlamanın "yanlış olduğu evrensel olarak kabul edilmiştir."[5] Başka bir şey yüzünden yanlış değilse, Leibniz'in yasası yönelimsel özelliklere uygulanamayacağı için yanlıştır. Ama, diye devam eder Wilson, *Altıncı Düşünce*'de düalizm yönündeki uslamlama bu yanlışın bir versiyonu *değildir*. Burada Descartes "bütünsel şey" kavramına yönelir (bu, Descartes'ın yalnızca üç töz –düşünce, uzam ve Tanrı– kabul ettiği anlamda, "töz" kavramıyla aynı gibidir). Buradaki can alıcı önerme şudur: "Eğer bir şey χ'ye (psikolojik bir özelliğe) sahipse, φ'ye (fiziksel bir özelliğe) sahip olmasa bile onun bütünsel bir şey olabileceğini açık seçik anlayabilirim" (s. 14).

Wilson'ın çözümlemesinin doğru olduğunu sanıyorum. Ayrıca onun, bu uslamlamanın bütün olarak "açık seçik algılama ile 'sırf' algılama arasındaki ayrımdan daha

Henry More'a 5 Şubat 1649 tarihli mektup, Alquié baskısının 3. cildinde s. 885). Bunun gibi pasajlarda, "uslamlama" ile "bilinç" arasındaki "düşünce" müphemliği kendisini gösterir. Descartes birinci tutumuna paradokstan sakınmak ve gelenekle bağlantısını sürdürmek için, ikinci tutumuna ise uzamlı ve uzamsız tözler düalizmini kurmak için ihtiyaç duyar. Descartes'ın bununla ilgili metinlerinin gözden geçirilmesi ve onun görüşünün daha sonraki felsefe üzerindeki etkisinin iyi bir anlatımı için, bak. Norman Malcolm, "Thoughtless Brutes," *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 46 (1973), s. 5-20. Ne var ki Malcolm, Descartes'ın niçin ağrılarla düşünceleri aynı tözde içerilecek şekilde yeniden paketlediği şeklindeki soruma, tahayyül etme, isteme, duyumlama, hissetme, vb.'de ortak olanın bunların hepsinde "bir farkındalık öğesi bulunduğu" söylenerek yanıt verilebileceğini düşünür (Malcolm, "Descartes' Proof That His Essence Is Thinking," *Descartes: A Collection of Critical Essays*, ed. Willis Doney, s. 317n). Başka bir deyişle, Malcolm yönelmişliğin [intentionality] Descartes'ın düşüncede birleştirmek istediği her şeyi birleştirmek için yeterli olduğunu düşünür. Ben bunun ağrılar için geçerli olduğunu sanmıyorum. Ne olursa olsun, Descartes'ın görüşü, Aquinas'ın ayrı tuttuğu dilsel temsillerin gerçek yönelmişliğiyle duyumların (Sellars'ın deyişiyle) sahte yönelmişliğini yan yana getirmektedir. Açıklanması gereken, tam da Descartes'ın bunları birleştirmesidir. Başka bir deyişle, açıklanması gereken, "farkındalık öğesi" ibaresindeki "farkındalık" kavramının kökenidir. Gerçek yönelmişlikle sahte yönelmişlik arasındaki ayrım konusunda, bak. Sellars, "Being and Being Known," *Science, Perception and Reality* içinde.

[5] Bak. Margaret Wilson, "Descartes: the Epistemological Argument for Mind-Body Distinctness," *Nous* 10 (1976), s. 7-8. Bu bölümün bir taslağını gözden geçiren Wilson'a titiz ve yararlı yorumları için teşekkür borçluyum.

iyi olmadığını" söylerken haklı olduğunu düşünüyorum. Wilson, "son zamanlardaki özcülerin" bu ikinci ayrımı sezgiye daha sağlam bir temelde uyguladıklarını söylemenin mümkün olup olmadığını merak eder. Ama benim görüşüme göre, onun çözümlemesinin ortaya çıkardığı asıl soru, hem ağrıları hem de matematik bilgisini içeren bir şeyin iki şey değil de "bütünsel bir şey" olduğuna Descartes'ın kendisini inandırmayı nasıl başardığıdır. Bu da onun "düşünme"yi hâlâ, νοῦς [*nous*] ve *intellectus*'un ayrı tözlerin adları olarak alışılmış bir kullanım edindikleri tarzda, ayrı bir tözün adı olarak görürken, ona "bilinç"in uzamlı anlamını nasıl verebildiği sorusuna varır. Benim görüşümce, söylediğim gibi, "özcü sezgiler" ve "açık seçik algılar" her zaman, bizden öncekilerin dile yerleştirdikleri dil alışkanlıklarına gönderme yapar. Dolayısıyla açıklama gerektiren şey, Descartes'ın yeniden paketlemesinin "sezgisel" olduğuna kendisini nasıl inandırabildiğidir.

"Kuşkudan yola çıkan uslamlama"nın herhangi bir erdemi olmadığını kabul etsem de, onun "içgüdüyle inandığımız bir şeye kötü bir sebep bulma" durumlarından biri olduğuna inanıyorum. Böyle durumlar, asıl inandırma işini yapan içgüdülerin anlaşılması için ipucu işlevi görürler. Sanırım burada tartışılması gereken asıl şey, kuşkuya yer bırakmadan bilinen matematik doğrularının (kanıtlanmaları tamamlanıp bir tür "fenomenal" canlılık ve söylem-dışılıkla açık seçik idrak edilmeye başladıklarında) ve kuşkulanılamayan geçici durumların ortak bir şeye, onların tek bir töz içinde paketlenmesine izin veren bir şeye sahip olmalarıdır. Descartes şöyle der:

Fikirleri ilgilendiren şeye gelince, eğer fikirleri yalnızca kendi başlarına ele alır ve onları kendi ötelerindeki bir şeye bağlamazsak, tam olarak söylendiğinde, fikirler yanlış olamazlar; zira, ister bir keçi ister bir düşsel yaratık hayal edeyim, birinin hayali diğerinin hayalinden daha az gerçek değildir.[6]

Ressamların yarattıkları imgesel varlıklarla ilgili olarak da Descartes şunları söyler:

Yapıt bütünüyle kurgusal ve kesinlikle yanlış bir şeyi temsil etse bile, gene de onu oluşturan renklerin gerçek olması gerektiği kesindir. Aynı sebeple, gözler, kafa, eller, vb. gibi genel şeyler (*generalia*) hayali olabilse de, bütün bunların kendisinden yapıldığı daha basit ve evrensel şeylerin var olması gerekir (*quaedam aduc magis simplicia et universalia*) –doğru olsun yanlış olsun, düşüncemizdeki (*quae in cogitatione nostra sunt*) bütün şey imgelerinin (*rerum imagines*) renklerden yapılmış olması gibi.[7]

Bu pasajlarda Descartes'ın, belli belirsiz, matematiksel fizikte gördüğümüz "basit nitelikler" (ki bunlar Descartes'ın sözünü ettiği *daha basit ve evrensel şeyler* olabilirler) ile renklerin kendileri arasında bir benzerlik tasarladığını sanıyorum. Onun Galileo'cu metafizik görüşüne göre renkler, basit şeylere çözümlenmeyi bekleyen ikincil niteliklerdir; ama epistemolojik olarak, ağrı gibi, basit niteliklerin kendileriyle aynı türden, ilkel bir kaçınılmazlıkları var gibidir. Descartes, Locke'çu ampirizm yoluna adım atmadan, bu analojiyi belirgin hale getiremezdi. Ama onu duyusal ve anlıksal ruhlar arasındaki eski Aristotelesçi ayrıma geri düşmeden bir tarafa bırakması da mümkün değildi. Bu, onun sakınmak istediği bütün Galileo öncesi metafiziği ve Galileo'cu mekaniğin açıklama gücüyle uzlaştırılması neredeyse olanaksız, madde-biçimli bir bilgi anlayışına dayanan epistemolojiyi geri getirirdi.[8] Bu güç durumda Descartes, sanırım, "zihin kavramını

6 *Düşünce III*, Alquié baskısı, II, s. 193.

7 Düşünce I, Alquié baskısı, II, s. 179.

8 A. G. A. Balz'ın şu görüşü buradan kaynaklanır:
Sanırım Descartes düşünen şeyin yalnızca anlık, yani uzamsız, maddi olmayan ruh tözü olduğunu ve düşgücü, duyu ve duyguların bedene ait olduğunu ileri sürmeyi isterdi. Ama bıçağın neden olduğu acı, madde tarzlarının bir bileşimi olarak bıçağın bir özelliği değilse, insan bedeni denen madde tarzları bileşiminin de özelliği olamaz. Bu durumda zorunlu olarak, acı ve diğer bütün dolaysız deneyimlerimizin ruh tözüne havale edilmesi gerekir. ("Concerning the Thomistic and Cartesian Dualisms: A Rejoinder to Professor Mourant," *Journal of Philosophy* 54 [1957], s. 387.)

değiştirme işinin büyük bölümünün el altından gerçekleşmesine; açık bir uslamlamayla değil de, zihin-beden sorununun üste çıktığı her durumda kağıtları birazcık yeniden karıştırmak gibi görülebilecek sözel manevralarla gerçekleşmesine izin verdi.[9]

Descartes'ın kötü bir uslamlamayla ifade ettiği, ağrılarla düşünceleri tek bir tözün tarzları olarak görmesini sağlayan sezgi, benim düşündüğüm gibi bunlardaki –fiziksel şeylerden farklı olarak– ortak etmenin kuşkulanılamazlık olduğu ise, kuşkulanılamazlığın artık ebediyetin işareti değil de Yunanlılarda hiçbir adı olmayan bir şeyin –yani bilincin– işareti olduğu bir görüşe doğru ilerleyen Descartes'ı görmemiz mümkün olur. Daha önceki filozoflar yalnız ebedi olanın kesinlikle bilindiği konusunda az ya da çok Platon'u izlemişlerken, Descartes ebedi gerçeklerin işareti olarak "kuşkulanılamazlık"ın yerine "açık seçik idrak etme"yi –yani bir çözümleme sürecinden geçerek elde edilen, karışıklıktan uzak bilgiyi– geçiriyordu. *Bu, kuşkulanılamazlığı, zihinsel olanın bir kriteri olarak işlev görmek üzere serbest bıraktı.* Zira, ağrı duyduğum düşüncesi açık seçik bir idrak sayılamazsa da, var olduğum düşüncesinden daha fazla kuşkulanılabilir bir düşünce değildir. Platon ve sonraki gelenek, karışıklıkla açıklık, kuşkulanılabilirlikle kuşkulanılamazlık arasına ayrım çizgileri çekiyor ve zihinle bedenin birbiriyle çakıştığını söylüyordu. Descartes bütün bunları yeniden düzenledi. Böylece Descartes'tan sonra, iç durumlarımız konusundaki kesinliğimizin özel metafizik temeli ("hiçbir şey zihne kendisinden daha yakın değildir") ile başka şeyler konusundaki kesinliklerimizi temellendiren çeşitli epistemolojik sebepler arasında ayrım yapmak zorunlu hale geldi. Bu ayrım açıkça yapıldıktan ve bir şeyin var olmasının kesinliği ile o şeyin doğasıyla ilgili kesinlik konusunda Descartes'ın kendi kafa karışıklığı ortadan kalktıktan sonra, ampirizmin rasyonalizm üzerinde egemenlik kurmaya başlamasının nedeni de budur. Zira, "ağrılı" ya da "mavi" kavramlarımızın gerçek bir şeyi belirttiği konusundaki kesinliğimiz, "töz", "düşünce", "hareket" gibi basit nitelikleri açık seçik idrak etmemiz konusundaki kesinliğimizden üstündür. Locke'çu ampirizmle birlikte, temellendirmeci epistemoloji, felsefenin paradigması olarak ortaya çıktı.[10]

Descartes her zaman, bir eliyle standart Platoncu ve skolastik ayrımları yıkarken diğer eliyle bunlara tutunmaya çalıştı. Nitekim Hobbes'a[11] yanıt verirken Descartes'ın duyusal ve anlıksal ruhlar arasındaki ayrımı yeniden ortaya atmak üzere pineal bezden söz ettiğini ve bunu *Ruhun Tutkuları*'nda tutkularla beden arasındaki standart Paul'cu birliği öne sürmek için tekrar kullandığını görürüz. Ne var ki, örneğin Spinoza bu iki-

[9] Böyle bilinçdışı el çabuklukları, Descartes gibi gelişmiş bir muhayyileye sahip insanlar tarafından yapıldığında, kınanması değil minnet duyulması gereken şeylerdir. Hiçbir büyük filozof bundan sakınmamış, hiçbir anlıksal devrim de bu olmadan başarıya ulaşmamıştır. Kuhn'un terminolojisiyle söylersek, eskisiyle aynı ölçüye vurulabilecek bir söz dağarcığı kullanan hiçbir devrim başarıya ulaşamaz ve dolayısıyla geleneksel terimleri aynı anlama gelecek şekilde kullanan uslamlamalarla hiçbir devrim gerçekleştirilemez. Parlak sezgileri bir araya getiren yeni bir söz dağarcığının geçerlilik kazanabilmesi için, önce bu sezgilerin kötü uslamlamalarla ifade edilmesi kaçınılmazdır. Bu yeni söz dağarcığı oluştuktan sonra, devrimin kurbanlarının gene de sorgulamaktan vazgeçmeyecekleri daha iyi argümanlar olanaklı hale gelir.

[10] Ampirist bir temellendirmeciliğin mümkün olduğunun anlaşılması, Ian Hacking'in *The Emergence of Probability*'de (Cambridge University Press, 1975) modern anlamıyla "kanıt" kavramının –bu, temellendirmecilik projesi ve ondan da çok ampirizm için mutlaka gerekli bir kavramdı– bulunuşu dediği şeyle bağlantılıdır. Bu buluş da, ampirizmin daha sonraki zaferi gibi, yüksek ve yüksek-olmayan bilimler arasındaki ayrımla bağlantılıdır (karş. Hacking, s. 35 ve T. S. Kuhn, *The Essential Tension* [Chicago, 1978], Bölüm 3). Bu Kartezyen kaymaların daha tam bir açıklamasının bu temaları bir araya getirmesi gerekir.

[11] Descartes Hobbes'un, fikir denmesi tam anlamıyla uygun olan şeylerle maddi nesnelerin imgelerini ("cisimlerle ilgili fantezi-ler"i) birbirine karıştırdığını söyler. Descartes'a göre bunlardan ikincisi pineal bezin hareketinin sonucudur (*Replies to Third Objections*, Alquié baskısı, II, s. 611). Margaret Wilson, "Cartesian Dualism"de (*Descartes: Critical and Interpretive Essays* içinde, ed. Michael Hooker, [Baltimore, 1978]), bu gibi pasajlara dayanarak, Descartes'a "fiziksel durum ya da olaylardan farklı olarak, duyularımızı açık seçik algılarız" görüşünü atfetme konusunda dikkatli olmamız gerektiğini söyler. Burada dikkat elbette gerekir ama bu, Descartes'ın söz konusu yanıtını *Düşünceler*'deki daha "esaslı" düalist pasajlarla tutarlı hale getirmenin bir yolunun bulunduğu anlamına gelmez. (Wilson aynı yazısında, Descartes'ın Gassendi, Hobbes ve Spinoza'dan farklı olarak psiko-fizik paralelliğe inanmadığını, zihinde fiziksel olmayan güçlerin iş gördüğü ve bu yüzden de düşünceleri fizyolojik olarak öncelemenin mümkün olmadığı görüşünü kabul ettiğini belirtir.)

yüzlülüğe gülüp geçmiş, karışık ama bütünüyle zihinsel bir fikrin de yaşama gücünün ya da "cisimlerle ilgili fantezi"nin görebileceği her işi görebileceğini söylemiştir.[12] Descartes'ın kendisini bir ayağı hâlâ skolastik çamuruna batmış gibi gören bu ikinci kuşak Descartes'çıların onun öğretisini kalıntılardan arındırıp "normal"leştirmesiyle, "fikir' fikir"in tam gelişmiş versiyonu ortaya çıktı. Böylece, örneğin Berkeley'in uzamlı tözü hiç ihtiyacımız olmayan bir hipotez olarak görmesi olanaklı hale geldi. Bu düşünce, Descartes'tan önce anlıksal karışıklıklarla değil bedenle mücadele eden piskoposların hiçbirinin aklına gelemezdi. Bu tam gelişmiş "'fikir' fikir"le birlikte, Felsefenin Tanrı'yı ya da ahlakı değil epistemolojiyi merkez alan bir disiplin olmasının da yolu açıldı.[13] Descartes'ın kendisi için bile, bedenle ruh arasındaki ilişki, felsefenin bir konusu değildir; felsefe, öyle denebilirse, eskilerin pratik bilgelik arayışının üstünde yükselmiş ve neredeyse konusu zihnin kuşkulanılamaz özelliklerini simgeleyen matematik kadar profesyonel olmuştur. "İnsan ancak düşgücünü harekete geçiren konular üzerinde düşünüp çalışmaktan kaçınır, günlük yaşam ve sıradan konuşma içinde kalırsa zihinle beden arasındaki birliği kavrayabilir (*concevoir*) . . . herkesin felsefe yapmadan yaşadığı o birliği."[14] Descartes'ın akıl olarak zihinden iç-alan olarak zihne geçmesi, skolastiğin boyunduruğundan kurtulan gururlu bireysel öznenin zaferinden çok, kesinlik arayışının bilgelik arayışı karşısındaki zaferi anlamına geliyordu. O andan sonra, filozoflar için, insanların zihin huzuruna kavuşmalarına yardım etmek yerine, ya matematikçinin ve matematiksel fizikçinin sağlamlığına erişmeye ya da bu alanların neden sağlam göründüğünü açıklamaya çalışmanın yolu açıldı. Felsefenin konusu yaşam değil bilim oldu, epistemoloji de onun merkezine oturdu.

Düalizm ve Zihnin İçeriği

Önceki bölümün sonucu, "zihinle beden arasındaki ayrım"ın Descartes'tan önce ve sonra farklı anlamlara geldiği ve farklı felsefi uslamlamalarla kanıtlandığı söylenerek özetlenebilir. Evrensellerin kavranmasını kurbağanın kendi bedeninde örneklediği şeyi insanın zihninde örneklemesi olarak gören madde-biçimli bilgi anlayışına dayanan epistemoloji, matematiksel fiziğin yükselişi sayesinde, yerini kurbağalığı "muhtemelen yalnızca 'nominal' bir öz" olarak açıklayan bir yasa-olay çerçevesine bırakıyordu. Bu durumda, evrenselleri kavrama yetisi olarak akıl kavramı, zihnin bedenden ayrı olduğunu kanıtlamanın bir öncülü olarak kullanılamazdı. "Bedenden ayrı bir varlığa sahip" olabilecek bir şeyi tanımlayacak kavram, insanın midesindeki kramp ile zihnindeki ona eşlik eden duygu arasında ayrım yapan bir kavram olmalıydı.

[12] Bak. Spinoza, *Etik*, III. Bölümün ilk ve son paragrafları ile V. Bölümün önsözündeki yaşama gücüyle ilgili tartışma.

[13] Hume'ün de yukarıda 5. nottaki pasajda değindiği bu tam gelişmiş "'fikir' fikir"i Reid umutsuzca protesto etti. Ondan önce Arnauld ve sonraki yüzyıllarda T. H. Green ve John Austin de buna karşı çıktı. Arnauld'un *Des vraies et des fausses idées*'indeki (*Oeuvres*, Paris ve Lausanne, 1780, cilt 39, s. 190), Platon'un *Devlet*'ine (515a) kadar geri giden ayna imgesi fikrini gündeme getiren, John Yolton'un dikkatimi çektiği bir pasajı epistemolojinin ilk günahı gibi görüyorum:
Bütün insanlar önce çocuk olduklarından, ve çocukluklarında yalnızca kendi bedenleriyle ve duyularının karşılaştığı şeylerle meşgul olduklarından, kendi gözlerine atfettikleri maddi şeylerin görüntüsünden başka bir görüntü (vue) bilmeden uzun bir zaman geçirirler. İster istemez iki olgu dikkatlerini çeker. Bunlardan birincisi, bir nesneyi göreceksek onun gözümüzün önünde olması gerektiğidir. Bu insanların mevcudiyet (presénce) dedikleri şeydir ve onları bir nesnenin görülmesi için o nesnenin mevcut olmasını gerekli saymaya yöneltir. İkinci olgu, görünür şeyleri bazen aynalarda, su yüzeyinde ya da onları temsil eden başka şeylerde görmemizdir. Böylece insanlar, yanlış olarak, böyle durumlarda şeylerin kendilerini değil yalnızca imgelerini gördüklerine inanırlar.
Austin'in "filozofların 'doğrudan algılama'yı kullanma tarzı" (*Sense and Sensibilia* [Oxford, 1962], s. 19) ve ayna imgeleri (A.y., s. 31, 50) üstüne söylediklerini bununla karşılaştırın. Descartes'ın "fikir"le neyi kastetmiş olabileceği üstüne post-Kartezyen açıklamaların (Arnauld'un fikirleri Brentano, Husserl ve G. E. Moore tarzında eylemler olarak açıklama yönündeki umutsuz çabaları da dahil) iyi bir anlatımı için, bak. Robert McRae, "'Idea as a Philosophical Term in the 17th Century," *Journal of the History of Ideas* 26 (1965), s. 175-190.

[14] Prenses Elizabeth'e 28 Haziran 1643 tarihli mektup (Alquié baskısı, III, s. 45). Bu mektuptan van Peursen de söz eder: *Body, Soul, Spirit*, s. 25.

Bu ayrım çizgisini çekecek tek kriterin kuşkulanılamazlık –yani Descartes'ın Isabella ve antik dünyayı hayrete düşürecek bir cümleyle "zihin için kendini bilmekten daha kolay bir bilgi yoktur"[15] diyebilmesini sağlayan o İç Göze yakınlık– olduğunu savunmuştum. Bu garip gözükebilir, çünkü böyle bir kriter olmaya en yakın Kartezyen aday uzamlı-olmama gibidir. Descartes zihni "uzamlı töz"den ayırabileceğimizi ısrarla tekrarlar, dolayısıyla onu uzamlı olmayan töz olarak görür. Dahası, ağrıların beyin süreçleriyle özdeş olabileceğini ileri süren çağdaş filozofların karşısına çıkarılan ilk ve sağ duyuya en uygun itiraz, doğrudan doğruya Descartes'tan alınır: Bir süre önce koptuğu için artık var olmayan bir koldaki ağrı, uzamsal değildir –buradaki uslamlama, o ağrının herhangi bir uzamsal yeri olsaydı bu yerin kol olacağı, ama ortada kol olmadığına göre ağrının bütünüyle farklı bir ontolojik türden olması gerektiğidir. Filozoflar hâlâ "bir düşünceyi bedendeki bir yere yerleştirmenin *hiçbir anlamı olmadığı*"[16] üzerinde ısrar ederler ve bu görüşlerini Descartes'a bağlamaya eğilimlidirler. Oysa bir düşünceyi ya da ağrıyı, onun bir parçası olabileceği uzamlı olmayan bir töz kavramına zaten sahip olmadıkça hiçbir yere yerleştiremeyeceğimiz bir *şey* (kişinin bir durumundan değil, kişinin kendisinden ayrı bir özgüllük) gibi düşünemeyiz. Descartes'tan önce, onun ayrı (ve uzamsal olmayan) bir töz olarak zihin kavramına zemin oluşturabilecek, ağrıların ve düşüncelerin uzamsal olmadığı yolunda hiçbir sezgi yoktur. Ama "uzamsal olmayan töz" ve dolayısıyla "zihnin içeriği" kavramının felsefeye nasıl girdiği ve çağdaş zihin felsefesinin kendisini niçin ağrılara ya da inançlara *sahip* insanlardan değil de *ağrılardan* ve *inançlardan* söz eder durumda bulduğu hakkında söylenmesi gereken başka şeyler de vardır. Bu ek malzeme üzerinde düşünmenin, *Kartezyen* düalizmin çağdaş tartışmalarda ortaya konan "düalizm"den ne kadar farklı olduğunu daha açık bir şekilde göstereceğini umuyorum.

Bunun için, Kant ve Strawson'un tutarsız bir kavram olarak reddettikleri uzamsal olmayan tözün bir onyedinci yüzyıl kavramı olduğunu ve o yüzyılda "töz" kavramına garip şeyler olduğunun düşünce tarihinde iyi bilindiğini akılda tutmak gerekir. Aristoteles'e ve hatta St. Thomas'a göre, tözün paradigması bireysel bir insan ya da kurbağaydı. İnsanların ya da kurbağaların kopmuş parçaları, çim kümeleri ya da ayrı kovalar içindeki su gibi, kuşku uyandıran sınır durumlardı –bu parçalar bir anlamda "ayrı olarak var olabilir"di (uzamsal ayrılık) ama töz adını hakeden şeylerin sahip olması gereken işlevsel birliğe ya da "doğa"ya sahip değildiler. Aristoteles böyle durumları "sırf potansiyeller" olarak –yani ne kurbağanın rengi gibi ilineksel, ne de canlı, sıçrayan kurbağanın kendisi gibi edimsellikler olarak– bir tarafa bırakma alışkanlığındaydı.[17] Descartes ise "ayrı töz"ü standart anlamında yani "kendi başına var olabilen" anlamında kullanıyor gibi davranır ama bununla *ne* uzamsal ayrılığı *ne de* işlevsel birliği kasteder.[18] Onun kastettiği, "başka her şey ortadan kalksa [ya da "düşünceden uzaklaş-

[15] Muhteşem bir *ilgisiz sonuç* örneği olan bu pasaj, *İkinci Düşünce*'deki balmumu örneğinden sonra yer alır: Cisimler bile duyularla ya da düşgücüyle değil de ancak anlıkla "gereği gibi" bilindiğine göre, şu açıktır ki *nihil facilius aut veidentius mea mente posse a me percipi* (Alquié, II, s. 192; Haldane ve Ross, I, s. 157). Buradaki uslamlama, varlığımın kanıtı olarak *cogito* ile özümün yalıtılması olarak *cogito* arasındaki karışıklığa dayanır.

[16] Jerome Shaffer, *Philosophy of Mind* (Englewood Cliffs, N. J., 1968), s. 48; Norman Malcolm, "Scientific Materialism and the Identity Theory," *Dialogue* 3 (1964), s. 115-125.

[17] Karş. *Metafizik* 1040b, 5-10, "kümeler". Aristoteles'te tözün kriterleri –"ayrı varlık" ve "birlik"– arasındaki gerilimi başka bir yerde tartıştım: "Genus as Matter", *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy in Honor of Gregory Vlastos*, ed. Edward N. Lee vd. (Dordrecht, 1973).

[18] Descartes, kopmuş olsun olmasın, bir insan elinin tözün mükemmel örneği olduğunu düşünür. Örneğin *Dördüncü Yanıt*'ta (Alquié, II, s. 663; Haldane ve Ross, II, s. 99) bir elin "tam olmayan bir töz" olduğunu söylemenin önemsiz bir anlama geldiğini, bunun yalnızca "diğer bütün şeylerden ayrı bir bütünlük oluşturmama" sorunu olduğunu söyler. Ama Descartes'ta bütün maddi şeylerin (bir el, bir toz zerresi) birer töz olduğu görüşü ile bu şeylerin daha kapsamlı bir tözün (örneğin bütün olarak maddenin) yalnızca tarzları olduğu görüşü (bu Spinoza'da açıktır) arasında bir gerilim de söz konusudur.

tırılsa"] bile ortada kalabilen" gibi bir şeydir.[19] "Ayrı var olma kapasitesi"ne dayanan bu tanım, Bir'e, Platon'un İdealarına ve Aristoteles'in Hareket Etmeyen Hareket Ettiricisine uyar, ama hemen hemen başka hiçbir şeye uymaz. Elde böyle bir tanım olunca, en fazla üç tözün –Tanrı, zihin ve madde– var olması gerektiğinin ortaya çıkması şaşırtıcı değildir. Malebranche ve Berkeley'in üçüncü töz adayından, Spinoza'nınsa hem ikincisinden hem üçüncüsünden kuşkulanmaya başlaması da şaşırtıcı değildir. Dünyadaki başka her şey (toprak, hava, vb.) ortadan kalkarsa kurbağalar ve insanlar var olmaya devam edemeyeceği için bunların tek bir büyük tözün ilinekleri olduğu, Aristoteles'in aklına bile gelemezdi. Ama geleneksel madde-biçimli açıklamalara hakaret yağdırıp Galileo'cu mekaniğe "felsefi bir temel" sağlamak için gereken tek şey de bu tek büyük töz kavramıydı.[20] Potansiyalite olarak maddenin yerini bütün atomların (ya da sarmalların) birlikte oluşturduğu madde aldığında, bu madde töz (Aristoteles'in bütün insani olmayan tözlerini kendi içinde toplayan bir töz) düzeyine yükseltildi ve bu düzeyde ona rakip olabilecek yalnızca Aristoteles'in "saf edimsellik"i (tek tek insanlardaki "ayrılabilir" νοῦς'tan farklı olmayabilecek, Hareket Etmeyen Hareket Ettirici olan νοῦς) kaldı.[21]

Zihinle madde arasındaki Kartezyen ayrımın mirasçısı olan bizler, "töz" kavramının onyedinci yüzyıldaki tanımıyla bağlantımızı yitirdik. Kendi başına var olma kavramı sıradan insanlar için hiçbir zaman anlaşılabilir bir şey değildi, Kant ise onu profesyonel felsefeciler için bile anlaşılmaz hale getirmeyi başardı. Bu yüzden, *biz* uzayda var olabilen şeyler kategorisi ile uzayda var olamayan şeyler kategorisi arasında apaçık bir ayrım olduğunu onayladığımızda, Descartes'ın zihinle maddenin "var olmak için başka hiçbir şeye bağımlı olmayan" ayrı kendilikler olduğu iddiasını onaylamış olmuyoruz. Bir ağrının ya da bir düşüncenin yerinden söz etmenin saçma olduğunu söyleyen birçok çağdaş filozof, gene de (Descartes bağışlasın) beden olmadan bir bilinç akışının düşünülemeyeceğinde ısrar eder. Bu filozoflar zihinsel kendilikleri "hayalet gibi şeyler" olarak değil, kişilerin durumları olarak; düşünsel şeylerin bir yere atfedilemez olmasını da bunların kendine özgü yapılarının değil, söz konusu durumların sıfat konumunda olmasının işareti olarak görmekle yetinirler. Bir insanın mizacının, kişiliğinin, ağırlığının, neşesinin ya da çekiciliğinin uzayda bir yeri bulunamayacağına göre, inançlarının ve arzularının neden bulunsun? Öyleyse, Descartes'ın içgörüsünün, kişilerin parçaları ya da bu parçaların durumları (örneğin midelerindeki kramplar) ile bütün olarak kişinin belli durumları arasındaki farkı tanıması olduğunu söylemek uygun olur gibi gözüküyor –bu, skolastiğin çürümüş söz dağarcığında, yanıltıcı bir şekilde, bir "töz" ayrılığı olarak ifade edilmişti.

Zihnin uzamsal olmadığını söylemenin ne anlama geldiğinin bu açıklaması, *tek bir* zihin-beden sorununu aynı anda hem ifade etmenin hem de çözmenin uygun bir

[19] Başka her şeyin bağımlı olduğunun düşünülmesi gereken Tanrı'nın tek töz olduğu şeklindeki Spinozacı görüşü akla getiren bu tanım Descartes'ın başını ağrıtır. Bu konuyu ele alan L. J. Beck (*The Metaphysics of Descartes* (Oxford, 1965), s. 110) şunu söyler: "*Cogito*'nun "kendi"sini belirtmek için *töz* ya da hatta *şey* sözcüğünün kullanılmasındaki görünür tutarsızlık, büyük ölçüde, yeni şarabı eski şişelere doldurmaya çalışmaktan, Kartezyen öğretiyi okulların teknik diliyle ifade etmekten kaynaklanır."

[20] Karş. E. A. Burtt, *Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (Garden City, N. Y., 1955), Bölüm IV. 117. sayfada Burtt şunu söyler: "Bütün araştırmamız için merkezi bir önemi olan gerçek şu ki, Descartes'ın asıl kriteri süreğenlik değil, konuları matematiksel bir yöntemle ele alma olanağıydı; Galileo'nun durumunda da olduğu gibi, Descartes'ın düşüncesinin delikanlılıktan itibaren bütün gelişimi, onu nesneleri ancak matematik açısından bilebileceğimiz görüşüne ulaştırmıştı." Bunun sonucunda ortaya çıkan, birincil ve ikincil nitelikler arasındaki ayrım, paradigmatik Aristotelesçi tözleri yalnızca *uzamlı varlığın* tarzları olarak görmek için gerekli güdüyü sağlar.

[21] *Dördüncü Yanıt*'ta (Alquié, II, s. 662; Haldane ve Ross, II, s. 98) Descartes "açık seçik kavrama" ile "bütünsel bir şeyi kavrama"nın aynı anlama geldiğini söyler ve bunun ruh ile bedenin iki töz olduğunu nasıl kavradığımızı açıklamaya yardımcı olduğu düşünür.

yolunu ortaya koyar. Zira, adların belirttikleriyle sıfatların belirttikleri arasında nasıl bir ontolojik fark olduğunu merak edecek pek az insan vardır. Ama zihin-beden sorununa davranışçı açıdan getirilen çözümlerin çoğu gibi bu çözüm de düşünceler ve ham duygular –önceden oluşmuş eğilimlere karşı olaylar– konusunda güçlüklerle karşılaşır. İnançları, arzuları ve ruh hallerini, dayanak olarak maddi olmayan bir ortam gerektirmeyen, yalnızca insanın kendisini gerektiren (Ryle'ın deyişiyle) "anlık ve karakter özellikleri" olarak görmek kolaydır. Ham duyguları, zihinsel imgeleri ve düşünceleri böyle görmekse daha güçtür.[22] Bunlar, beynin kıvrımlarında dolaşan, gözle görülmez, elle tutulmaz bir bilinç akımını akla getirirler –bunun sebebi belki de onları şeylerin durumları olarak değil de şeyler olarak görmenin çok doğal gözükmesidir. Bu yüzden çağdaş filozoflar, Descartes'ın karmaşık ve abartılı "töz" kavramı yerine Aristoteles'in basit "şey" kavramına dönerek, farkı Aristoteles ile Descartes arasında görme eğiliminde dedirler. Yani bunlar, Aristoteles'in kimi özgül şeyleri –örneğin ağrıları ve ham duyguları– ihmal ettiğini, Descartes'ınsa bunları uzamlı olmayan tek bir büyük tözün ilinekleri olarak görmekle –tıpkı kurbağaları ve atomları* Madde denen tek bir uzamlı büyük tözün ilineksel konfigürasyonları olarak görmesi gibi– hata ettiğini düşünürler. Bu, çağdaş filozofların zihinsel kendilikleri ruhtan söz etmeden ve dinin gözle görülmez, elle tutulmaz İnsan'ı (bu anlayışı Descartes'ın kendisinde de bulmaları sebepsiz değildir) tarafından rahatsız edilmeden ele almalarını sağlar.

Burada sözünü ettiğim, "bedenden ayrı var olmaya" dayanan düalizm, kişi ile ruhu arasındaki, kişi ile Aristoteles'çi edilgen anlığı arasındaki ve *res cogitans* [düşünen varlık] ile *res extensa* [yer kaplayan –uzamlı– varlık] arasındaki düalizmlerden çok farklıdır. Ne var ki bu da –kimi aynı kimi karşıt bakımlardan– antik filozoflarınki kadar kısmi bir düalizmdir. Antik filozoflar Descartes'ın uzamlı olmayan tözünün yalnızca evrenselleri kavrayan parçasını "kendi başına var" kabul ederken, çağdaş düalistler (inanç, arzu ve benzerlerini eğilimlerden söz etmenin yolları olarak Ryle'a bırakarak) zihinselliğin yalnızca olay-benzeri adaylarını "kendi başına var" kabul ederler. Örneğin Thomas'çılar Descartes'ı aklın ayrıcalığı olan maddi-olmamayı duyulara da bahşetmekle suçlarken, çağdaş düalistler onu ağrılara, art-imgelere ve ortaya çıkıp kaybolan düşüncelere ait olan maddi-olmayan şeyliği matematik bilgisine ve tavırlarla ilgili kararlara da bahşetmekle suçlar. Antik düalistlere göre, zihin değişmeyen şeyi düşündüğünde açıkça kendi başına var olabilirdi ve kendisi de değişmezdi. Modern düalistlere göre ise zihin ham duyguların fışkıran, uğuldayan bir koleksiyonu olduğunda açıkça kendi başına var olabilir.[23] Kim haklı olursa olsun, antiklerin de modernlerin de Descartes'ın "düşünme" başlığı altında topladığı her şeyin kendi başına var olabileceğinin "açık seçik idrakini" paylaşmadığı açıktır.

Descartes'ın Homeros'a yaraşır "gözle görülmez, elle tutulmaz İnsan" kavramında yaptığı tek düzeltme, bu zorbayı insan biçiminden soymaktı. Descartes böylece cisimler

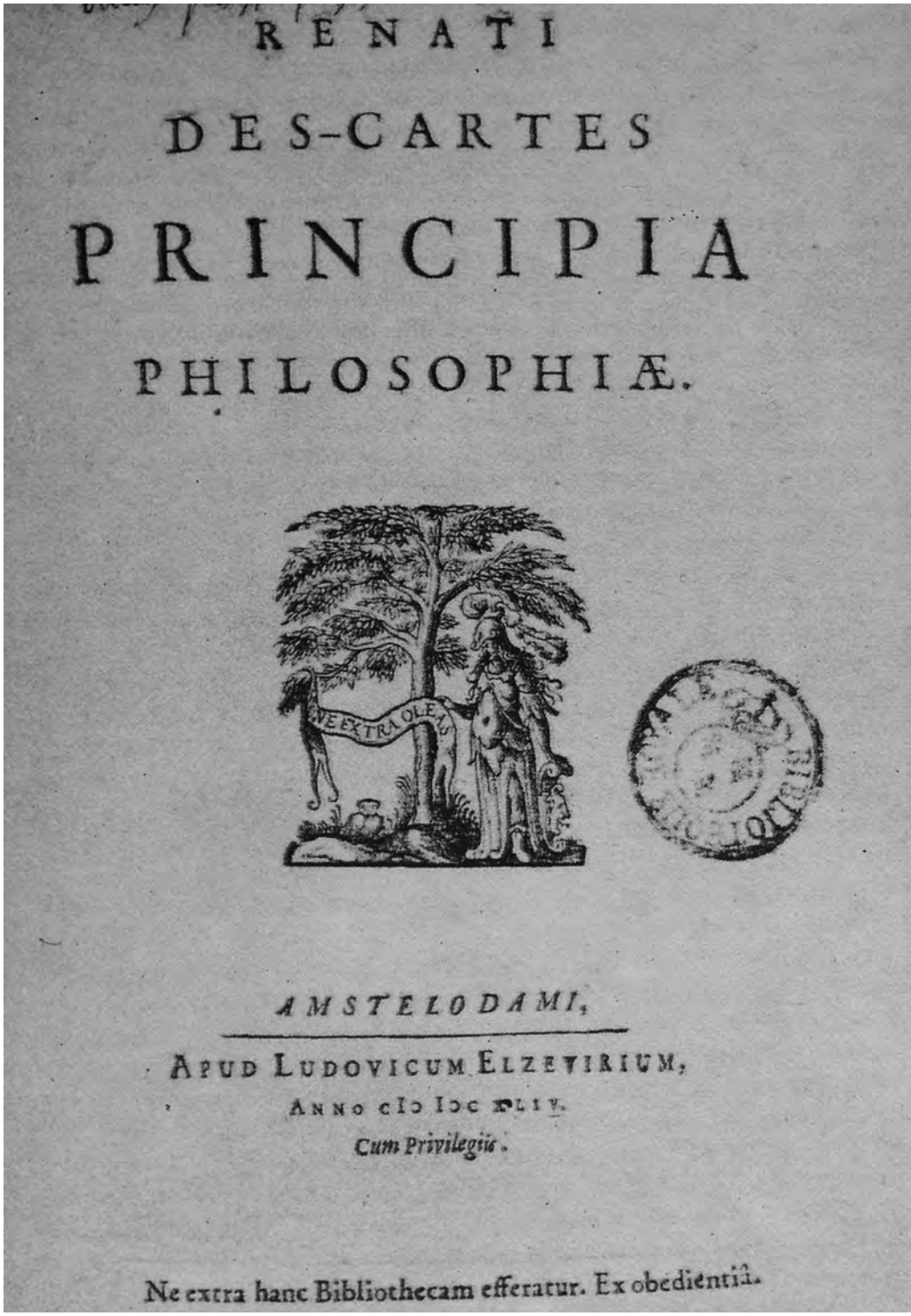
[22] Hampshire, Austin ve Ayer de Ryle'ın *The Concept of Mind*'ı üzerine değerlendirmelerinde (bunlar *Ryle: A Collection of Critical Essays* [ed. O. P. Wood ve George Pitcher, Garden City, N. Y., 1970] adlı derlemede yeniden basılmıştır) bu noktaya çeşitli şekillerde değinmişlerdir. Ryle'ın yöntemlerini algılara ve onlarla birlikte bulunan ham duygulara uygulamanın yolları konusunda, bak. Pitcher, *A theory of Perception*. İnanç yönündeki eğilim olarak algılar konusunda ve "zarf materyalizmi" üzerine bir tartışma için, bak. James Cornman, *Materialism and Sensations* (New Haven, 1971). Ayrıca bak. Richard Rorty, "Incorrigibility as the Mark of the Mental," *Journal of Philosophy* 67 (1970), s. 406-409.

* ". . . *just as he took frogs and atoms to be accidental configurations of one big extended substance called Matter*." Descartes atomların var olmadığını söyler ve bunun kanıtlamasını verir. Burada yazarın atomlardan söz etmesi, kendi uslamlamasına zarar vermemekle birlikte, felsefe tarihi açısından hoşgörülemeyecek bir ihmaldir. -çn.

[23] "Platon'a göre ussal düşünceler ruhun paradigmatik etkinlikleriyken, kaşıntılar, diş ağrıları ve sancılar artık felsefi tartışmalarda zihinsel olaylar olarak anılan tipik şeyler arasında" (Jaegwon Kim, "Materialism and the Criteria of the Mental," *Synthese* 22 [1971], 336).

arasındaki muhtemel zorbaları daha güç teşhis edilir hale getirerek, onların daha felsefi olmasını sağladı. Bunun anlamı, Aristoteles'in νοῦς'u ve Isabella'nın *Camsı Öz*'ü gibi bunların da karanlık *homunculus*'lar olmayıp esasen resmedilemez kendilikler olmasıdır. Felsefi konularla ilgili olmak, gözün görmediği, kulağın duymadığı şeylerle ilgili olmak anlamına geldiği için, hem onyedinci yüzyılın uzamlı olmayan tözü hem de çağdaşların bir yere yerleştirilemeyen düşünce ve duyguları, felsefe açısından, dindarların iyi saatte olmaları için dua ettikleri ruhlardan daha saygıdeğer görülürler. Ama çağdaş filozoflar, Descartes'ı güncelleştirmiş kişiler olarak, herhangi bir insani ilgi ya da kaygıda en ufak bir değişikliğe yol açmadan, bilime müdahale etmeden ve dine destek vermeden düalist olabilirler. Çünkü, düalizm ağrıların ve düşüncelerin herhangi bir yerinin olmadığında ısrar etmeye indirgendiği sürece, zihinle beden arasındaki ayrıma hiçbir şey bağlanamaz.

Çeviren: Doğan Şahiner


RENATI

DES-CARTES

PRINCIPIA

PHILOSOPHIÆ.

NE EXTRA OLEAS

AMSTELODAMI,

APUD LUDOVICUM ELZEVIRIUM,

ANNO CIↃ IↃC XLIV.

Cum Privilegio.

Ne extra hanc Bibliothecam efferatur. Ex obedientiâ.

Felsefenin İlkeleri'nin ilk basımının kapağı

Bedenle Düşünme Konusunda Descartes

Amélie Oksenberg Rorty

Bireyin düşünme tarzı, düşünceleri ve düşüncelerinin art arda gelişi ya da bağlantıları üzerine o bireyin bedeninin özgül karakterinin bir etkisi varsa, bu etki nedir? Bedenin düşünmeye katkısının güvenilir, hatta belki de yararlı olması için bu beden nasıl olmalıdır? Beden zihne hangi epistemik olmayan yararları sağlar? Descartes bu soruları tam bu terimlerle sormamış olsa da, bunlara yanıt verilmesi onun girişiminin başarısı için büyük önem taşır. Ne olursa olsun, Descartes bu konuların ele alınması için gerekli malzemeyi sağlamıştır; yaşasaydı o da, kesin bilimsel bilginin olanaklılığının bir garantisi olan tanrısal epistemik kayranın, zihin üzerindeki etkisiyle ilgili olarak bedenin yapısında nasıl ifade bulduğunu bir sorun olarak ortaya koyardı.[1]

[1] Erken dönem Aydınlanma filozofları –hem ampiristler hem de rasyonalistler– bu soruya verilecek yanıtın teolojik ve politik birçok önemli sonucu olacağının açıkça farkındaydılar. Bu konular üzerinde durmamalarının nedeni, büyük bir olasılıkla budur. Descartes'ın devlet görevlilerini felsefi ve bilimsel araştırmalarının gündelik yaşamın yargı ve pratiklerini etkilemeyeceği ve etkilememesi gerektiği konusunda ikna etmeye çalışması da aynı türden kaygılardan kaynaklanmış olabilir. Descartes'a göre burada örtük olarak bulunan soru, standart özelliklerden fazlasını taşımayan, sıradan fiziksel ve zihinsel yeteneklere sahip sıradan bir insanın, yüksek matematiksel-tümdengelimsel bilime katkı yapacak durumda olup olmadığıdır. Başka bir şekilde ifade edilecek olursa, insan –kadın bile olsa!– yüksek bilimin ortaya koyduklarını geliştirmek için gerekli donanıma sahip midir ya da kendi kanılarının doğruluğunu kanıtlayabilecek durumda olmadığı halde kendi doğasının, sıradan tepki ve inançlarının sonuçlarına güvenerek düşünce hatalarından sakınıp güvenli ve akılcı bir yaşam sürdürmesini sağlayacak donanıma sahip midir? Geç dönem Aydınlanma filozofları ve rasyonalistler –yani bizler– için, bu sorulara verilecek yanıtların ırkçılıkla, cinsiyet ve yaş ayrımcılığıyla ilgili sonuçları vardır. Bu yanıtların ayrıcalıklı meslekler ve sorumlu mevkiler gerektiren iktidara ve yüksek öğrenim kurumlarına ulaşma koşullarını etkilemesi de olasıdır.

Ünlü bir karikatüründe Descartes, karışıklıkların ve hatanın kaynağını beden, doğruluğun kaynağını ise akıl olarak gördükleri düşünülen Platonculara atfedilen, grotesk denecek ölçüde basitleştirilmiş fiziksel özelliklere sahiptir. Bu çok yönlü çarpıtmaya göre bilginin olanağı, bireyin bedeninin genel karakteriyle ve hatta belli bir andaki özel durumuyla belirlenmeyen ve ondan bağımsız olarak düzeltilebilen bir düşünce tarzının varlığına bağlıdır. Bu görüşe göre bireysel bir zihnin gücü onun özerkliğine, kendi açık seçik fikirlerini bedenden kaynaklanan müphem fikirlerden ayırt etme yeteneğine bağlıdır.

Bütün karikatürler gibi Descartes'ın görüşlerinin bu kaba çarpıtılışı da orijinalinin kimi özelliklerini yansıtır. Descartes skolastik bilime saldırma ve matematiksel fiziğin metafizik temellerini kurma işi üzerinde yoğunlaşmışken, bedende temellenmiş düşüncenin bilimlere, özellikle de biyolojik bilimlere ve kinematiğe katkılarını kabul eder. Bu düşünce, en üstteki iradenin işlemlerinin birçoğunun –belli türden anıların anımsanması (*Ruhun Tutkuları*, Bölüm I, 44), değerli ve önemli olanın belirlenmesi– farkına varmasının ortamı ve aracıdır. İrade algısal anıları ya da imgeleri ortaya çıkardığı zaman bile, bunu pineal bezin, sinirlerin ve yaşama gücünün etkin işbirliğiyle yapar (*Felsefenin İlkeleri*, Bölüm IV, 189-96; *Ruhun Tutkuları*, Bölüm I, 42). Doğanın buyruklarını izleyen, bedende temellenmiş düşünce, iyi düzenlenmiş bir yaşamın yönlendirilmesinde iradenin belirlenimlerine rehberlik etmesi bakımından gereklidir. Beden algısal fikirlerin yalnızca içeriğini değil art arda gelişini ve birleşmesini de etkiler (*Ruhun Tutkuları*, Bölüm I, 44). Her şey bir yana, *Tutkular Üzerine İnceleme*'nin sonunda şunları söyleyen Descartes'tır: "Yaşamdaki bütün iyi ve zararlı şeyler yalnızca tutkulara bağlıdır . . . Tutkular doğanın bizim için yararlı kıldığı şeyleri istememizi sağlar. . ."

Bu yazının birinci bölümünde, bedenin eylemiyle zihinde üretilen çeşitli fikirlerin işlevlerini ele alacağım. İkinci bölümde, bedenin epistemolojik katkıları ile Homeostatik koruma sistemi arasındaki ilişkiyi inceleyeceğim. Üçüncü bölümde tutkuların kimi terapötik ve ahlaki işlevlerine değineceğim, Dördüncü bölümde ise Descartes'ın çözümlemesine yöneltilen bazı eleştirileri ele alacağım.

Düşünceler'deki projenin bir bölümünü olduğu gibi kabul edeceğim: Yanıltıcı şeytan hipotezi geçersiz kılınmış, tanrısal epistemik kayranın varlığı gösterilmiş, tümdengelimsel matematik kanıtlamaları temellendirilip geliştirilmiştir. Algıların epistemik güvenilirliğini ve tutkuların sağlamlığını ortaya koymak için Descartes'ın kuşkuculuğa yanıt vermek üzere bedende temellenen müphem ve yanıltıcı düşüncenin her durumda yüksek bilimin açık seçik fikirlerine dönüştürülebileceğini ya da tercüme edilebileceğini göstermeye gereksinimi yoktur. İlk iki Düşünce'de fikir sınıflarına –duyu algısına, belleğe, matematik önermelerine– kuşkuyla bakmanın yeterli olması gibi, bunun için gereken tek şey, fikir sınıflarının güvenilirliğinin koşullarını ortaya koymaktır. Descartes'ın yapılamayacak olan şeyle yani bedende temellenmiş bireysel fikirleri tek tek denemeden geçirmekle uğraşması da gerekmez.

I

Descartes üç tutku sınıfı, yani bedenden kaynaklanan üç fikir sınıfı ayırt eder: Algısal fikirler dış nedenlerine, bedensel duyumlar kendi bedenlerimize, tutku duyumla-

rı (dar anlamıyla) ise ruha bağlanırlar ya da atfedilirler ama bunlar bedenlerimize etki eden fiziksel nesnelerin sonucudurlar (*Ruhun Tutkuları*, Bölüm I, 12, 13, 23).[2]

I. I. Algısal fikirler

Öyleyse "dışımızdaki şeylere, duyularımızın nesnelerine bağlı olan" algısal fikirler vardır, "bu nesneler dış duyuların organlarında belli hareketlere neden olurlar, sinirler yoluyla beyinde başka hareketler üretirler ve böylece ruhun nesnelerin duyusal algısına sahip olmasına neden olurlar (*Ruhun Tutkuları*, Bölüm I, 23; ayrıca bak. *Felsefenin İlkeleri*, Bölüm IV, 191)

Tek başına alındığında, algısal fikirler elbette kesin değildir: Ne doğruyla ilgilidir [veridical] ne de enformasyon vericidir. Algısal fikirler bu müphem biçimleri içinde bile zihin tarafından yorumlanma gereksinimindedirler. Zihin bunları yargı halinde düzenlemek ve biçimlendirmek için, doğuştan gelen geometrik fikirlerini (büyüklük, şekil, yer) kullanır. (Zihnin algısal duyumları matematikleştirme ve geometrikleştirme tarzının ayrıntılı bir açıklaması *Optik*'te bulunabilir. Algısal fikirlerin nedenlerinin açıklaması mekanik kuramının sınırları içindedir.) Ama algısal fikirler kendi nedenlerine benzemese de bu nedenlerin izlerini taşırlar ve onlarla yasa-benzeri bir ilişki içindedirler. Yüksek bilimle –uzamın zorunlu özelliklerini sergileyen matematikseltümdengelimsel fizikle– donanmış bir zihin büyüklük, şekil, yer ve fiziksel nesnelerin hareketiyle ilgili yargılar oluşturmak üzere algısal fikirleri deşifre edebilir.

Doğuştan gelen matematiksel fikirlerin kendi katkılarını yorumlamaları gerekirken, bedensel algılar fiziksel nesnelerin özellikleriyle ilgili özsel ve deşifre edilebilir ipuçları verir. Örneğin, belli nesnelerin uzaklık ve büyüklüğü konusunda bir yargının oluşması için yalnızca geometri değil iki gözle görmenin fizyolojisi de malzeme sağlar (*Optik* VI: AT VI 137). Algısal fikirlerin en yakın nedeni şu ya da bu şekilde çalışan pineal bezin hareketinden başka bir şey olmasa da, algısal fikirler gözün, sinir sisteminin ve beynin yapısından etkilenir. Tam o yöndeki ve o açıdaki hareketi belirleyen de herhalde bu yapılardır. Yaşama gücünün pineal bezden dışarı doğru akışının yapı ve modelleri de gene algısal fikirlerin yakın nedenidir, çünkü bezin hareketini belirleyen bunlardır.

I. 2. Hareket fikirleri

Bedende temellenmiş algısal fikirlerden birinin –belli bir fiziksel nesnenin hareketinin– düşünceye ve yüksek bilime katkısını araştıralım.

Şunları birbirinden ayırt etmemiz gerekir: Fiziksel nesnelerin bir kipliğinin fikri olarak, doğuştan gelen felsefi hareket fikri; hareket yasalarının uygulanışının ilk koşullarını sağlayan, belli bir fiziksel cismin belli bir hareketinin fikri ve belli hareket yasalarının kinematik mekanikteki formülasyonu ve sergilenişi.

[2] *Altıncı Düşünce*'de Descartes açlık, susama ve acıyı zararlı olandan sakınma ve yararlı olanı izleme ile ilgili fizyolojik koşullarla birlikte tasnif eder. Bedensel duyuların ve tutku-heyecanların bazılarını (hepsini değil) içeren bu sınıf, hem algısal duyumları hem de açık seçik fikirleri içeren entelektüel fikirler sınıfına karşıttır (AT VII 64-70). Ama *Felsefenin İlkeleri*'nde (Bölüm IV, 190) Descartes duyular (*sensum perceptiones, sensus*: beş dışsal duyu), açlık ve susama gibi iştahlar (appetitus) ve tutkular (affectus) arasında ayrım yapar. Tutkuların nedeni bedenin edimleridir ve bunlar belli türden duyumlar (sensus) olarak, örneğin neşe duygusu olarak hissedilirler. Ayrıca her tutku kendine özgü bir kargaşa üretir. *Ruhun Tutkuları*'nda bu genel tutku sınıfı (yani bedenin ediminin zihinde neden olduğu bütün fikirler) üç alt bölüme ayrılır: algısal duyular, bedensel duyular ve gerçek tutkular (*Ruhun Tutkuları*, 23-5: AT XI 346-7). Bu sınıflandırma şemalarındaki farklar Descartes'ın mekanistik fizyolojisiyle uyuşmayan, türün devamına yönelik doğal bir hareket çağrışımı taşıyan skolastik iştah teriminden kurtulmakla ilgilenmeye başlaması dışında, onun görüşlerindeki önemli bir değişikliğe işaret etmez. Farklı sınıflandırmalar, bağlamlarının farklı olmasıyla açıklanabilir. *Düşünceler*'de Descartes asıl olarak, doğanın ve deneyimin bize öğrettiklerinin kabaca güvenilir olduğunu göstermekle ilgilenir. Duyu algısının meşruluğunu sağlayan şey onun saf bilim içinde özümsenmesiyken, susama ve korku gibi dürtülerin yerlerine konulması farklı bir rota izler. Bu noktada susama gibi bedensel duyularla korku gibi tutkular arasındaki fark önemsizdir. İnsan fizyolojisini ele aldığı *Felsefenin İlkeleri*'nin dördüncü bölümünde Descartes bedensel duyularla tutkular arasındaki ayrımla ilgilenmez. Ancak *Ruhun Tutkuları*'nda bu psikolojik ayrımla ilgilenmeye başlar ve bedensel duyularla tutkuların işlevsel rollerini birbirinden ayırt etmeyi önemli görür. (Bak. A. O. Rorty, ed., *Essays on Descartes' Meditations*, s. 531-2.)

Descartes hareketi şöyle tanımlar: "Hareket, bir madde parçasının ya da cismin, onunla dolaysız bağlantıda olan ve durduğu kabul edilen diğer cisimlerin civarından başka cisimlerin civarına geçmesidir" (*Felsefenin İlkeleri*, Bölüm II, 25). Bu doğuştan gelen felsefi fikir aynı zamanda geometrik bir fikirdir: Çizgileri, düzlemleri, eğrileri tanımlamakta kullanılır. "Burada tanıtmak istediğim eğri çizgileri izlemek için, iki ya da üç çizginin daha birbirleri boyunca hareket edebileceklerinden başka bir şeyi varsaymak gerekmez. . . . Karmaşık çizgiler, sürekli hareketlerle ya da art arda gelen birkaç hareketle tanımlanabilir" (*Geometri* II, "Eğri Çizgilerin Doğası Üstüne," Olscamp, 190-1). Descartes, hareket fikrini doğuştan gelen geometrik bir fikir olarak görmesine karşın onu fiziksel nesnelere atfeder ve gitmenin –fiziksel bir cismin göreli yerindeki bir değişimin– tek hareket çeşidi olduğunda ısrar eder. Hareketin felsefi tanımı ve geometrideki uygulanışı, zannedilebileceği gibi gözlem ya da deneyi gerektirmez. Bununla birlikte Descartes geometriyi mekanik ve kinematik fizikten de ayırarak, kinematik hareket fikrinin felsefi/geometrik fikri gerektirse de ondan türetilemeyeceğini savunur. Bunun nedeni herhalde kinematik hareketin algısal fikirlere gönderme yapmayı içermesidir. "Ama öyle görünüyor ki . . . 'geometri'den tam ve kesin olanı anlarken 'mekanik'ten bunu anlamıyoruz" (*Geometri* II, AT VI 389: Olscamp, 191). Bir cismin hem durağan (bazı cisimlere göre) hem de hareketli (başka bazı cisimlere göre) olup olamayacağını tartışırken Descartes hareket eden bir geminin güvertesinde duran birinin "durduğunu söylemenin hareket ettiğini söylemekten daha uygun olduğunu, çünkü o kişinin kendi içinde hareketin duyusal olarak farkında olmadığını" söyler (*Felsefenin İlkeleri*, Bölüm II, 24). Descartes'ın "hareketin sayısız farklı türü, biçimlerin sonsuz çeşitliliğinden türetilebilir" (*Felsefenin İlkeleri*, Bölüm II, 24) şeklindeki *ad hoc* iddiasına karşın, belli bir fiziksel nesnenin hareketi onun kendi geometrik niteliklerinden türetilemez. "Tam olarak söylenirse," der Descartes, "aynı miktardaki madde uzayda her zaman aynı büyüklükte yer kaplar . . . ve mutlak olarak söylenirse, her cismin kendi hareketi diyebileceğimiz tek bir hareketi vardır" (*Felsefenin İlkeleri*, Bölüm II, 31-3). Ama bunun anlamı, fiziksel nesnelerin hareketinin onların büyüklüklerinin, şekillerinin ve yerlerinin belirlenmesinden bağımsız olarak saptanamayacağıdır; bu hareket tek başına zihinle saptanamaz.

Belli bir fiziksel nesnenin hareketini belirlemek için algılara gereksinim duymamız şaşırtıcı değildir elbette. Böyle bir itiraf Descartes'ın asıl amacını, tümdengelimsel-matematiksel bir fiziğin felsefi açıklamasını ve *a priori* ilkelerini ortaya koyma projesini tehlikeye düşürmez. Kartezyen teorik fizik, bedende temellenmiş fikirlere gönderme yapılmadan kurulabilir mi? Burada sorulması gereken şudur: Teorik fiziğin ve kinematik mekaniğin gelişiminde algısal fikirlerin işlevi nedir?

Descartes elbette hareket yasasını yöneten ilkeleri Tanrı'nın doğasıyla ilgili metafizik düşüncelerden türetmeye çalışır (*Felsefenin İlkeleri*, Bölüm II, 36-52). Fiziksel dünyanın Tanrı'nın gerçekleştirdiği haliyle matematiksel dünya olduğunu, Tanrı'nın bu fiziksel dünyayı harekete geçirdiğini ama maddede aynı miktardaki hareketi hep koruduğunu, dünyayı ilk yarattığı zamanki yasalara göre durmadan yeniden yarattığını düşünür.[3] Ama bütün bunlardan, ayrıntılı ivme ve çarpma yasalarının Tanrı'nın niteliklerinden ve geometri yasalarından türetilebileceği sonucu çıkmaz. Felsefi hareket fikrini doğuştan gelen geometrik bir fikir olarak tasnif etmek bir şeydir, bütün kinematik bilimlerin geometriden ya da hatta tanrısal kayranın sağladığı hareket yasalarını kısıtlayan genel ilkelerden çıkarılabileceğini iddia etmek başka şeydir.

[3] Bu noktayı vurgulayan Daniel Garber'e teşekkür borçluyum. Bak. "Descartes and Experiment in the Discourse and Essays," Voss, ed., *René Descartes: Metaphysics and Classification of the Sciences in 1637* içinde.

Gary Hatfield ve Marjorie Grene'nin, matematiksel-tümdengelimsel bir teorik fizik kurmak mümkün olsaydı ve bu fizik Uzanım'ın olduğu kadar fiziksel cisimlerin de fiziği olsaydı bile, doğa biliminin –doğal fenomenlerin açıklanmasının– büyük bölümünün mekanik ve kinematikten gelmesi gerektiğini inandırıcı bir şekilde ortaya koyduklarını düşünüyorum.[4] Her şey bir yana, "maddenin bütün çeşitlenmeleri ve bütün değişik biçimleri harekete bağlıdır" (*Felsefenin İlkeleri*, Bölüm II, 23) diyen Descartes'ın kendisidir. Bu iddia *a priori* bir felsefi iddia olabilir, ama felsefi hareket fikri tanrısal kayra tarafından hareket yasalarının ilkelerine uzatılmış olsa bile maddenin değişkenliği ve çeşitliliği felsefi hareket fikrinden türemez. Hatfield ve Grene hareket yasalarının yalnızca mekaniğin arka planına ait ilkeler olarak işlev gördüklerini; doğal fenomenlerin açıklanmasında aslan payının mekaniğe ait olduğunu; mekanik tarafından tamamlanması gereken kinematik fiziğin ortaya konmasının gözlem ve deneye bağlı olduğunu savunuyorlar.[5] Hatfield'in dediği gibi:

Çeşitli özgül mekanistik açıklamalar yalnızca metafizik temelinde savunulamaz, çünkü yaradılıştan gelen matematiksel sezgi gerçekten varolan cisimlerin özgül geometrik konfigürasyonlarıyla ilgili dolaysız bir içgörü sağlamaz. Bu sonuncusunun duyusal gözlem ve deneyle, özgül mekanistik hipotezler koyup bunların ampirik geçerliliklerini araştırmakla belirlenmesi gerekir. Metafizik, hipotezler oluştururken hangi türden niteliklerin kullanılabileceğini ortaya çıkarır; şeylerin gerçek durumuna bu hipotezlerin hangisinin uyduğunun belirlenmesi için duyusal gözlem ve deney kullanılmalıdır.[6]

Bilimlerin kuruluşunda algıya önemli bir rol atfeden yoruma karşı en azından bir güçlü argüman var gibi gözükmektedir. *İkinci Düşünce*'de Descartes şunu ortaya koyduğunu iddia eder: "Balmumunun esnek ve değişebilir olduğunu kavramamı sağlayan benim düşgücüm değildir. . . . Balmumuna ait olmayan her şeyi bir tarafa bırakınca geriye şu kalır: Uzamlı, esnek ve değişebilir bir şey" (AT VII: 31 CSM II 21). Descartes, değişen bir fiziksel nesnenin özdeşliğiyle ilgili bir yargıda bulunmanın ("şimdi şu, şimdi de bu şekilde olanın *aynı şey* olduğuna karar vermenin") bir dizi saf entelektüel fikir gerektirdiği yolundaki Platoncu uslamlamayı kabul eder. Ama bu, belli bir yer değiştirme fikrinin saf entelektüel bir fikir olması demek değildir. *Düşünceler* pasajında Descartes'ın asıl yapmak istediği şey, "uzam" ve "uzamın özsel nitelikleri" fikirlerinin, bütünleşmiş zihnin bir yeteneği olarak düşgücünden bağımsız, entelektüel fikirler olduğunu göstermektir. Fiziksel nesneler hakkındaki düşgücü fikirleri mantıksal olarak entelektüel fikirler gerektirdiği için, uzamın genel niteliklerini çözümlemenin en iyi yolu entelektüel fikirleri araştırmaktır. Bu tez Descartes'ın daha sonra hareket hakkında *özgül* yargılarda bulunmanın ve hatta hareket ve ivme *yasaları* üzerine yargı vermenin bedende temellenmiş algısal fikirlerin işbirliğini gerektirdiğini kabul etmesiyle uyumludur. Kısacası, bedende temellenmiş fikirlerimiz olduğu içindir ki teorik fiziğin iki dalı arasında, katı cisimlerin cebirsel geometrisi ile kinematik fizik ve mekanik arasında ayrım yapabiliyoruz.

Kinematik fizik yasalarının geliştirilmesi ve doğrulanması algıların desteğini gerektirdiğinden, algıların ne kadar güvenilir olduğunun saptanması gerekir. Descartes

[4] Bu sürecin aşamalarının iyi bir anlatımı için, bak. Gary Hatfield, "The Senses and the Fleshless Eye," A. O. Rorty, ed., *Essays on Descartes' Meditations* içinde, s. 58-9. Marjorie Grene de son kitabı Descartes'ın ilginç düşüncelerle dolu son bölümünde bununla ilgili bir fikir ortaya koyar. Bu fikrin tam olarak geliştirilmesi, Descartes'ın *Optik*'te zihnin duyuları yargılamak için kullandığı geometrik fikirler ile değişimleri dış cisimlerin hareketlerini kaydeden bedensel duyular (asıl olarak dokunma) arasında gidip gelerek izlediği yolun izlenmesini gerektirecektir. Bak. benim "Formal Tracers in Cartesian Functional Explanation."

[5] Hatfield, "The Senses and the Fleshless Eye."

[6] A.y., s. 69.

Altıncı Düşünce'nin sonunda algıların ilkece yanıltıcı olmadıklarını göstermeyi amaçlar: Uygun şekilde anlaşıldığı takdirde, bedenin zihin üzerindeki etkisi yoluyla "doğanın bize öğrettikleri" gerçekten enformasyon vericidir. Peki doğanın öğrettiklerinin ne zaman uygun şekilde anlaşıldığını nasıl saptayabiliriz? Descartes'ın bunun için, algılama sistemi kinematik fiziğin geliştirilmesini destekleyecek türden enformasyon sağlayan, epistemolojik olarak güvenilir bir algılayıcıyı tanımlamanın kriterine gereksinimi vardır. Ama elbette her algılayıcının güvenilirliğini saptamaya gerek yoktur. Değişik algılama sistemleri ilk modelle sürekli yasa-benzeri bir karşılıklı ilişki içinde durdukça, bunların algıları da söz konusu karşılıklı ilişki sistemi içinde yer aldığı ve gerektiği gibi deşifre edildiği zaman güvenilirdir.

I. 3. Bedensel duyu fikirleri ve heyecanlar-tutkular

Bedende temellenmiş fikirlerin diğer iki türünün –bedensel duyuların ve heyecanların-tutkuların– işlevlerinin, epistemolojik olarak güvenilir bir algılama sistemi tanımlamanın yolunu gösterdiklerine inanıyorum. Çünkü bunlar iyi işleyen, sağlıklı bir fiziksel beden tanımlamayı olanaklı kılarlar. Benim buradaki hipotezimin asıl fikri şudur: Sağlıklı bir beden tipi bulunursa, güvenilir bir algılayıcı da bulunabilir; sağlıklı bir algılayıcının algılama sistemi çözümlendiğinde, bu modelle yasa-benzeri bir ilişki içinde olan bütün algılama sistemlerinin güvenilirliği için bir temel sağlanmış olur.

Descartes'ın ikiciliğinin mekanizmasına girmeden ve hiçbir önyargıya kapılmadan, dış duyu organlarına ve fiziksel nesnelerin özelliklerinin algısal fikirlerinin zihne sunulmasına doğrudan doğruya katılan her şeye (beyin, sinir sistemini beyne bağlayan lifler, yaşama gücü, pineal bez) *enformasyon sistemi* diyelim. Ama beden enformasyon sisteminden ibaret değildir. Diğer karmaşık makineler, kurumlar ve organizasyonlar gibi bedenin de birçok parçası ve işlevi (sindirim ve dolaşım sistemleri gibi) onun varlığını sürdürmesi ve yenilenmesi ile ilgilidir. Bütün bu parça ve işlevlere de *koruma sistemi* diyelim.

Koruma sistemi, heyecanları-tutkuları ve bireyin kendi bedeninin koşullarını ortaya koyan bedensel duyuların büyük kısmını –susama, sıcaklık, ağrı, yorgunluk– içerir. *İlkeler*'de (Bölüm IV, 190) Descartes bedensel duyuları "işlevi doğal gereksinimlerimizin sağlanması olan doğal iştahlar" olarak niteler. Bunlar mide, gırtlak, vb. sinirlerinin uyarılmasıyla ilgilidir. Bu tür duyular kaslarda bir değişiklik meydana getirerek, normal olarak doğal gereksinimlerin karşılanmasına yönelik beden hareketlerine yol açarlar. Bu değişiklikler pineal bezi ve beyni etkilediklerinde, kendileri de iç bedensel duyuların başlattığı doğal hareketleri değiştirme ya da kontrol etme arzusu oluşturabilecek fikirler üretirler. Bedensel duyuların işlevi, gene bedenin savunmaya ve korunmaya yönelik hareketlerine yol açan tutku-heyecanların işlevine benzer.

Dar anlamıyla heyecanlar-tutkular, bedenden kaynaklanan fikirlerin üçüncü türünü oluşturur. Algıların ve bedensel duyuların aksine Descartes bunları kendi nedenlerine bağlamaz ya da atfetmez, doğrudan doğruya zihne dayandırır. Sıcak olan ya da susuzluk çeken bedendir, ama seven, korkan, nefret eden beden değil zihindir. Heyecanlar-tutkular kendi nihai nedenlerinin özelliklerini ya da fikirlerin aracı veya iletici nedeni olarak bedenin özelliklerini müphem bir şekilde bile sunmazlar ve temsil etmezler. Bedenin yükselmiş ya da alçalmış işleyişini ifade ederler ya da haber verirler. Böylece, örneğin korku fikrini-tutkusunu üreten fizyolojik tepkiler, diyelim saldıran bir aslandan yansıyan ışığın görme sinirlerinde yol açtığı hareketin sonucudur. Bu hareket beyne (bu durumda beyin herhalde saldıran aslanların tehlikesinin ve neden olacağı

zararların anılarını canlandırmak üzere algısal olarak da harekete geçmiştir) ve sonra pineal beze iletilir, burada Descartes'ın dediği gibi "ruhta endişe tutkusunu uyandırır" (*Ruhun Tutkuları*, 35-6). Ama korku nedeni tarafından bireyselleştirilse bile, korkunun kendisi, tehlike düşüncesinin nedeninin saldıran bir aslan(ın hareketi) mi, bir çığın anısı(yla ilgili beyin hareketi) mi yoksa bir barbar istilasının hayal edilmesi(yle ilgili beyin hareketi) mi olduğunu göstermez. Ve ne olursa olsun, saldıran bir aslan bile herkeste korku doğurmaz: doğurup doğurmayacağı –ve arkasından gelecek fikir ve davranışları nasıl etkileyeceği– bireyin yapısına ve deneyimlerine göre değişir (*Ruhun Tutkuları*, 36). Ama bütün heyecanlar-tutkular kendilerine bağlı başka fikirler üretirler; merak dışındaki hepsinin ürettiği fikirler, irade araya girmedikçe zararlı olandan sakınıp yararlı olanı izleme hareketine yol açacak şekilde karakteristik bir arzu tipi oluşturur. Her durumda, fikirlerin çağrışımlarının oluşturduğu belli bir arzunun müdahalesi olmasa bile, bir tutku-fikre neden olan fiziksel koşullar, karakteristik olarak sakınmaya ya da izlemeye uygun kas hareketleri üretmeye başlar. Korku heyecan-tutkusuna neden olan bedensel koşullar aynı zamanda kaçma hareketinin başlamasına neden olur. Bu, aracı bir yargı hatta aracı bir fikirler çağrışımı, arzu ya da irade olmaksızın gerçekleşir. Her türden içsel ve dışsal fiziksel neden beyni heyecan-tutkuların karakteristiği olan hareketlere yol açmak üzere etkileyebileceğinden, heyecan-tutkular her zaman bedenin gerçek ve varolan yarar ve zararlarını haber vermezler. Zihin bunların gerçek etiyolojilerini izlemeye çalışıp onları etkin bir şekilde yargılamadıkça ya da değerlendirmedikçe, böyle tutkular müphem olmakla kalmaz, potansiyel bir tehlike kaynağı oluştururlar. Heyecan-tutkular bireyin gerçek koşullarına uygun olmayan hareket ve eylemlere yol açabilirler. Ama bunları düzeltme olanağı ilkece her zaman vardır. Korkuya bağlı kaçma hareketi vurgulanabilir, yönlendirilebilir, yeniden yönlendirilebilir ya da aksi yöndeki bir arzuya bağlı başka bir bedensel hareket tarafından durdurulabilir.

II.

Bedende temellenmiş çeşitli fikirlerin bu kısa işlevsel açıklamasını aklımızda tutarak, bunların zihnin düşüncelerini ve özellikle de epistemik işlevlerini nasıl etkilediklerini görelim.

Bedensel duyuların iki yüzü vardır. Bir yandan, bedenin koşullarını temsil ettikleri sürece susama, üşüme gibi duyumlar enformasyon sisteminin parçasıdır. Hem algılar hem de bedensel duyular beyinde, içsel ve dışsal hareket kaynakları arasında ayrım yapamayan pineal bezin hareketi yoluyla kaydedilirler. Descartes'ın söylediği gibi:

> *Aynı zamanda ve aynı sinirler aracılığıyla hem elimizin üşüdüğünü hem de yakındaki ateşin sıcaklığını hissedebiliyoruz. . . . Bu, elimizdeki üşüme ile . . . dışımızdaki sıcaklığı hissetmemizi sağlayan eylemler arasında herhangi bir fark ortaya çıkmadan gerçekleşir.*
>
> (*Ruhun Tutkuları*, 24)

Bütün algısal fikirler bedensel duyuların dolayımından geçtiği için, bunların hepsi de çift taraflı muhasebe defteri gibidir: Bir yandan bedenin durumunun ya da değişiminin kaydını tutarlar, diğer yandan da karakteristik olarak bize etki eden[7] fiziksel nesnelerin hareketi hakkında bir şey gösterirler. Descartes böyle farklılaşmaları içsel ve

[7] İki sistemin –koruma ve enformasyon sistemlerinin– işleyişi, ilkece ve belli sınırlar dahilinde, birbirinden bağımsız olarak değişiklik gösterebilir. En üst düzeyde enformasyon sağlayan durum, ilke olarak, algı eşiklerini koruma sisteminin fazla yüklenip tehlikeye düşeceği ölçüde etkileyerek, hayatta kalma olasılığını azaltabilir. En üst düzeyde sağlam bir koruma sistemi de sık sık ama düzensiz olarak enformasyon sistemine müdahale ederek onun güvenilirliğini tehlikeye düşürebilir. Yanıltıcı şeytan hipotezinin reddedilmesiyle ortadan kaldırılan, kuşkusuz, tam da bu olasılıklardır.

dışsal duyumların kendilerinin sağladığı enformasyona değil de zihnin *yargısına* atfetmeye eğilimli olduğu için, bu ikisinin düşünce ve tepkilerde oynadıkları işlevsel roller bakımından farklı olduklarını göstermekle yetinir. "Elin üşümesi ile yakındaki ateşin sıcaklığının hissedilmesi örneğinde, bunlardan birincisinin zaten bizde olduğu, onun ardından gelecek olanınsa henüz bizde olmayıp kaynaklandığı nesnede bulunduğu yargısına varırız" (*Ruhun Tutkuları*, 24).

Bedensel duyular da bir başka çift taraflı muhasebe defteri gibi işlev görürler. Enformasyon sisteminin parçaları olmanın yanında, açlık, susama, ağrı gibi duyumlar koruma sisteminin de parçasıdırlar (*Felsefenin İlkeleri*, Bölüm IV, 190). Heyecan-tutkuların yanısıra bunlar da bedenin etkinliklerini koruyup geliştiren bir dizi hareket türetirler. Bedensel duyular nedenleri bakımından, dış cisimlerin algıları gibi, enformasyon sisteminin parçasıdırlar; sonuçları bakımındansa, heyecan-tutkular gibi koruma sisteminin parçasıdırlar. Göreceğimiz gibi, bu kararsızlığın iyi bir sebebi vardır: Bedensel duyular epistemolojik olarak güvenilir bir bedenin tanımlanmasında ve bedenin enformasyon sistemini yüksek bilime bağlayan özgül yasa-benzeri karşılıklı ilişkilerin saptanmasında önemli bir rol oynarlar.

2. I. Güvenilir bir enformasyon sistemini nasıl tanımlayabiliriz?

Epistemik tanrısal kayranın, yüksek bilim zemininde, zihnin insan bedenini etkileyen nesnelerin büyüklük, şekil ve hareketleri hakkında bir şeyler belirlemek için enformasyon sistemini kullanabilmesini garanti ettiğini varsayalım. Sorunu şöyle koyabiliriz: *Böyle bir kodlanmış çeviri sisteminin ayrıntılarını ilk başta tam olarak nasıl saptarız?* Algısal iddialar görünürdeki değerleriyle alındıklarında müphem ve güvenilmez olduklarından, bilimin ilk başka algı tipleri ile fiziksel nesnelerin fiziksel özellikleri arasında kaba bir karşılıklı ilişkiyi bile nasıl kurabildiği açık değildir. Epistemik olarak güvenilir bir beden nasıl tanımlanabilir? Güvenilir bir enformasyon sistemini yüksek matematiksel-tümdengelimsel bilimin gereklerini karşılayan sistem diye tanımlamak kısırdöngüye düşmek olurdu, çünkü yüksek bilimin gerekleri, epistemik olarak güvenilir bir bedenin gerçekleştireceği gerekler olarak ortaya konmuştur. (Örneğin matematiksel optik bilimi *kendi başına* normal bir bedenin renk duyumlarını öngöremez. Bunun için *önce*, kendisine yapılacak göndermelerle matematiksel optiğin gereklerinin öngörülebileceği kontrol modeli işlevini yerine getirecek güvenilir bir enformasyon sisteminin tanımlanması gerekir.)[8]

2. 2. Çözüm: Enformasyon sisteminin güvenilirliğini koruma sisteminin etkili bir şekilde işlemesi garanti eder

Descartes bu sorunun çözümünü *Altıncı Düşünce*'de ortaya koyar. Normal ve güvenilir, sağlıklı bir bedenin nasıl olması gerektiği üzerine kabaca bir fikrimiz vardır; bu bedenin diğer cisimlerle karşılıklı etkileşimleri onun işlevlerini sürdürüp geliştirmesini sağlayan değişiklikler meydana getirir. Böyle bir bedenin koruma sistemi öyle işler ki, beden besinsiz kaldığında açlık hissedip besinlere yönelir ve yedikleri onu besler. Acı duyarak zararlı uyaranlardan uzaklaşır, haz duyarak fiziksel bakımdan yararlı ilişkilere girer. Zihni tehlikeli olandan korkmaya, zarar verecek şeylerden nefret etmeye, yararlı şeyleri sevmeye yöneltir.

[8] Burada felsefi-epistemolojik bir sorun daha vardır: Şu ya da bu korunma eğilimiyle sağlığın sağlanmış olup olmadığına karar verebilmek için, sağlam bir enformasyon sistemine gerek vardır. Dahası, belli bir ağrı deneyiminin en azından yanlış bir işleyişi haber verdiğini düşünmek için nedenler vardır. Güvenilir bir enformasyon sisteminin yapısının ayrıntılarını ortaya çıkarmasına yardımcı olması için sağlam bir koruma sistemini tanımlamaya çalıştığı düşünce deneyinin ortasında Descartes'ın hayali organlardan ve yanıltıcı ağrılardan söz etmesinin sebebi de budur.

Koruma sistemi bedenin varlığını sürdürmesini ve işlevlerini kendi kendine düzenlemesini sağlar ya da bunu yapamaz. Bu sistemin güvenilirliğinin kriteri epistemolojik güvenilirliğin kriterinden bağımsız olduğundan, sorunun kısırdöngüye düşmeden çözülmesi böylece olanaklı hale gelir: Sağlıklı bir bedenin işlemlerinin ve yapısının çözümlenmesi, epistemolojik olarak güvenilir bir bedenin karakterize edilmesi için bir rehber sağlar.

2.3. Başka bir sorun

Ama bununla sağlam topraklara çıkmış olmayız henüz. Gördüğümüz gibi, enformasyon sistemi ile koruma sistemi işlevleri bakımından birbirine bağımlıdır: Sağlam bir enformasyon sistemi, onu işler durumda tutacak, görece sağlam bir koruma sistemi gerektirir; görece sağlam bir koruma sistemi de tehlikeli olanı tanıyıp ondan sakınması için sağlam bir enformasyon sistemine gerek duyar. Sağlam bir koruma sisteminin tanımlanması sorununun çözümü için heyecanlardan yardım umabiliriz. Zaten Descartes da bu konuda şunları söylemiştir: "Bütün tutkuların işlevi yalnızca budur: Tutkular ruhumuzun doğanın bizim için yararlı kıldığı şeyleri istemesini ve bu iradeyi sürdürmesini sağlar" (*Ruhun Tutkuları*, 52). "Bu yaşamın bütün iyilik ve kötülükleri yalnızca tutkulara bağlıdır" (*Ruhun Tutkuları*, 212). Sağlam bir koruma sistemi, zihni güvenilir, sağlık verici heyecanlara-tutkulara yönelten sistemdir. Ama ne yazık ki:

> *Tutkuların nihai ve en yakın nedeni . . . basitçe, salgıların beynin ortasındaki küçük bezi harekete geçirmesidir. . . . Tutkuları doğuranın, duyuları uyaran ve onların ilk ve en genel nedeni olan . . . nesneler olduğu düşünülebilir. . . . Ne var ki tutkuları bazen ruhun kendi kendisine şu ya da bu nesneyi tasarlaması, yalnızca bedenin mizacı ya da beyinde hazır bulunan izlenimler de doğurabilir. Çeşitli tutkular arasında [ayrım yapabilmek ve bunları harekete geçiren etkenleri değerlendirebilmek için] tutkuların kökenlerini soruşturmamız ve ilk nedenlerini araştırmamız gerekir.*
>
> (*Ruhun Tutkuları*, 51)

Ama heyecanlar başka bir şeyin temsili olmadıkları için, onların nedenleri bir çeviri rehberiyle bile deşifre edilemez ya da kendi varoluşlarından çıkarsanamaz. Her şey bir yana, heyecanlar sağlam bir enformasyon sisteminin tanımlanması için bağımsız bir izlek de sağlayamaz. Kişinin heyecanları ancak algıları ölçüsünde iyidir ve ancak kişinin onların gerçek nedenlerini saptayabilme kapasitesi ölçüsünde güvenilirdir. Heyecanlar bedenin varlığını sürdürmesi için gerekli olsa da, onları güdüleyen mesajların deşifre edilmesi çoğu zaman güçtür.

2. 4. Çözüm

Hâlâ aşılmaz bir güçlük gibi görünen şey –enformasyon sistemi ile koruma sisteminin karşılıklı bağımlılığı– aslında sorunun çözümünü içinde taşır. Bu iki sistemin işlevsel ya da işlemsel açıdan karşılıklı bağımlı olması, bunların sağlamlık kriterlerinin de birbirine bağımlı olması anlamına gelmez. Koruma sisteminin sağlamlık *kriteri* enformasyon sisteminin sağlamlık *kriterinden* bağımsız olduğu ölçüde, sağlıklı bir beden, kendi enformasyon sisteminin epistemolojik güvenilirliğinden bağımsız olarak tanımlanabilir. Bu yapıldığında, tam da iki sistemin *işlevsel* açıdan karşılıklı bağımlı olması, güvenilir bir enformasyon sisteminin yapı ve işleyişinin araştırılmasında sağlıklı bir bedenin standart model olarak kullanılmasına izin verir.

Tanrısal epistemik kayra gerçekten çok cömerttir. Tıbbi açıdan sağlam ve epistemik açıdan güvenilir bir bedenin bu iki yanı arasındaki karşılıklı ilişkiler, bu ilişkilerin çeşitliliği model bedenle yasa-benzeri bir karşılıklı ilişkiler zinciri oluşturduğu sürece, geniş bir çeşitlenmeler alanına olanak tanır. Diabet hastalığı ile renk körlüğünün belli türleri arasında bir ilişki olabileceğini düşünün. Diabetik bir bedeni tanımlamanın bir yolu olduğu ve bu hastalık algı üzerinde sürekli yasa-benzeri bir etki yaptığı sürece, böyle çeşitlenmelerin enformasyon sisteminin güvenilirliğini tehlikeye düşürmesi gerekmez. Koruma ve enformasyon sistemleri arasında rastgele değil de yasa-benzeri karşılıklı ilişkiler olduğu zaman, güvenilir bir algılama sistemi tanımlamanın bir yolu var demektir.

Başta güvenilir bir algılama sistemi olarak tanımladığımız, model işlevi gören sağlıklı beden, çeşitlenmelerin epistemolojik açıdan güvenilmez olduğunu söylemeye olanak verecek bir norm olarak kullanılamaz. Bu beden ancak, model ile bir yasa-benzeri karşılıklı ilişkiler zinciri –bu epey uzun bir zincir olabilir– içinde bulunan çeşitlenmelerin güvenilirliğinin saptanması için bir temel sağlar.

Tanrısal epistemik kayra daha da ileri gider. Tıbbi açıdan normal olmayan bir beden enformasyon sistemi üzerinde onun enformasyonlarının yüksek bilime güvenli bir şekilde katılmasına izin vermeyecek *düzensiz* etkiler yapsa bile, epistemolojik açıdan her şey yitirilmiş olmaz. Fazla miktarda testesteron üreten bir bedenin enformasyon sisteminin bundan nasıl zarar görebileceğini düşünelim. Bu durum örneğin koku alma ve işitme duyularının aşırı duyarlı olmasına ve bunlarla ilgili sinirlerin sürekli uyarılmış durumda bulunmasına yol açabilir ya da tipik olarak zararlı hareket ve eylemlere neden olan heyecanlar doğurabilir. Ama birey böyle sapmaları ayırt edebildiği ve bunların enformasyon sistemi üzerindeki etkilerinin düzensiz olduğunu bildiği sürece, yanlış yola sapması gerekmez. Descartes, "iyi yönlendirildiği takdirde, kendi tutkuları [doğanın onu kabul edip onaylamaya yönelttiği fikirler de dahil] üzerinde mutlak bir iktidar kuramayacak kadar zayıf bir zihin yoktur," der (*Ruhun Tutkuları*, 50). Standart –hatta kimi zaman düzensiz– algı yanılsamaları keşfettiğimizde, normal inanma eğilimlerimizi (her zaman düzeltemesek de) kısıtlayabiliriz. Hormonlarının düzensiz çalışması yüzünden aşağılanmaya uğradığını ya da zarar gördüğünü hayal eden ve bu yüzden kızgınlık ve nefret duyan biri, bu durumu ayırt edebiliyorsa, tepkilerini ya da en azından eylemlerini kontrol etmesini sağlayacak bedensel değişiklikleri harekete geçirmeye çalışabilir. Bazen "bu karışıklık bütün gücüyle hüküm sürerken iradenin yapabileceği en fazla şey, onun sonuçlarına ulaşmasına izin vermemek ve bedeni sürüklediği hareketlerin birçoğunu engellemektir" (*Ruhun Tutkuları*, 46). Kişinin koşulları düzeltici bir çeviri rehberine (örneğin renk körü birinin renkler hakkında tutarlı yargılarda bulunmasını sağlayacak türden) sahip olamayacağı kadar düzensiz olduğu zaman bile, o kişi en azından yargı vermeyi erteleyebilir ve davranışını kontrol etmeye çalışabilir. En iyi durumda, sapkın algı ve eylemlerini karşılaştırabileceği anılarını canlandırabilir, en kötü durumda ise basitçe yargıda bulunmaktan sakınabilir. (Descartes'ın saf entelektüalizmine yönelik bildik şakaların kendilerine zemin ve gerekçe buldukları yer, onun iradenin gücü ve özerkliği konusundaki bu iflah olmaz iyimserliğidir.) Descartes "kendimizde gözlemleyebileceğimiz, akla karşı koyan her şeyi her zaman bedene atfedebileceğimizi" (*Ruhun Tutkuları*, 47) kabul ederken, aynı zamanda iradenin sapkınlıklarını düzeltmek ya da karşılaştırmak için bedenin işbirliğine nasıl gereksinimi olduğunu gösterir. Bedende, kendi içinde ussal iradenin rehberliğine direnen ya da karşı çıkan hiçbir şey yoktur. Tam tersine, bedenin hareketinin nasıl yeniden yönlendirilebileceği üzerine sağlam bir yargıda bulunabilmesi için

iradeye sahip olabileceği bütün malzemeyi sağlayan, bedenin enformasyon sistemidir. Doğrudan doğruya güvenilir olmayan algısal yargılar çoğu zaman düzeltilebilir, düzeltilemeyecek olanlar da çoğu zaman kontrol edilebilir.[9]

2.5. Bir başka güçlük: Bedenin sağlığının iki kriteri

Henüz bütün güçlükleri yenmedik: Önümüzde önemli bir sorun daha var. Bedenin korunması için tutkuların ve işlevlerinin düzeltilmesine rehberlik eden iradenin elinde iki farklı standart vardır. Bunlardan biri yalnızca bedenin varlığını sürdürmesine ve acıdan sakınmasına, diğeri ise daha yüksek düzeyde bir korunmaya ve beden için yararlı olan şeylerin aranmasına ağırlık verir. Beş temel tutkunun –sevgi, nefret, arzu, neşe ve üzüntü– hepsi de "doğa tarafından bedenle ilişkili kılınmıştır . . . Bunların doğal işlevleri, bedeni korumaya ya da onu bir şekilde daha mükemmel hale getirmeye hizmet edebilecek eylemlere izin vermesi ve katkıda bulunması için ruhu harekete geçirmektir" (*Ruhun Tutkuları*, 137). Ama bedenin korunması ile daha mükemmel hale getirilmesinin yolları bazen birbirinden ayrılabilir: Asıl olarak birine hizmet eden bir beden, asıl olarak diğerine hizmet eden bir bedenden farklı olabilir. Bunlardan hangisini tıbbi açıdan sağlam bir bedenin normu olarak kabul edip epistemik olarak güvenilir bir bedenin ilk örneği olarak kullanacağız? Descartes'ın buna ilk yanıtı şöyledir: "Üzüntü bir şekilde neşeden daha esaslı ve daha gereklidir, nefret de sevgiden daha gereklidir; çünkü zararlı ve yok etme potansiyeli olan şeyleri reddetmek, bize o olmadan da varlığımızı sürdürebileceğimiz bir mükemmellik ekleyen şeyleri elde etmekten daha önemlidir" (*Ruhun Tutkuları*, 137). Tutkuların *bedensel* işlevlerinden söz ederken Descartes'ın söylediği budur. Ama tutkuların enformasyon sistemine hizmet eden uygun fikirler çağrışımını yönlendirmedeki rolünü vurgularsak, ağırlık öteki yöne de gidebilir. Tıbbi açıdan sağlam bir bedeni tanımlamanın kriterleri, bedenin asıl olarak ve yalnızca homeostatik bir makine olarak mı yoksa epistemik olarak sağlam bir enformasyon sistemine hizmet etmek üzere düzenlenmiş bir homeostatik makine olarak mı görüldüğüne bağlı olarak, bazen değişebilir. Bu dikenli sorunu çözmenin bir yolu, tanrısal kayranın bir başka uzanımının, yani onun tıbbi sağlamlığın fiziksel ve epistemolojik yönelimli kriterleri arasındaki genel ve tipik uyuşumu ya da en azından karşılıklı ilişkiyi garanti etmesinin gerekliliğini kabul etmektir.

Tıbbi sağlığın iki kriteri birbirinden ayrıldığında, farklı türden koşullarda bu kriterlerin hangisinin –sırf varlığı sürdürmeye hizmet edenin mi yoksa epistemolojik yönelimli varlığı sürdürmeye hizmet edenin mi– kabul edileceğine karar vermek özgür iradeye düşer. Peki böyle bir yargı vermesi için irade nasıl yönlendirilecektir? Bu noktada *a priori* bir düşünce ileri sürülemeyeceği gibi, herhangi bir "deney" de iradenin tıbbi sağlık konusunda birbiriyle çatışan standartlar arasında bir öncelik saptamak için epistemolojik olarak sağlam zihnin yargısına başvurmasına izin vermez. İradenin uygun

[9] Descartes bazı bilgi türleriyle ilgili olarak epistemolojik açıdan eşitlikçi ise de, bireysel zihinlerin epistemolojik güçleri arasında ayrılık görür. Her zihin saf yetkeden ve batıl inançlardan kaynaklanan iddiaları değerlendirmeye yeteneklidir; gene her zihin müphem fikirleri tanıma ve bunların belirttikleri konusunda yargıda bulunmayı erteleme gücündedir. Her zihin *Cogito*'yu ve Tanrı'nın varlığının kanıtını anlayabilir. Ama pek az zihin yüksek bilimle ve yüksek felsefeyle uğraşabilir. Yüksek bilimin kimi hatalarını düzeltebilecek zihinler biraz daha fazladır, onun iddialarını eleştirel bir değerlendirmeden geçirebilecek olanlarsa daha da çoktur.
Uygun olmayan heyecanların yerine uygun olanlarını koyabilecek fikirler üretme projesinde iradeye yol gösterebilecek hiçbir genel kural yoktur. Korkunun üstesinden gelmek için birinin üretebileceği en iyi fikir gurura yol açarken, bir başkasının üretebileceği en iyi fikir utanca yol açabilir. Dahası, bireyler belli fikirlerin belli heyecanları türetme tarzı bakımından, istenmeyen bir heyecana karşı koyup onu dengeleyecek hareketler bakımından da birbirinden çok farklıdır. Kendi heyecanlarını kontrol edebilmek için gerekli olan, kendi hakkındaki bilgi konusunda da bireyler arasında büyük farklar bulunduğu açıktır. Descartes'ın iradenin gücüyle ilgili iddiası dikkatli bir dille ifade edilmiştir: İlkece, heyecanlarını yeniden yönlendirip kontrol edebilecek kadar güçlü olmayan hiçbir irade yoktur.

bir yargı vermesini desteklemek üzere gene tanrısal kayraya başvurmamız kaçınılmaz gözüküyor. Ama bu durumda tanrısal kayra iradenin epistemik ve *ahlaki* sağlamlığının kriterleri arasındaki bağlantıyı garanti eder.

III

3.I. Zihnin yönelimlerinin dürtüleri olarak tutkular

Buraya kadar, bedende temellenmiş fikirlerin epistemolojik güvenilirliğini ve düzeltilebilirliğini sağlamanın koşullarını saptamakla ilgilendik. Şimdi bedende temellenmiş çeşitli fikirlerin bazı genel yararları üzerinde duralım. Algısal fikir ve yargıların yüksek bilimin gelişimine yaptığı kimi katkılardan söz etmiştik. Bedensel duyuların, özellikle de bedenin korunmasıyla ilgili olanların yararı açıktır. Bedeni canlı tutmak, zihni işler durumda tutmanın iyi bir yoludur. Zihin elbette ölümsüzdür. Ama ölümsüz olarak yerinde duran ölümsüz bir zihin bir şeydir, yüksek bilimin kuruluşuna katkıda bulunacak kadar canlı bir ölümsüz zihin bir başka şeydir. Bu farka değerini vermemize yardım edecek olan, kuşkusuz, saf zihin değil heyecanlardır. Zihnin özü düşüncedir: Zihnin kendi özünü ifade etmesi bakımından, Tanrı'yı, zihni ya da uzamı düşünmesinin bir önemi yoktur. Bedende temellenmiş fikirleri de zihin olarak zihin için özsel değildir. İyiyi ve zararlıyı gösteren tutkulardır, bu da bize neyin önemli olduğu konusunda bir duygu verir. Gerçekten, yaşamı ilginç kılan heyecanlardır. Düşünce çağrışımlarının ilkelerini, düşüncenin yöneliminin ve uygunluğunun ilkelerini sağlayan onlardır. Diyelim Tanrı'nın varlığı konusunda tekrar ve tekrar kanıt bulmak yerine şu ya da bu bilimle uğraşma dürtüsünü sağlayan da onlardır. Her entelektüel düşünce aynı ölçüde bu özün gerçekleşmesi olduğundan, kendi halindeki zihinle ilgili hiçbir şey bizi şunu ya da bunu düşünmeye zorlamaz. Bilime enerji ve yön veren, heyecanlar ve özellikle de meraktır.

3.2. Tutkular, ahlak ve irade

Son olarak, eğer heyecanlar bir şey yapıyorsa, bizi ahlakın yararlarına götüren de onlardır. Heyecanlar tıbbi sağlığı ahlaki sağlamlığa uzatırlar. *Ruhun Tutkuları*'nın üçüncü bölümünde Descartes bireysel tutku tiplerini uygunlukları ve ussallıkları bakımından değerlendirmeye girişir. Bu bölüm umut kırıcı ölçüde kapalı, daha önce söylenenleri anımsatmaya yönelik ve kısa bir bölümdür ama ben Descartes'ın orada iradenin çeşitli türden durumlarda tıbbi sağlığın farklı kriterlerinden hangisinin baskın olduğunu saptamak için kullanabileceği uslamlama türlerinin bir modelini verdiğine inanıyorum. Örneğin Descartes zihin soyluluğu (*generosité*) *tutku-alışkanlığını* ve özsaygıyı ("özgür iradenin kullanılmasına ve isteklerimiz üzerinde kontrol kurmaya" dayanan bir özsaygıyı) kibir ve bayağılığa karşıt olarak "erdem" diye niteler (*Ruhun Tutkuları*, Bölüm III, 151-9). Bunların hepsi de tutkudur ve bütün tutkular gibi yaşama gücünün karakteristik hareketlerini, herhalde beynin belli bölümlerine etki ederek belli düşüncelere güç veren hareketleri gerektirirler. Kötü kurulmuş düşüncelere güç veren tutkular erdemsizliktir; iyi kurulmuş, uygun ve yararlı düşüncelere güç veren tutkularsa erdemdir. Örneğin zihin soyluluğu *tutku-alışkanlığı* bizi "irademizi kullanmaya ve onu iyi kullanmaya her zaman kararlı olmaya" yöneltir. "Zihin soyluluğuna sahip kişi, [başkalarının da] aynı özgür iradeye sahip olduğuna inanır" (*Ruhun Tutkuları*, Bölüm III, 153). Descartes'ın zihin soyluluğu dediği şeyin, başkalarının inanç ve eylemlerini yorumlamanın bir aracı olarak kullanılan hoşgörü ilkesinin atalarından biri olduğuna inanıyorum. Bu, uygulanışı bedensel değişiklikler ve yaşama gücü-

nün beynin çeşitli bölgelerindeki hareketini gerektirdiği için bir *tutku*, bizi kendimiz ve başkaları hakkında belli tipten düşüncelere sahip olmaya hazırladığı için de bir *alışkanlıktır*. İyi kurulmuş fikirler türetmeye dayandığından ve bunu sürdürdüğünden, ayrıca dürtüsel çağrışımları homeostatik olarak iyi düzenlenmiş bir makinenin sağladığı yararların ötesine giden fikirler düşünmek için iradenin etkin işbirliğini gerektirdiğinden, zihin soyluluğu aynı zamanda bir *erdemdir*. Bütün tutkular gibi zihin soyluluğu da bedenin hareketlerinden kaynaklanan fikirler içerir. Ama bu hareketler, diğer erdemlerle ilgili beden hareketleri gibi, uygun güdüleyici tutkular türetebilecek fikirler oluşturmak üzere iradenin bir kararıyla meydana gelirler.

Burada rahatsız edici bir soru vardır: "Hangi fikirlerin uygun olduğunu belirleyen nedir? Merak ve arzu bir tarafa, sevgi ve *generosité* başka bir tarafa yöneldiğinde, gelişen bilimin çıkarları topluluğun çıkarlarıyla çatıştığında, iradenin kararlarını yönlendirmesi gereken nedir?" Bunun en sade yanıtı şudur: "Değerlerin metafizik temeli yoktur. Neyin önemli olduğu duygusunu bize heyecanlar verdiğine göre, iradenin elinde kendi eğilimlerini onaylayacağı –ya da hatta destekleyeceği– açık seçik fikirler gibi bir şey yoktur." Descartes'ın tutumunun bu yönü –iradenin mutlak olarak koşulsuz karakteri üzerinde ısrar etmesi– Sartre'ı değerlerin radikal seçimlerle oluştuğu görüşünü savunmaya yöneltmiştir. Daha az sade yanıtsa şudur: Beden, korku gibi merkezi ve güçlü eğilimler sağlar; özsaygı ve *generosité* heyecan-alışkanlıkları ise başka eğilimler sağlar. Tanrısal kayra "doğanın bize öğrettikleri"nin güvenilirliğini garanti ettiği için, bu eğilimler iradenin kararlarını güvenilir bir şekilde yönlendirebilir. Ne var ki bunlar irade için başparmak kuralları sağlamaktan fazlasını yapamazlar; bilimsel gelişimi destekleme eğilimleri ile topluluğu koruma eğilimleri arasında gerçek bir çatışma orya çıktığı zamansa bunu bile yapamazlar. Tanrısal kayra gerçekten çok ötelere uzanır; ama etik ilkelerin birbiriyle çatıştığı durumlarda bunlar arasında bir öncelik saptamaya yarayacak ussal bir zemin sağlamadığı gibi, etik ilkelere metafizik bir zemin sağlayacak kadar bile ileri gitmez.

IV

Çeşitli doğal rahatsızlıkları ele alabileceğimiz noktaya geldik. "Tipik olarak neden olur," "karakteristik olarak üretir," "doğal olarak karşılıklı ilişkilidir" gibi ifadeler buraya kadar bol bol kullanıldı. Oysa bedenin entelektüel ve psikolojik yararlarının araştırılmasından beklenen tam da bu türden söyleyişlere meşruiyet kazandırması değil midir? Kısırdöngüleri ve sorunları çözmek için zaman zaman tanrısal epistemik kayraya başvurduk. Bu durumda Descartes bütün sorunların çözümünü ve bütün bağlantıların kurulmasını en sonunda *deus ex machina*'ya (şimdiki halde *deus pro machina* olması farkıyla) bırakan kötü bir melodram yazarı olmakla suçlanabilir. Ne var ki bütün bunlar bir başka şekilde de okunabilir. Tanrısal kayraya yapılan göndermeler, bilginin olanağının önkoşulları üzerine bir konuşmaya tercüme edilebilir. Tanrısal epistemik kayraya gönderme yapmanın gerçekten gerekli olduğu noktaları saptadığımızda, bilgi ve sağlığın olanağının, ayrıca bilgi ile sağlık arasındaki karşılıklı ilişkinin olanağının koşullarını saptamış oluruz. Tıbbi sağlığın kriterleri epistemolojik sağlamlığın kriterlerinden ayrı olduğu için, tıbbi açıdan sağlam bir koruma sistemi, koşullu olarak, güvenilir bir enformasyon sistemini tanımlamakta kullanılabilir. Koruma ve enformasyon sistemlerinin işlemlerinin karşılıklı bağımlılığı bize bir başparmak kuralı verir: Sağlam bir beden bulunan yerde, muhtemelen sağlam bir zihin bulunur. Sağlam bir bedenin işleyişi çözümlendiğinde, sağlam bir zihnin

fiziksel koşullarının çözümlenmesi kısmen gerçekleşmiş olur. Ne var ki bu, algıların güvenilirliği için hiçbir temelli kesinlik, hiçbir açık seçik fikir, hiçbir sergileme, hiçbir kendinden menkul kriter sağlamaz. Bu konuda başparmak kurallarından fazlası ne vaat edilebilir ne de verilebilir. Descartes neden gerçekten sahip olduğumuzdan daha sağlam bir zemin sağlamak zorunda olsun? Güvenilirlik kriterlerine sahip olmadığımız yerde neden böyle kriterler vermesi gereksin?

Çeviren: Doğan Şahiner

Cogito Ve Önemi

Peter Markie

Öykünün temeli herkesçe bilinir. Descartes kendi bilgisine, en hafif, en akla uygun kuşkunun bile ötesinde, kalıcı temel kılabileceği salt anlamda kesin bir şey peşindedir. Duyularının kendisine gösterdiği önermelereyse güvenmemektedir. Kuşkucuların sanrılar, delilik, düşler ve aldatıcı tanrılara ilişkin geleneksel kaygıları, Descartes'ı burada da kesinlik olmadığına inandırmıştı. Bunun sonunda, bir kesinlik kayasına verir sırtını, öyle ki bu anakaya, aldatıcı bir tanrı konusunda beslediği kaygılara bile direnebilmektedir: Descartes, vardır.

> *Ama, dünyada kesinlikle hiçbir şey olmadığına, ne deniz, ne toprak, ne beden olduğuna inanmıştım. Pek, ama bunun sonucunda acaba ben de mi yoktum? Hayır: Eğer kendimi bir şeye inandırabilmişsem, demek ki kesinlikle vardım. Ama, yüce erkeye ve beceriye sahip bir dalavereci var, bile bile ve ara vermeksizin aldatıyor beni; ve de beni elinden geldiğince aldatmasına izin versem bile, ben bir şey olduğumu düşünmeyi sürdürdükçe, beni hiçbir şey olduğuma inandıramayacak bir türlü. Herşeyi etraflıca düşününce, varmam gereken sonuç,* Varım, Düşünüyorum *önermesinin anlığımda tasarladığım ya da ileri sürdüğüm her defasında doğru olduğudur.*
>
> *(İkinci Düşünce: AT VII 25: CSM II 16-17)*

Verdiği kesinlikler dökümünde Descartes, kendi anlıksal durumuna ilişkin istemlerde de bulunur çarçabuk. Düşündüğünden, kuşku duyduğundan, düşlediğinden, istediğinden, vb. kesinlikle emindir: "Peki, ama bu durumda ben neyim? Düşününen bir düşünce. Peki, bu ne? Kuşku duyan, anlayan, ileri süren, yadsıyan, isteyen, istemeyen

ama düşleyen de, duyusal deneyimler de yaşayan bir düşünce". (AT VII 28: CSM 11 19) Algılar *gibi olduğundan da* emindir: "Sözgelimi, şimdi ışığı görüyor, bir gürültü işitiyor, sıcaklığı duyumsuyorum. Ama uykudayım, yani bütün bunlar da yanlış. Ama, gene de görür, işitir ve ısınır gibiyim. Bu yanlış olamaz ki; "duyusal bir algı sahibi olmak" dedikleri şey de kesinlikle bu zaten, deyişin bu dar anlamındaysa yalın düşünceden başka da birşey değil." (AT VII 29: CSM II 19)

Descartes bundan sonra da, gelecek üçyüz yıl boyunca bilgibilimin odağında yer alacak sorunu tanımlamaya girişir. Deneyimimizin içeriğine ilişkin sahip olduğumuz kesin bilgiden, deneyimimizin nedenlerine ilişkin bir bilgiye nasıl geçebiliriz? Deneyimimize, temelde deneyimimiz içeriği tarafından gösterilen biçimdeki bir dış dünyanın mı, yoksa bundan köklü biçimde ayrılık gösteren, yani akıllarımızla istediği gibi oynayan aldatıcı bir tanrıya yer veren bir dış dünyanın mı yol açtığını nasıl bilebiliriz ? Descartes bu sorunu her yerde hazır ve nazır, her zaman iyiliksever bir Tanrı sayesinde çözüme kavuşturur. Ondan sonra gelen filozoflar daha kabul edilebilir çözümler getirmiş olsalar bile, genelde tümü de çok daha kaba davranmışlardı.

Descartes'ın hem düşüncesi hem de varoluşuna ilişkin kesinlik arayışı üstünde yoğunlaşmak isterim. Genelde, Descartes'ın tutumunu özetlemek amacıyla kullanılan "Düşünüyorum, öyleyse varım" özdeyişi, görünürde, *balıklara bisiklet gerekmez* demek kadar apaçık ve sıradan bir şey gibidir. Zaten bu özdeyiş, Augustinus tarafından daha önce, bir bakıma, kullanılmış olduğu için Descartes'ın getirdiği bir yenilik de değildir.[1] Descartes son derece apaçık bir tutum içinde olduğunu benimsediği gibi, bu özdeyişin "herhangi bir yazarın aklına gelebilecek kadar doğal ve yalın olduğu"nu (Kasım 1640 tarihli mektup, AT II 24: CSMK I 59) söyler.[2] Bununla birlikte, Descartes'ın düşüncesinin ve varoluşunun kesin olmasını istemesi, hem kurduğu bilgibilim hem de metafizik açısından son derece önemlidir; kaleme aldıklarını yüzeyel biçimde okuyup da bunun ötesine geçebildiğimizde, peşinde olduğu bu kesinliği ele geçirme yolunun, felsefesinin en karışık yanlarından biri olduğu da ortaya çıkar. Önce Descartes'ın kesinlik isteminin ne denli önemli olduğunu tartışacak, sonra da benimsediği tutumu yorumlamayı deneyip, karışık kalan başlıca noktaları aydınlatmaya çalışacağım. Son olarak da, Descartes tarafından benimsenmiş tutum nedeniyle ortaya çıkmış genel felsefe sorunlarından kimilerini ele alacağım.

I. Descartes'ın Tutumu Ne Denli Önemli?

Descartes'ın düşüncesinin ve varoluşunun kesin olmasını istemesi, kurduğu bilgibilimin genel programı içinde ana öneme sahiptir. Kuşkuculuğu yanıtlamak ister, ama bu yanıtı temellere bağlı kalarak vermek ister; yani, bilgimizin, başka hiçbir inanışa bağlı olmaksızın, kendiliğinden apaçık kimi inanışlarla başlamış olsa bile, geri kalan bütün bildiklerimizi onaylamamıza da olanak verdiğini söyleyen bakış içinde yanıt vermek ister. Amaçladığı bu programı gerçekleştirebilmek için de, kendiliğinden apaçık inanışlar dökümü oluşturmalıdır, öyle ki bu dökümde yer alarak, dünyaya ilişkin bilgimizin geri kalanını da destekleyebilecek kesinlik ve kapsama sahip olunacaktır. Düşüncesinin ve varoluşunun kesin olmasını istemesi, bu kesinliği elde etme girişimi yolundaki ilk adımdır.

[1] Bkz. *De Trinitate*, Augustinus, Kitap X, başlık 10. Descartes düşüncesinin ve varoluşunun kesin, bedeninse kesin olmaması sayesinde bedeniyle kendisi arasındaki ayırımın savunulması için gereken temelin sağlanmış olduğunu söylediği için Augustinus'un ötesinde bir yerlerde dolaştığını ileri sürer. AT III 247: CSMK 159. Descartes'ın ve Augustinus'un konumları arasındaki bağıntıya ilişkin, Bkz. *The First Person*, Anscombe, *Descartes against the Sceptics*, Curley, ve *Identity and the first person*, Nooan.

[2] Bu mektubun kime gönderildiği tartışma konusudur; Bkz. AT V 660n.

Descartes düşüncesinin ve varoluşunun kesin olmasını istemesinin, kendi metafiziği içinde önemli bir yer tuttuğuna da inanır. "Düşünüyorum, öyleyse varım" özdeyişinin herhangi biri tarafından kaleme alınmış olabilecek kadar yalın ve apaçık olduğunu yazdığı mektubunda, bu özdeyişin gerçek değerinin ise, " düşündüğüm şeyin, içinde hiçbir bedensel öğe barındırmayan ve maddi olmayan bir töz olduğunu belirleme"de kullanılabilmesinde yattığını söyler. (Kasım 1640 tarihli mektup: AT II 24: CSMK I 59). İşte, düşüncesine ve varoluşuna ilişkin bu ilk kesinliği ve de bedenine ilişkin bu ilk kesin olmamayı, kendisinin bedeninden ayrı maddi olmayan bir töz olduğunu kanıtlamada kullanma düşüncesi, Descartes'ın felsefesinde ara vermeksizin kendini duyuran bir temadır. *Kurallar*'da çıtlatır bunu: "pekçok kişi bunların arasındaki ilişkiyi göremeyip, bir tek rastlantısal olduklarını sansa bile, sözgelimi, 'Varım, öyleyse Tanrı da var' ya da 'Anlıyorum, öyleyse bedenimden ayrı bir de anlığa sahibim' önermeleri gibi, birbirlerine zorunlu biçimde bağlı daha başka birçok şey de vardır". (Kural XII: AT X 421-2: CSM I 46). Tanrı'nın varolduğunu nasıl kendi varoluşumuzdan türetebiliyorsak, aynı şekilde, bedenimiz ile anlığımızın ayrı olduğunu da, anladığımız olgusundan kalkarak türetebiliriz bir bakıma. Felsefesi geliştikçe Descartes'ın yorumları daha bir bilgi verici olmaya başlar. *Gerçeğin Peşinde* adlı yapıtında, kendine ilişkin sahip olduğu bilgi ve bedenine ilişkin bilisizliğini öncül olarak benimseyip, bedeninden ayrı bir varoluşu olduğu sonucuna ulaşır:

> *Gerçekten de, bir bedenim olup olmadığını bile bilmiyorum; bundan kuşku duymam gerektiğini kanıtlamıştınız bana. Ne var ki, bir bedenim olduğunu saltık olarak yadsıyamayacağımı da eklemeliyim. Bütün bu varsayımların hiçbirine dokunmasak bile, gene de varolduğumdan emin olmamı engellemeyecektir bu. Tam tersine, bütün bu varsayımlar, varolduğum ve bir beden olmadığım yolundaki kesin inançlarımı daha da güçlendirmekten başka bir şeye yaramayacaktır. Yoksa, bedenime ilişkin kuşkularım varsa, kendime de ilişkin kuşkularım olmalı, ama işte bundan kuşku duyamam. Kesinlikle eminim varolduğuma, hem de öylesine eminim ki bundan kuşku duymam tümüyle olanaksız.*
>
> *(AT X 518: CSM II 412)*

Yöntem Üstüne Konuşma'da Descartes, düşüncesinden ve varoluşundan emin, ama bedeninden emin olmadığı öncülüyle başlar işe:

> *Sonra da ne olduğumu inceledim dikkatlice. Bedenim olmadığını ve içinde yer alacağım ne bir dünya ne de bir yer olmadığını ileri sürebiliyorsam da, bütün bunlara rağmen, gene de varolmadığımı ileri süremeyeceğimi gördüm. Buna karşılık, yalnızca başka şeylerin gerçekliğinden kuşku duymayı düşünmüş olmamdan bile çıkan sonuç, kesin ve apaçık biçimde varolduğumdur; oysa, bir tek düşünmeye son vermiş bile olsaydım, düşlediğim herşey gerçek bile olsaydı, gene de varolduğuma inanmak için hiçbir nedenim olmazdı.*

Bundan çıkardığı sonuç da, bedeninden ayrı olduğudur:

> *Bunun sonunda,, varolmak için hiçbir yere gerek duymayan ya da hiçbir maddi şeye bağımlı olmayan, tüm özü ya da doğası düşünmek olan bir töz olduğumu öğrendim. İşte, buna uygun olarak da, bu "Ben" - yani, beni ben yapan ruh - bedenden tümüyle ayrıdır, bilinmesi de bedenin bilinmesinden daha kolaydır, beden varolmasa bile, neyse o kalacaktır.*
>
> *(AT VI 32-33: CSM I 127)*

Düşünceler adlı yapıtında, Descartes Tanrı'nın varlığını kanıtlamadan önce, özünün parçası olduğunu bildiği tek şeyin düşünce olduğunu söyler ve şöyle sürdürür sözlerini: "başka hiçbir şeyin özümün malı olmadığını bilmem olgusundan çıkan sonuç, gerçekten başka hiçbir şeyin özümün malı olmadığıdır" (AT VII 8: CSM II 7). *Felsefenin İlkeleri*'nde, düşüncesinin ve varoluşunun kesin olmasından, bedeninse kesin olmamasından söz eder, sonra da bunun "aklın doğasını ve akıl ile bedenin ayırımını keşfetmenin en iyi yolu olduğu"nu söyler. (Bölüm I, madde 8: AT VIII A 7: CSM I 195).

Descartes'ın, düşüncesinin ve varoluşunun kesin olmasını istemesinin önemi, bu istemin kendi metafizik ile bilgibilimi programlarında tuttuğu yerin ötesine geçmektedir. Söyleyeceği şeyleri anlayıp değerlendirmemiz için, kimi temel felsefi konularla pençeleşmemizi gerektirir; bunlar zaten onun kendisinin de bilmediği ya da başka fırsatlarla değindiği konulardır, sözgelimi kendi kendimizi nasıl düşündüğümüz ve kendimizi dünyadaki başka nesnelerden nasıl çekip ayırdığımıza ilişkin sorunlardır. Bu nedenle de, Descartes'ın benimsediği tutum bizlere felsefe alanında çok sayıda buluş ve çalışma yapma fırsatı vermiş olmakta.

Descartes'ın benimsediği tutumu çok daha iyi değerlendirmenin zamanı geldi sanırım. Önermelerinin, tümünü değilse de, pekçoğunu kapsayan bir yorumla başlayacağım.

2. Kendi Başına Apaçık Sezgi / Dolaysız Çıkarsama Yorumu

Kurallar'da Descartes sezgi ile tümdengelimi sahip olduğu biricik kesinlik kaynakları olarak sunar:

> *Sıramız gelir biz de aynı yanlışa düşeriz diye, gelin, anlığın tüm edimlerini gözden geçirelim; yanlışa düşme korkusu olmaksızın, bize şeylere ilişkin bilgi edinmemize olanak verenler de anlığın bu edimleridir zaten. İki tanesini biliriz yalnız: Tümdengelim ve sezgi.*
>
> *(Kural III: AT X 386: CSM I 14)*

Tümdengelim "bir şeyin, kesin olarak bilinen kimi başka önermelerin zorunlu sonucu olarak çıkarsanmasıdır." (AT X 369: CSM I 15). Sezgiyse, tümdengelimi olanaklı kılan ilk kesinlikleri elde etmemizi sağlayan yetidir:

> *'Sezgi' dediğimde, duyuların kararsız tanıklığını ya da çeşitli şeyleri acemice birbirine iliştiren imgelemin aldatıcı yargısını değil, anladığımız şeye ilişkin en ufak bir kuşkuya bile yer vermeyecek kadar yalın ve ayrı, açık seçik ve dikkatli bir aklı kastediyorum. Başka deyişle, ki bu da aynı anlama gelir, sezgi yalnızca aklın ışığında iş gören açık seçik ve dikkatli bir akla ilişkin kesin bir anlayıştır.*
>
> *(AT X 368: CSM I 14)*

Sezgiyi tümdengelimden ayırt eden şey, sezginin bir dizi çıkarsama ve dolaysız kendi apaçıklığı sayesinde bir düşünce devinimini işe katmamasıdır: " Sezgide dolaysız kendi başına apaçıklık gerekli olsa bile, tümdengelimde bunun gerekmemesi ve tümdengelimde bir devinim ya da bir tür dizi söz konusu olmasına rağmen, sezgide böyle bir şey görülmemesi nedeniyle, anlıksal sezgi ile belirli bir tümdengelimi birbirinden ayırt etmekteyiz" (AT X 370: CSM 15). Descartes, kendi başına apaçık önermeler yalnız sezgi yoluyla bilinebildiği ve çeşitli sezgi aşamalarından geçerek bunlardan türetilen

sonuçların bir tek tümdengelimle bilinebilmesine karşın, kendi başına apaçık sezgilerden dolaysız biçimde çıkarsanmış önermelerin, bakış açımıza bağlı olarak, ya sezgiyle ya da tümdengelimle bilindiği yargısına varır: "Bundan çıkan sonuçsa, ilk ilkelerden dolaysızca çıkarsanmış bu önermelerin, bir bakıma sezgi yoluyla, bir bakıma da tümdengelim yoluyla öğrenildiğinin söylenebileceğidir. Ne var ki, ilk ilkelerin kendileri de yalnızca sezgi yoluyla öğrenilebilir; uzak sonuçları ise yalnızca tümdengelim yoluyla öğrenilebilir". (AT X 370: CSM I 15)

Sezgi yoluyla edinilmiş kendi başına apaçık bir öncülden dolaysız bir sonuç çıkarsadığımızda, bir dizi öncül yoluyla yaratılmış herhangi bir düşünce devinimi olduğunu bilmeyiz, bu nedenle de sonuca ilişkin bilgimizi sezgisel olarak betimleyebiliriz. Geniş kapsamlı sezgi dizileri sonuca ulaştırmaz bizi; kendi başına apaçık öncülün sezgi yoluyla elde edildiği, dolaysız sonucun da ortaya çıktığı tek bir anlıksal edim vardır. Gene de, bir öncülden kalkıp bir sonucu çıkarsamaktayız, bu nedenle de, bilgimizin tümdengelimsel olduğunu söyleyebiliriz.

Descartes düşüncemizi ve varoluşumuzu sezgi yoluyla öğrendiğimizi söyler: "Herkes varolduğu sezgisini elde edebilir anlıksal olarak, yani düşünen bir şey olduğu, bir üçgenin yalnızca üç çizgiyle, bir kürenin de tek bir yüzeyle sınırlandırıldığı, vb. sezgisini elde edebilir anlıksal olarak. Buna benzer algılar, pekçok kişinin sandığından da daha çoktur, böylesine basit konuları düşünmeyi ar sayarlar." (AT X 368: CSM I 14)

Descartes, örneğin kuşku duyduğu, istediği, düşlediği, ışık görür gibi olduğu, ses duyar, sıcaklık duyumsar gibi olduğu tikel anlık durumlarından emin olmayı isterken de büyük olasılıkla sezgiye başvurmuştu .

Descartes'ın sezgiye başvurması oldukça belirsizlik içindedir. Sezgi yoluyla edinilmiş önermeler dizisi, hem başka hiçbir önermeden çıkarsanmamış kendi başına apaçık olanları, hem de kendi başına apaçık öncüllerden doalysızcana çıkarsanmış olanları içerir. Peki, ama Descartes kendi anlıksal durumuna ilişkin önermeler ile varolduğuna ilişkin önermeleri bu ayırımın hangi yanında tutuyor ki? Descartes kendi anlıksal durumuna ilişkin önermeleri, çıkarsanmamış, kendi başlarına apaçık önermeler olarak, kendi varoluşuna ilişkin önermeleri ise, kendi anlıksal durumuna ilişkin öncüllerden dolaysızcana çıkarsanmış önerme olarak kabul eder gibidir. Kendi anlıksal durumuna ilişkin bilgisi, ilkel anlamda, yani kendi başına apaçık ve çıkarsanmamış olduğu anlamında sezgiseldir. Kendi varoluşuna ilişkin bilgisi ise, varoluşunu anlıksal durumuna ilişkin sezgi yoluyla edinilmiş öncüllerden dolaysızcana çıkarsadığı anlamında, yani geniş bir anlamda sezgiseldir.

Newcastle Markisi'ne şöyle yazar:

> *Düşünüyorum, öyleyse varım önermesinin doğruluğundan, gördüğünüz nesnelerin varlığına göre daha emin olduğunuzu kabul edersiniz kuşkusuz. Bu bilgi sizin akıl yürütmenizin sonucu değil, öğretmenlerinizin size aktardığı bilgi de değil; aklınızın gördüğü, duyumsadığı ve kullandığı bir şey bu; imgeleminiz düşüncelerinize ısrarla karışsa ve bu bilgiye gölge düşürse bile, gene de bu, ruhumuzun Tanrı'dan sezgisel türden bir bilgi edinme yetisinin bir tanıtıdır.*
>
> *(AT V 137: CSMK 331)*

Descartes düşündüğü, dolayısıyla varolduğu çıkarsamasını ortaya koyduktan sonra, bu bilginin, kendi akıl yürütmesinin bir ürünü değil de, sezgisel kimlikli olduğunu söyler. Peki, ama bilgisi hem "düşünüyorum, öyleyse varım" çıkarsamasını içerip hem

de nasıl sezgisel olabilir ki? Buna verilebilecek yanıt, Descartes'ın düşündüğüne ilişkin kendi başına apaçık önermeyi sezgi yoluyla elde ettiği ve bu bilginin edinilmesiyle eşzamanlı olarak, varolduğunu dolaysızcana çıkarsamış olmasıdır. Düşündüğüne ilişkin bilgisi, kendi başına apaçık ve tümüyle çıkarımsanmamış olma anlamında, ilkel anlamda sezgiseldir; varolduğuna ilişkin bilgisi ise, düşündüğüne ilişkin eşzamanlı olarak sezgilenmiş öncülden dolaysızcana çıkarsanmış olma anlamında, geniş anlamda sezgiseldir. Mersenne'e de aynı şeyleri yazmıştı:

> *Ve düşünen varlıklar olduğumuzun farkına vardığımızda, bunun herhangi bir tasımlama yoluyla türetilmiş bir kavram olmadığını da görürüz. Biri kalkıp da "Düşünüyorum, öylese varım ya da varoluyorum" dediğinde, varoluşu tasımlama sonunda düşünce yoluyla tümdengelimsel olarak türetmez; bunu, aklın yalın bir sezgisi sonunda edinilmiş kendi başına apaçık bir şey olarak kabul eder. Çünkü, eğer bunu bir tasımlama yoluyla tümdengelim sonunda elde etmiş olsa, "Düşünen herşey vardır, varolur" büyük öncülünü daha önceden bilmiş olması gerekirdi; gerçekten de, kendi örneğine, kendi deneyimine dayanıp, varolmasa düşünemeyeceğini öğrenmişti.*
>
> *(İkinci Yanıtlar: AT VII 140: CSM II 100)*

Descartes düşüncesinden varoluşuna giden dolaysız çıkarsamayı bir kez daha ortaya getirip, bilgisinin tümdengelimsel değil, aklın yalın bir sezgisi olduğunu söyler. Kendi başına apaçık, çıkarsanmamış bir öncüle göz dikmiş olduğu için, düşüncesinin bilgisinin sezgisel olduğunu benimser gibidir; aynı şekilde, varoluşunun bilgisini, varolduğunu düşündüğüne ilişkin eşzamanlı sezgilenmiş öncülünden dolaysızcana çıkarsadığı için varoluşunun bilgisinin de sezgisel olduğunu benimser gibidir. Descartes'ın *Konuşma ve Felsefenin İlkeleri*'nde dikkat çektiği noktalar bu yorumu daha da desteklemektedir:

> *'Düşünüyorum, öyleyse varım' gerçeğinin, kuşkucuların en aşırı varsayımları tarafından bile sarsılamayacak kadar sağlam ve güvenilir olduğunu gördükten sonra bunu, amaçladığım felsefenin ilk ilkesi kılmaya en ufak bir kuşku duymaksızın kabul etmeye karar verdim.*
>
> *(Konuşma: AT VI 32: CSM I 127)*

> *Çünkü, düşünenin, düşünürken aynı zamanda da, varolmadığını varsaymak bir çelişkidir. Buna uygun olarak da, bu bilgi parçası, yani Düşünüyorum, öyleyse varım, düzgün biçimde felsefe yapan herkesin karşılaşabileceği ilk ve en kesin bilgidir.*
>
> *(Felsefenin İlkeleri Bölüm I, madde 7: AT VIII A 7: CSM I 195)*

Aktardığımız her iki parçada da Descartes, düşüncesinden varolduğunun dolaysızcana çıkarsanmasını tek bir bilgi parçası olarak sunar; felsefesinin ilk ilkesidir bu. Sanki tek bir sezgi ediminde, öncülü ele geçirip, dolaysızcana sonucu çıkarsamayı amaçlar gibidir.

Bundan başka iki noktaya daha dikkat çekmek gerekir. İlk başta, Descartes düşündüğüne ilişkin ilk öncülün yerine, kendi anlıksal durumuna, yani görür gibi olduğu şeylere ilişkin daha başka savların konulabileceğini söyler:

> *Çünkü, eğer 'Görüyorum ya da yürüyorum, öyleyse varım' der ve de bunu, bedenin etkinlikleri olarak görme ve yürümeye uygulanır biçimde ele alırsam, bu durumda sonuç*

saltık anlamda kesin olmaz. Bunun nedeni, uykudayken sık sık olduğu gibi, gözlerim kapalı, neredeyse hiç de devinmezken, gördüğümü ya da yürüdüğümü düşünebilmemdir; böylesi düşünceler, hiç bedenim olmasa bile olanaklı olurdu. Yok, eğer "görme"yi ya da "yürüme"yi şimdiki görme ya da yürüme anlamına ya da bilgisine uygularsam, sonuç da iyice kesin olurdu, çünkü bunun görme ya da yürüme olduğu duyusuna ya da düşüncesine tek başına sahip olan akılla ilişkisi vardı.

(Felsefenin İlkeleri, Bölüm I, madde 9 :AT VIIIA 8: CSM I 195)

İkinci olarak da, Descartes'ın *Kurallar*'da sezgiden ve sezgiler yoluyla tümdengelimden, bilginin iki kaynağı olarak söz etmesi nedeniyle, *Konuşma, Düşünceler ve Felsefenin İlkeleri*'nde açık ve seçik bir algıdan söz etmek olanak kazanır. Tüm yetilerin birbirinin aynısı olduğunu söylemez hiçbir zaman, ama bunları tanımlarken, örneğin "aklın ışığı" ve "doğanın ışığı" gibi benzer betimlemeler kullanarak, aralarında eşdeğerlilik ilişkisi olduğunu vurgular. *Kurallar*'da şunları söyler: "bir tek aklın ışığıyla *[rationis luce]* iş gören açık seçik ve dikkatli bir aklın kuşkuya yer vermeyen kavrayışıdır sezgi" (Kural III: AT X 368: CSM I 14); *Felsefenin İlkeleri*'nde de şunları yazar: "bizlere Tanrı tarafından verilmiş olan bilme yetisi ya da doğanın ışığı *[lumen naturae]*, bu yeti tarafından kucaklanmadıkça, yani açık ve seçik olarak algılanmadıkça, gerçek olmayan hiçbir nesneyi hiçbir zaman kucaklayamaz."(Bölüm I, madde 30: AT VIIIA 16: CSM I 203); bu konuyla ilgili olarak Bkz. *Düşünceler*: AT VII 38-9; CSM II 26-7).[3]

Demek ki, Descartes'ın düşüncesinin ve varoluşunun kesinliğini açıklamasını, açık ve seçik algı terimleriyle ele alabiliriz: Edindiği tüm açık ve seçik algılar kesindir, kendi düşüncesine ilişkin önermeleri dolaysızca, çıkarsama yapmadan, açık ve seçik olarak algılar; düşüncesine ilişkin, açık ve seçik biçimde algılanmış bir öncülden kalkıp, bu istemi dolaysızca türeterek varolduğunun açık ve seçik algısını edinir. *Üçüncü Düşünce*'nin başında, bilgisi üstünde düşünürken, kendisinin düşünen bir şey olduğunu söylemişti: "Bilginin ilk başında, ileri sürdüğüm şeye ilişkin açık ve seçik bir algı yatar yalnızca."(AT VII 35: CSM II 24).

Bu yoruma "*Kendi Başına Apaçık Sezgi/Dolaysız Çıkarsama Yorumu*" adını vereceğim. Şimdi de, bu yorum açısından sorun çıkartan kimi bölümler sunmak istiyorum. Sonra da, sorunların nasıl üstesinden gelinebileceğini göreceğiz.

3. Düşüncenin Varolması Gerektiği Yolundaki Genel İlkeye İlişkin İlk Bakıştaki Bilgimiz

Sorun çıkartan bölümlerden biri *Felsefenin İlkeleri*'nde yer alır.

Düşünüyorum, öyleyse varım önermesinin, düzgün biçimde felsefe yapan herkesin karşılaşabileceği ilk ve en kesin önerme olduğunu söylediğimde, kişinin ilk başta düşüncenin, varoluşun ve emin olmanın ne olduğunu bilmesi gerektiğini ve de düşünenin varolmaması gerektiğinin olanaksız olduğunu, vb. düşünceleri yadsıyorum demek değildir. Bunlar zaten son derece yalın gerçekler oldukları ve de kendi başlarına varolan hiçbir şeye ilişkin bilgi vermedikleri için, dökümlerinin yapılmasının gerekli olduğunu sanmıyorum.

(Bölüm I, madde 10: AT VIIIA 8: CSM I 196)

Descartes, düşündüğünü öyleyse varolduğunu bilmeden önce, yalnızca düşünce-

[3] *Bir Duyuru Sayfasına İlişkin Yorumlar (Notae in programma*) adlı yapıtında (AT VIIIB 353: CSM I 300) Descartes, "doğal ışık"la *(lumen naturale)* "doğal neden"i *(ratio naturalis)* birbirinin yerine kullanır.

nin, varoluşun ve emin olmanın değil, düşünenin varolmamasının olanaksız olduğuna ilişkin genel önermeyi de bilmesi gerektiğini söyler. Düşüncesinden varoluşunu çıkarsarken, genel önermeyi geçersizleştirilmiş öncül olarak kullanmayı amaçlar gibidir. "Düşünüyorum, öyleyse varım" değil, "Düşünüyorum ve düşünen neyse varolmalıdır, öyleyse varım" biçimindedir.

Descartes'ın çıkarsamasına ilişkin yorumumuzu değiştirerek, bu bölümü uyarlamaya çalışacağız. Böylece, emin olduğuna ilişkin açıklaması da, düşündüğüne ilişkin kendi başına apaçık önerme ile düşünen neyse varolmalıdır diyen ve tümdengelim yoluyla bundan varolduğu sonucunu çıkartan, kendi başına apaçık önermeyi açık ve seçik olarak algıladığı biçimini alır. Öncülleri ve sonuçları açık ve seçik olarak algılaması da bunların kesinlik kazanmasına yeterlidir. Ama, başımızı bu kadar da kolayca kurtaramayız beladan. Descartes'ın Mersenne'e yazdığı yorumu anımsayalım:

> *Düşünen varlıklar olduğumuzun farkına varmamız, hiçbir tasımlama yoluyla türetilmemiş bir ilk kavramdır. Biri kalkıp da "Düşünüyorum, öyleyse varım, ya da varoluyorum" dediğinde, varoluşu tasımlama sonunda, tümdengelim yoluyla düşünceden çıkarmamakta, bunu aklın yalın sezgisi yoluyla edinilmiş kendi başına apaçık bir şey olarak kabul etmektedir. Yok, eğer bunu bir tasımlama sonunda tümdengelim yoluyla edinmiş olsaydı, "Düşünen herşey vardır, ya da varolur" büyük öncülünü daha önceden bilmiş olması gerekirdi; ama gerçekte bunu, varolmaksızın düşünmesinin olanaksız olduğu kendi deneyiminden öğrenmiştir.*
>
> *(İkinci Yanıtlar: AT VII 140: CSM II 100)*

Descartes, varoluşunun düşüncesinden çıkarsanmasının, düşünenin varolması gerektiğini söyleyen genel öncülden kalkarak tasımlama yoluyla gerçekleştirildiğini açıkça yadsır. Aynı şekilde, düşünenin varolması gerektiğinin öğrenilmesinden önce düşündüğümüzü ve bu nedenle de varolduğumuzu öğrendiğimizi de sözlerine ekler. Gassendi'nin itirazlarından birini yanıtlarken amacını bir kez daha yineler:

> Karşı İtirazlar*'ın yazarı, ' Düşünüyorun, öyleyse varım ' dediğimde, ' Düşünen herneyse, vardır' büyük öncülünü varsaydığımı, bu nedenle de önceden tasarlanmış bir görüşü benimsediğimi ileri sürmekte...Eleştirmenimizin burda düştüğü en büyük yanlış, tikel önermelerin bilgisinin, bir tasımın Diyalektikte sahip olduğu düzeni izleyip, hep evrensel önermelerden tümdengelimsel olarak elde edilmesi gerektiğidir. Bununla da, gerçeği nasıl bulduğumuza ilişkin ne denli az bilgisi olduğunu göstermekte. Şurası kesin ki, gerçeği bulmak istiyorsak, daha sonra genel kavramlara varmak için hep tikel kavramlarla başlamamız gereklidir (sırayı tersine çevirebilir ve genel gerçekleri elde eder etmez, tümdengelim yoluyla bunlardan daha başka tikel gerçekler çıkartabiliriz).*
>
> *(Beşinci İtirazlar ve Yanıtlar Derlemesine Ek: AT IX 205-6:CSM II 271)*

Yaptığımız yorumu değiştirir de, Descartes'ın çıkarsamasının, 'düşünen herneyse, varolmalıdır' diyen genel öncülü kullandığını söylersek, Mersenne ve Gassendi'ye verdiği yanıtlarla çelişkiye düşeriz, yok eğer, yaptığımız yorumu bu biçimde değiştirmezsek, bu kez de *Felsefenin İlkeleri*'nde ileri sürdüğü, düşündüğümüzü ve bu nedenle

de varolduğumuzu bilmeden önce, düşünen herneyse varolması gerektiği önermesini nasıl açıklayabiliriz ki? [4]

Tözlerin nasıl farkında olabiliriz?

Felsefenin İlkeleri ve *Üçüncü İtirazlar ve Yanıtlar*'da sorun çıkartan başka bölümler de yer alır:

> *Ne olursa olsun, ilk başta bir tözün, varolan bir şey olması sayesinde farkına varamayız yalnızca, çünkü tek başına bunun hiçbir etkisi yoktur üstümüzde. Gene de, hiçbirşeyliğin hiçbir yükleme, yani hiçbir özellik ya da niteliğe sahip olmadığına ilişkin yaygın kavram sayesinde, bir tözü sahip olduğu yüklemlerin bir tanesi sayesinde bile kolayca öğrenebiliriz. Bu nedenle, eğer herhangi bir yüklemin bulunduğunu algılarsak, bundan çıkarabileceğimiz sonuç, bu yüklemin sahibi olabilecek varolan bir şey ya da bir tözün de olması gerektiğidir.*
>
> *(Felsefenin İlkeleri, Bölüm I, madde 52: AT VIIIA 25: CSM I 210)*

> *Sonuç olarak vardığımız noktayı kısaca açıklamam gerekirse, şunları söyleyeceğim: Düşünen bir şey olmaksızın bir düşüncenin de varolamayacağı kesindir; ve de genel olarak hiçbir edim ya da rastlantı ait olduğu bir töz olmaksızın varolamaz. Ne var ki, bir tözün kendisinin farkına vararak, dolaysızcana öğrenemeyiz bir tözü; kimi edimlerin öznesi olması yoluyla öğrenebiliriz yalnızca.*
>
> *(Üçüncü İtirazlar ve Yanıtlar: AT VII 175-6: CSM II 124)*

Descartes şunu söyler gibidir: Her nesne, yüklemlerinin ayrılmazcasına bağlı olduğu, temelde yatan bir töz ile niteliklerden oluşur. Bir nesnenin farkına vardığımızda dolaysızcana gözlemlediğimiz bütün herşey, bu nesnenin kimi yüklemleridir ve işte gözlemlediğimiz bu niteliklerin varoluşu yanında, gözlemlenmiş her niteliğin herhangi bir tözde bulunduğu genel ilkesinden yola çıkarak, temelde yatan öznenin varoluşunu çıkarsarız.

Benimsenen bu genel tutum, Descartes'a atfedilenle uyuşmayan bir kendi kendine ilişkin bilgiyi içerir. Tüm dikkatimizi içimize çevirir ve kendimizi düşünürsek, dolaysızcana farkına vardığımız şey, düşüncelerimizdir yalnızca. İlk baştaki bilgimiz, "Düşünüyorum" önermesiyle değil, "Düşünce gerçekleşiyor" önermesiyle doğru biçimde aktarılabilir ancak. Varoluşumuzu dolaysızcana çıkarsayamayız bu bilgiden. Olsa olsa çıkarsayabileceğimiz şey, gözlemlenen her nitelik herhangi bir tözde olduğu için, herhangi bir töz düşünüyor olabilir. "Düşünce varolur ve gözlemlenmiş herhangi bir nitelik her varolduğunda, düşünceye sahip bir töz de vardır, yani düşünen bir töz vardır", diye akıl yürütebiliriz. Bilgimiz çıkarımsaldır, ne var ki, çıkarsama dolaysız değil de tasımsaldır; ayrıca, "*Düşünüyorum, öyleyse varım*" çıkarsamasından apayrı bir başlangıç ve varış noktasına da sahiptir.

Descartes'ın, henüz yeni göz önüne alınmış tasımsal çıkarsamayı benimseyip,

[4] Williams, *Descartes* adlı yapıtında (s. 91-2) Descartes'ın benimsediği tutumun, "Düşünen herneyse, varolmalıdır" isteminin iki ayrı yorumlanışına bağlı olarak ele alınması gerektiğini önerir. Bu istemi, düşünen şeyler olduğunu varsayar biçimde okuyabileceğimiz gibi, düşünen şeyler olmadığı biçiminde de okuyabiliriz. Descartes, varolduğunu bilmek için genel istemi bilmesi gerektiğini söylediğinde, varoluşsal olmayan biçim vardır aklında. Düşüncesinden varoluşuna varan çıkarsaması, "Düşünüyorum, düşünen herneyse, varolmalıdır; öyleyse, varım" biçimindedir; bu çıkarsamadaki genel öncül, düşünen şeylerin varolduğunu varsaymayan bir biçimde okunmuştur. Descartes genel isteme ilişkin bilgisinin, düşündüğü ve varolduğu yolundaki tikel istemlere ilişkin bilgisine dayandığını ve varolduğunu öğrenmek için, genel istemi bir öncül olan bir tasımlamayı kullanmadığını söylediğinde, bu kez de aklında söz konusu istemin varoluşsal biçimi vardır. Ama bu önerme gene de, Descartes'ın düşüncesine ve varoluşuna ilişkin bilgisinin akılyürütmeyle işi olmadığı, sezgisel olduğu yolundaki savına ters düşer; çünkü, "sezgi" terimini yalnızca ya kendi başına apaçık olan ya da kendi başına apaçık olandan dolaysızcana çıkarsanmış olan için kullandığını daha önce görmüştük.

bunu, açık ve seçik algı yoluyla kendine ilişkin kesin bilgi edinme amacı olarak sunduğunu söyleyip, sorunumuza çözüm getirmiş olamayız kuşkusuz. Bu durumda, düşünceden varoluşunu çıkarsamasının bir tasımlama olduğu yolundaki açık itirazları karşısında ne yapabiliriz ki? Düşünceden varoluşunu çıkarsamasının, özellikle kendine yapılmış açık bir göndermeyi de içermesi karşısında ne yapabiliriz ki? Sözünü ettiğimiz gönderme "Düşünce gerçekleşiyor, gözlemlenen her nitelik herhangi bir töz içindedir, öyleyse düşünen herhangi bir töz vardır" önermesi değil, "Düşünüyorum, öyleyse varım"dır.[5]

Açık ve Seçik Algının Kesin Olmaması

Kendi Başına Apaçık Sezgi/Dolaysız Çıkarsama Yorumu , açık ve seçik algının, *Aldatıcı Tanrı Varsayımı* gibi kuşku yaratıcı nedenler karşısında bile, her zaman için kesinlik ürettiği ilkesini Descartes'a atfeder. Descartes, bu olguyu açık ve seçik olarak algıladığı için, düşündüğünden, bu nedenle de varolduğundan emindir. Ne var ki, *Kurallar*'da Descartes açık ve seçik algıyı kesinliğin yeterli koşulu olarak kabul eder görünüyorsa da, *Düşünceler* ve *Yanıtlar*'da tüm yetilerini çok daha eleştirel biçimde incelediğinde, düşüncesini değiştirir gibidir.

Üçüncü Düşünce'nin başlangıcında, şöyle yazar:

> *Aritmetik ya da geometride, iki ile üç toplandığında beş eder gibi ya da buna benzer son derece yalın ve açık bir şey ele aldığımda, ne demeli peki? Bunları, gerçek olduklarını ileri sürebilecek kadar yeterince açık görmedim mi ki? Gerçekten de, bu son yargımın tek bir nedeni var, o da, belki de herhangi bir Tanrı tarafından, iyiden iyiye apaçık gibi görünen konularda bile aldatılabilecek bir doğayla donatılmış olmam nedeniyle bunların kuşkuya açık olduklarıdır. Ve de Tanrı'nın gücü konusunda önceden oluşmuş inancım her aklıma geldiğinde, aklımın gözüyle baktığımda açıklıkla gördüğümü sandığım bu konularda bile yanlışa düşmeme, canı isterse, kolayca yol açabileceğini kabul etmekten başkaca birşey gelmez elimden.*
>
> *(AT VII 36: CSM II 25)*

Descartes, *Aldatıcı Tanrı Varsayımı*'nın bir türü nedeniyle, "aklının gözüyle" görse bile, en yalın gerçeklerden de kuşku duyması gerektiğini ileri sürer. Akıl gözüne güvenmesinin nedeni, bunun açık ve seçik algıya dayanmasıdır sanki.

Descartes'ın kendini eleştirenlere verdiği yanıtlar, açık ve seçik algıyı kesinliğin yeterli koşulu olarak kabul etmediğine ilişkin daha başka belirtilere de yer verir. Mersenne, "bir tanrıtanımaz, bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olduğunu açık ve seçik olarak bilir, ama gene de tümüyle yadsıdığı Tanrı'nın varolduğunu kabullenmez" (İkinci İtirazlar: AT VII 125: CSM II 89) dediğinde, Descartes şu yanıtı verir:

> *Bir tanrıtanımazın "bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olduğunu bilebilmesi" tartışma konusu etmeyeceğim bir şey. Ama, bunun gerçek bilgi olmadığını savunurum, çünkü kuşku duyulur kılınabilen hiçbir bilinç edimi bilgi adına yaraşır bulunmamakta. Sözkonusu kişinin bir anrıtanımaz olduğunu varsaydığımıza göre, kendisine iyiden iyiye apaçık gelen konularda (az önce eksiksiz biçimde tanıtladığım üzere) aldatılmamış olduğundan emin olamaz.*
>
> *(İkinci Yanıtlar: AT VII 141: CSM II 101)*

[5] Descartes düşüncesinin ve varoluşunun kesin olması istemindeki birinci şahıs öğesini, "ego" adılını da ekleyip (oysa Latincede son derece gereksizdir bu kullanım) kimi zaman iyiden iyiye vurgular. *Felsefenin İlkeleri*'nde tam iki kez, *İkinci İtirazlar ve Yanıtlar*'da da bir kez, *ego cogito, ergo sum* yazar (AT VIIIA 7 : CSM I 195; AT VIIIA 8: CSM I 196; AT VII 140: CSM II 100).

Descartes, tanrıtanımazın herhangi bir tanrı tarafından aldatılıp aldatılmadığından emin olmadığı için "gerçek bilgi"ye de sahip olmadığını savunur. Tanrı'nın varlığını ve aldatmadığını tanıtlamadan önce, Descartes da tanrıtanımaz kadar emin değildir aldatıcı bir tanrının varlığından. Edindiği açık ve seçik algılar, kesin bilgiye sahip olmasına yol açmaz onun da.[6]

Kendi Başına Apaçık Sezgi/Dolaysız Çıkarsama Yorumu bu bölümleri de hesaba katabilecek biçimde değiştirilebilir. Yorumumuzu, açık ve seçik algıyla ilgili daha hafif bir isteme dayandırmaya çalışabiliriz: Tüm açık ve seçik algılar kesinlik sağlamazlar, yalnızca bunların belirli alt-birimleri sağlar bu kesinliği; işte, Descartes'ın düşünüyorum, öyleyse varım yolundaki dolaysız çıkarsaması da bu tür bir alt-birimde yer alır. Peki, ama hangisidir bu alt-birim? *Üçüncü Düşünce*'den az önce yaptığımız alıntılarda, Descartes aklın gözü tarafından son derece açıkça algılanmış en yalın önermeleri bile, aldatıcı tanrı varsayımı sonunda ortaya çıkan kuşkuya bağımlı kılar.

Açık ve Seçik Algının Yersizliği

Descartes'ın *İkinci Düşünce*'de kendi varoluşundan emin olmasına ilişkin tartışmada, Kendi Başına Apaçık Sezgi/Dolaysız Çıkarsama Yorumu karşısında çıkardığı son bir sorun da şuydu:

> *Ama, dünyada kesinlikle hiçbir şey olmadığına, ne deniz, ne toprak, ne beden olduğuna inanmıştım. Peki, ama bunun sonucunda acaba ben de mi yoktum? Hayır: Eğer kendimi bir şeye inandırabilmişsem, demek ki kesinlikle vardım. Ama, yüce erkeye ve beceriye sahip bir dalavereci var, bile bile ve ara vermeksizin aldatıyor beni; ve de beni elinden geldiğince aldatmasına izin versem bile, ben bir şey olduğumu düşünmeyi sürdürdükçe, beni hiçbir şey olduğuma inandırmayacak bir türlü. Herşeyi etraflıca düşününce, varmam gereken sonuç,* Varım, Düşünüyorum *önermesinin anlığımda tasarladığım ya da ileri sürdüğüm her defasında doğru olduğudur.*
>
> *(İkinci Düşünce: AT VII 25: CSM II 16-17)*

Descartes varoluşunun kesin olmasını istemektedir, ama açık ve seçik algıdan ya da düşünceden dolaysızcana varoluşun çıkarsanmasından bir kez bile söz etmemiştir. İnandığından kuşku duymasına yol açacak hiçbir neden olmadığı için, varolduğundan emin olduğu ve sözgelimi herhangi bir tanrı tarafından aldatıldığı varsayımı gibi, bundan kuşku duymasına yol açabilecek her varsayım, bunu gerektirmekten, böylece, olumlamaktan daha başka bir şey yapmadığı için, bundan kuşku duymasına yol açacak hiçbir neden olmadığına dayanıp açıklama yapar gibidir. Descartes'ın varoluşuna inanmaya yönelik amacının kapsamı, düşündüğüne olan inancına kadar genişletilebilir. Aldatıcı Tanrı Varsayımı gibi kuşkuya yol açacak nedenler ise, inancının gerçek olduğuna yol açarlar yalnızca.

Ama, Descartes'ın tutumuna ilişkin herşey buysa, anlıksal durumunun kesinlik kazanmasına ilişkin öteki istemlerini, yani ışığı gördüğünü sandığından emin olma

[6] Gerçekten de, Mersenne'i yanıtlarken, Descartes hem açıklığa hem de seçikliğe değil, yalnız açıklığa gönderme yapar açıkça. Ne var ki, yalnız açıklığı ansa bile, Mersenne'in bir tanrıtanımazın da hem açık hem de seçik bir algıya sahip olabileceği yolundaki savını yadsımaya kalkışmaz. Bunun yerine, bir tanrıtanımazın da bilimsel bilginin gerektirdiği kesinliğe sahip olabileceğini yadsımaya kalkışır. Mersenne'le girişiği bir tanrıtanımazın hem açık hem de seçik bir algıya sahip olup olamayacağı tartışması sonuçlanmış olsa böyle bir şey yapması nerdeyse yerinde olurdu sanki.

istemini nasıl açıklayabiliriz ki? Aldatıcı Tanrı Varsayımı gibi, kuşku duymamıza yol açan nedenler, ışığı görür gibi olmasını gerektirmez. Aldatıcı olması için varolması ve düşünmesi gerekir; ışığı görür gibi olması gerekmez. Descartes'ın, "Düşünüyorum, öyleyse varım" diyen dolaysız çıkarsamasının ve emin olmasının kaynağı olarak açık ve seçik algıya (sezgiye) yaptığı göndermeleri nasıl açıklayabiliriz ki? Descartes'ın çıkarsamasının amacının, kuşkuya yol açan her nedenin, onun düşünmesini gerektirerek varoluşuna da yol açması olduğu ileri sürülmüştü. Ama, buradaki zorluk, Descartes'ın kendi anlıksal durumuna ilişkin herhangi bir istemin çıkarsamasının öncülü olabileceğini söylemiş olmasıdır; pekâlâ " Görür gibiyim, öyleyse varım" diyerek de akıl yürütebilirdi. Şurası kesin ki, bu çıkarsamanın amacı kuşkuya yol açan her nedenin, görür gibi olmasına yol açarak Descartes'ın varoluşuna yol açması değildir.[7]

Descartes'ın düşüncesinin ve varoluşunun kesinliğinin, kuşkuya yol açabilecek her nedenin, onun düşündüğünü ve varolduğunu olumlamasının sonucu olduğunu açıklamalıyız, ama daha başka anlıksal durumlarının kesin olmasını istemesine, açık ve seçik bir algıya göndermede bulunmaya ve anlıksal durumundan dolaysızcana varoluşunu çıkarsamasına olanak verecek biçimde yapmalıyız bunu.

4. Düzeltilmiş Bir Yoruma Doğru

Kendi Başına Apaçık Sezgi/ Dolaysız Çıkarsama Yorumunu ilk başta, metinlerde tartışılmazcasına apaçık biçimde yer aldığına dayanarak geliştirmiş olsak bile, bu yorumla çatışan pekçok bölüm de bulmuş durumdayız. Bundan çıkartabileceğimiz tek sonuç, Descartes'ın son derece tutarsız olduğu ya da daha yumuşak biçimde söylersek, görkemi sayesinde, düşüncesinin ve varoluşunun kesinliğini ayrı ayrı yollardan açıklayabildiği, açık düşünceli olması nedeniyle bunların arasından hiçbirini ötekilere yeğlemediği, iyilikseverliği nedeniyle seçimi bize bıraktığı mı olmalı acaba? Bence, olmamalı.Tümünü değilse de, güçlük çıkartan kimi bölümleri açıklayabilmek için Kendi Başına Apaçık Sezgi/Dolaysız Çıkarsama Yorumuna değişiklik getirebiliriz. Geriye kalan bölümlerinse daha başka, seçenekli yorumları olabilir, verilen bu anlamlar da değiştirdiğimiz yorumla uyuşabilir. Bu yeni yorumu geliştirmek için, ilk başta Descartes'ın bilgibiliminin iki temel kavramını, yani akla uygun inanç kavramı ile kesinlik kavramını inceleyeceğim.

Descartes'ın bilgibilimi *iki ayrı bilgisel değerlendirme derecesi*, yani inançların değerlendirildiği iki ayrı doğrulama derecesi içerir. Bunlardan biri, yüksek derecede kesinlik ölçüsüdür. Ötekiyse daha düşük düzeyde doğrulamadır, Descartes bunu son derece akla uygun ya da son derece olası inanç olarak betimler. *Birinci Düşünce*'de, duyuları tarafından apaçık kılınmış dış dünyaya ilişkin inançlarının kesin olmadığı kararına vardıktan sonra, gene de son derece akla uygun olduklarına dikkat çeker:

> *Alışıldık görüşlerim yeniden ortaya çıkar ve tüm isteklerime rağmen, uzun süreli bir işgalin ve alışkanlıklar yasasının sonucu olarak, sanki onlara bağımlıymış gibi ele geçirirler*

[7] Descartes'ın çıkarsamasının nasıl ele geçirileceğine ilişkin bir öneri için, Bkz. *Descartes against the Skeptics*, Curley. Descartes'ın benimsediği tutumun, geniş ölçüde *İkinci Düşünce*'nin ilgili bölümüne dayanan yorumu konusunda olduğu kadar, Descartes'ın açık ve seçik algıya ve anlıksal durumundan varoluşuna yönelen dolaysız çıkarsaması konusunda da, Bkz. *Cogito ergo sum: Inference or performance* ve *Cogito ergo sum as an inference or a performance*, Hintikka. Hintikka'nın yorumuna ilişkin tartışmalar konusundaysa, Bkz. *On the performatory interpretation of the Cogito*, Feldman, *Demons, Dreamers and Madmen*, Frankfurt, *Descartes*, Kenny, ve *Descartes*, M.D. Wilson.

inancımı.Olduklarını varsaydığım şey, özellikle de son derece olası görüşler olmayı sürdürdükçe, ben de bu görüşleri gizliden gizliye onaylamak alışkanlığından vazgeçmeyeceğim; az önce gördüğümüz üzere, bir anlamda kuşku dolu oldukları halde, yadsımaktansa inanmanın iyiden iyiye akla uygun olduğu görüşlerdir bunlar.

(AT VII, 22: CSM II 15) [8]

Descartes'ın sözünü ettiğimiz iki ayrı bilgisel değerlendirme derecesine ilişkin temel birkaç ilkeyi kabul edeceğini düşünmek yerinde olur. İlk başta, kendisinin kesinlik istemlerini karşılayan tüm inançlar da (sözgelimi, düşüncesi ve varoluşuyla ilgili olarak *İkinci Düşünce*'de yer alan inançlar) son derece akla uygundur, ancak, *İlk Düşünce*'de yer alan ve dış dünyaya ilişkin, duyular yoluyla apaçık kılınmış inançlar gibi, son derece akla uygun kimi inançları kesin kabul etmez.

İkinci olaraksa, bir inancın hangi dereceden bir bilgisel değerlendirmeye uygun düştüğü ise, inanç açısından apaçıklığıyla belirlenir. Descartes'ın *Birinci Düşünce*'deki dış dünyaya ilişkin inançları duyular yoluyla apaçık kılınmış oldukları için son derece akla uygunsa da, kesin değildir. Descartes'ın *İkinci Düşünce*'de kendi varoluşuna beslediği inancı apaçık karşılaması sonunda, bu inanç hem son derece akla yatkın hem de kesin kılmıştır. Bir inanç kendi başına apaçık olduğunda, Descartes'ın bunu apaçık bulması, onu açık ve seçik biçimde algılaması anlamına gelir. Bir inanç kendi başına apaçık olmadığında, Descartes'ın bunu apaçık bulması, buna inanma nedenini oluşturan o inançlardan başka bir şey değildir.

Üçüncü olaraksa, yalnızca son derece akla uygun olanla kesin olan arasındaki ayırım, Descartes'ın ilkinden hafifçe kuşku duyması için bir neden olmasındandır. Descartes'ın kuşku duyma nedeni hafif bir neden olmalı, çünkü inançlar son derece akla uygundur -kendisinin de söylediği gibi, kuşku duymasına yol açan neden "metafizik ve abartılıdır"(AT VII 460: CSM II 308)- kuşku duyma nedeni hafif bile olsa, inanç da kesin olamaz. Bir varsayım sonunda Descartes, tam da bertaraf edilmeme olanağı belirdiğinde, inançlarından birinden kuşku duyması için bir neden geçirir eline; bu neden de apaçık olsa bile inancın nasıl yanlış olabileceğini gösterir. Düş gördüğü ve de herhangi bir tanrının kendisini aldattığı varsayımı *Birinci Düşünce*'de bertaraf etmediği olanaklardır; bunun yanında, duyular yoluyla edindiği bir apaçıklık olmasına rağmen, dış dünyaya ilişkin son derece akla uygun inançlarının da yanlış olabileceğini gösterir. Yorumcular, kuşkuya yol açan bir nedenin nasıl olup da Descartes'ın bertaraf etmediği bir olanak sunduğuna ilişkin birbiriyle yarışan açıklamalar getirmişlerdi. Bunların arasından Descartes'ın görüşlerine en uzak düşeni ise, kuşkuya yol açan bir nedenin, yanlışlığından emin olmadığı için bertaraf etmediği bir olanak olduğunu ileri sürendi. *Birinci Düşünce*'de Descartes düş gördüğünden ve aldatılmadığından emin değildir. Bu noktalarda emin olduğunu karar verir vermez -sırasıyla *Altıncı ve Üçüncü Düşünceler*'in sonunda- Düş ile Aldatıcı Tanrı Varsayımı'nın kuşkuya yol açan nedenler olmadıklarını söyler. Kesin biçimde bertaraf edilmemiş varsayımın, ne olursa olsun, kuşkuya yol açan bir neden olarak iş görebileceği gerçeği, Descartes'ın kuşkusunu, kendi sözlerini

[8] Kesin ve son derece akla uygun olma, Descartes'ın bilgibilimindeki bilgisel değerlendirme aşamalarından yalnızca ikisidir. Örneğin, *Altıncı Düşünce*'nin hemen başlarında bedenin, imgeleme ilişkin kimi verileri en iyi biçimde açıklayabildiği için, olasılık kazanmak amacıyla varolduğu savını ele alır (AT VII 73: CSM II 51). Burada yapılan değerlendirme, "son derece akla uygun"dan da "kesin"den de daha alt düzeydedir (son derece olası). İmgelemine ilişkin veriler, kesin ya da son derece akla uygun kılacak kadar katlanamazlar bir bedenin varoluşuna.

benimsersek, "abartılı" kılar. Kuşkuya yol açan nedenlerin bertaraf edilmesini böylesine zorlaştıran da budur zaten.[9]

Bu noktaları ele aldığımızda, Descartes'ın düşüncesinden ve varolduğundan emin olmayı neden böylesine istediği daha da iyi anlaşılacak. Descartes'ın istemi iki bölümden oluşur: (1) Bu inançları son derece akla uygun kılan apaçıklığa sahiptir; (2) bu apaçıklık, kuşkuya yol açan en hafif, en abartılı nedenlere bile karşı koyar, öyle ki inançları birer kesinlik olup çıkmıştır artık; henüz kesinlikle bertaraf etmediği hiçbir varsayım, kendisine apaçık gelse bile inançlarının nasıl da yanlış olabileceğini gösterir. Descartes'ın kesinlik istemi karmaşık olduğuna göre, bunu açıklaması da aynı ölçüde karmaşık olmak zorunda. İnançlarını neyin böylesine son derece akla uygun kıldığını, henüz kesinlikle bertaraf etmediği hiçbir varsayımın nasıl olup da yanlış olabileceğini de açıklaması gerekir. Descartes'ın açıklamasının nasıl bir biçime bürünebileceğini daha iyi gördükten sonra, artık Kendi Başına Apaçık Sezgi/Dolaysız ÇıkarsamaYorumu'na geri dönüp, en iyi biçimde nasıl değiştirilebileceğine bakalım.

Değiştirilmiş Kendi Başına Apaçık Sezgi/Dolaysız Çıkarsama Yorumu

Descartes'ın ilk yapması gereken şey, düşüncesine ve varoluşuna ilişkin inançlarını son derece akla uygun kılanın ne olduğuna bakmaktır. Açık ve seçik algıya sık sık istek duyması da, düşüncesinden varoluşuna uzanan dolaysız çıkarsama da işte tam burada oyuna katılır. Descartes düşüncesine olan inancının son derece akla uygun olduğunu savunur, çünkü "düşündüğü" önermesi, açık ve seçik olarak gerçek diye algıladığı kendi başına apaçık bir önermedir. Açık ve seçik algılama edimi, düşündüğü inancını son derece akla uygun kılan "apaçıklık"tır. Anlıksal durumuyla ilgili başka inançları için de aynı şey söylenebilir. Varoluşuna ilişkin inancı son derece akla uygundur, çünkü bu inancını, anlıksal durumuyla ilgili son derece akla uygun bir inançtan çıkarsamaktadır.

Gene de, bu inançları akla uygun kılacak kadar kesin yapan nedir acaba? Descartes'ın yanıtı, bunlardan kuşku duyması için bir neden olmadığıdır. Şimdi de, kuşkuya yol açan nedenlerin, düşüncesini ve varoluşunu nasıl olup da yalnızca olumladıklarına ilişkin gözlemi ortaya gelir. Bunu nasıl ortaya koyduğuna bir kez daha bakalım: "Ama, yüce erkeye ve beceriye sahip bir dalavereci var, bile bile ve ara vermeksizin aldatıyor beni; ve de beni elinden geldiğince aldatmasına izin versem bile, ben bir şey olduğumu düşünmeyi sürdürdükçe, beni hiçbir şey olduğuma inandıramayacak bir türlü."(*İkinci Düşünce*: AT VII 25:CSM II 16-17) Aldatıcı Tanrı Varsayımı, düşündüğü ve varolduğuna ilişkin inançlarından kuşku duymasına yol açacak bir neden sağlamaz ona; çünkü bu varsayım söz konusu inançları sağlamlaştırır ve bunlara ilişkin sahip olduğu açık ve seçik algıya rağmen, nasıl olup da yanlış olabildiklerini belirtemez. Aynı şey Düş Varsayımı için de geçerlidir.

Descartes'ın benimsediği tutumun bu bölümünün iki ayrı yanını geliştirmek gerekir. İlk başta, Aldatıcı Tanrı Varsayımı ve Düş Varsayımı, düşündüğü ve varolduğuna

[9] Descartes kimi zaman "metafizik kesinlik" ve "ahlaki kesinlik" anlatımlarına başvurur, örneğin *Konuşma*: AT VI 37-8: CSM I 129-30, ve *Yedinci İtirazlar ve Yanıtlar*: AT VII 471: CSM II 317. Descartes'ı anladığım kadarıyla, "metafizik kesinlik" benim "kesinlik" dediğim şeye, "ahlaki kesinlik" ise benim "akla uygunluk" ve "son derece olasılık" dediğim şeye gönderme yapar. Bundan başka, Descartes bir de en iyi biçimde "ruhbilimsel kesinlik" terimleriyle dile getirilebilecek bir kesinlik biçiminden söz eder, bir önermeye ilişkin tanıtımızın gücü nedeniyle değil de, bundan kuşku duymadaki yetersizliğimiz nedeniyle söz etmelidir bundan. Bu konuyla ilgili olarak yaptığı uyarılar için, Bkz. *Düşünceler*: AT VII 65: CSM II 45; AT VII 69-70: CSM II 48. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, metinde kanıtladığım şeylerin bir bakıma bu amaçlardan bağımsız olduğudur, yani ahlak açısından kesin inançların son derece akla uygun ya da son derece olası inançlarla eşit tutulması gerektiğine ilişkin ileri sürdüğüm görüş kabul edilmeksizin, metinde kanıtladığım şeyler kabul edilebilir. Sözünü ettiğim bu üç ayrı kesinlik biçimiyle ilgili olarak, Bkz. *On the performatory interpretation*, Feldman, *The Cartesian Circle*, Gewirth, *Descartes against Skeptics*, Curley, *The Cogito puzzle* ve *Descartes' Gambit*, Markie.

olan inancına kuşku düşürememekteyse, başka varsayımlar başaramaz mı acaba bunu? İkinci olarak da, neden bu ya da daha başka varsayımlar, kimi zaman *Cogito*'nun öncülü olarak kullanılan, sözgelimi ışık gördüğünü sandığına ilişkin inanç gibi inançlara kuşku düşürmüyor ki? Aldatıcı Tanrı Varsayımı, ışık gördüğünü sanmasını gerektirmez ki; bir tanrı, acaba gördüğünü sandığı konusunda aldatamaz mı onu?

Kuşku duymasına yol açan nedenler konusunda akla uygun üç ilkeyi benimseyip ilk sorunla başa çıkabilirdi. İlk başta, yol açtığı olumsal bir inanca hiçbir varsayım kuşku düşürmez.[10] İkinci olarak da, bir varsayım Descartes'a inançlarından birinin, ancak "varım" diyerek dile getireceği önermeye yol açtığında nasıl yanlış olabileceğini gösterir. Düşünülen, Descartes'ın önce bir varsayımı kendine bağlaması, sonra da bu varsayımın ona kuşkuya yol açacak bir neden sağlamasıydı; bunu da, kendi varoluşuna olan birinci şahısa ilişkin inancını, varsayımın parçası kılmakla gerçekleştirir. Descartes'ın "Herhangi bir tanrı XVII. yüzyılın en büyük filozofunu aldatıyor" diyerek dile getireceği varsayım, inançlarından kuşku duymasına yol açacak bir neden sağlamaz ona, ama "Herhangi bir tanrı XVII. yüzyılın en büyük filozofunu aldatıyor, o filozof da benim" diyerek dile getireceği varsayım, bu nedeni sağlar. Üçüncü olaraksa, bir varsayım Descartes'a inançlarından birinin, ancak "düşünüyorum" diyerek dile getireceği önermeye yol açtığında nasıl yanlış olabileceğini gösterir. Düşünülen, kuşku duyulmasına yol açan her nedenin, ya kendilerine içkin kısıtlamalar ya da Descartes'ın bunları çekip çevirme konusundaki beceriksizliği nedeniyle, Descartes'ın anlıksal yeterliklerinin onu nasıl yanlışa sürüklediğini göstermesi gerektiği ve bu amaca yönelik her varsayımın da, düşündüğü bilgisini içermesi gerektiğiydi. İşte bu üç ilke, Descartes'ın düşüncesi ve varoluşuna duyduğu akla uygun inanca hiçbir varsayımın kuşku düşürememesine yol açar. İlk ilke uyarınca, bu inançlardan kuşku duyulmasına yol açan bir nedenin, söz konusu inançlara yol açmaması gerekir; ikinci ve üçüncü ilke uyarıncaysa, kuşku duyulmasına yol açan bir nedenin söz konusu inançlara yol açması gerekir. Hiçbir varsayım bu üç gereği yerine getirmez.

Descartes'ın, neden hiçbir varsayımın, sözgelimi ışık gördüğünü sandığı durum gibi, anlıksal durumlara ilişkin inançlarına kuşku düşürmediğini açıklamadaki eksikliğini gidermek daha zor bir iştir. Acaba aldatıcı bir tanrı, gerçekte ışık görmeyip görür gibi olduğunu düşündüremez mi ya da, belki de daha akla uygun biçimde, gerçekte turuncu görür gibi olduğunda kırmızı gördüğünü düşünmesine ya da gerçekte bir yeri kaşındığında ağrıdığını düşünmesine yol açamaz mı? Descartes'ın açıklamasındaki bu boşluğu gidermenin en iyi yolu dördüncü bir ilke olabilir ancak: Bir varsayım, olumsal inançlarından birinin nasıl olup da ancak, varsayım doğru, inançsa yanlışken Descartes'ın bu inancı elde etmesi olanak kazandığında yanlış olabildiğini gösterir. Düşünülen, bir varsayımın Descartes'a, nasıl olup da olumsal inançlarından birinin, hem inanca sahip olup hem de yanlışa düşebildiğini gösterdiğinde, yanlış olabileceğiydi.[11] Descartes bu ilkeyle ilgili olarak, kendisinin bu inançlara sahip olması ve de bu inanç-

[10] Mantıksal gereklilik kesin biçimde tanımlanmış olduğu için, her varsayımın, mantıksal açıdan gerekli bir gerçek olan her önermeyi gerektirdiği olgusu nedeniyle ortaya çıkabilecek sorunlardan kaçınmak amacıyla, söz konusu ilke mantıksal açıdan olumsal önermelerle kısıtlanmıştır. Önerme p önerme r'yi gerektirir, şu koşulla ki mantıksal açıdan p'nin doğru, r'nin de yanlış olması olanaksız olsun. Kimileri varsayımla inanç arasındaki mantıksal gereklilik bağı terimleriyle dile getirilmemiş çok daha belirsiz bir ilkeyi yeğleyebilirler; böylece şu olumsal önermelerle de kısıtlanmamış olurlar: Eğer h "içeriyorsa" p'yi, hiçbir h varsayımı, inanılmış bir p önermesine kuşku düşürmez. İçerme kavramı tanımlanmamıştır. Bundan sonraki iki ilke buna uygun olarak değiştirilebilir.

[11] Bu ilkenin de, mantıksal açıdan olumsal önermelerdeki inançlarla yani, yanlış olabilecek inançlarla sınırlı olduğuna dikkat etmek gerekir. Zorunlu biçimde doğru önermelerde yer alan inançlar bu ilkeyi yerine getiremezler, çünkü bunların yanlış olması olanaksızdır. Bir kez daha söyleyelim ki, kimileri çok daha belirsiz, yani mantıksal gerekliliğe dayanmayan bir ilkeyi yeğleyebilirler: Varsayımın gösterdiği şey, Descartes'ın benimsediği inançlardan birinin, ancak varsayımın içinde bulunduğu durum doğruysa, nasıl olup da yanlış olabileceğini gösterir; Descartes'ın inanca sahip olması ise, doğru olmaktaki inancın durumunu "içermez".

ların yanlış olmasının olanaksızlığı nedeniyle, kendi anlıksal durumlarının içeriklerine ilişkin inançlarından kuşku duyması için hiçbir neden olmadığını ileri sürebilirdi. Tekinin bile düzeltilebileceğini sanmaz. Kırmızı renk görür gibi olduğuna ya da bir yerinin ağrıdığına yanlış olarak inanması olanaksızdır. Birinin kırmızı renk görür gibi olduğuna inanmak, bir ölçüde, kırmızı renk görür gibi olmaktır. Birinin bir yerinin ağrıdığına inanmak, bir ölçüde, bir yerinin ağrımasıdır.[12]

Kendi Başına Apaçık Sezgi/Dolaysız Çıkarsama Yorumu'nu nasıl bir değişikliğe uğrattığımızı anlamak son derece önem taşır.Descartes'ın düşündüğüne ilişkin kendi başına apaçık önermeyi açık ve seçik olarak algıladığı ve varolduğunu bundan dolaysızcana çıkarsadığı görüşünü benimsedik. Ne var ki, bunu, Descartes'ın kendi düşünce ve varoluşunun kendisi için neden son derece akla uygun olduğuna ilişkin açıklaması olarak benimsemiştik. Descartes'ın kuşkuya yol açan nedenlerin nasıl olup da düşünce ve varoluşunu olumladıklarına, inançlarının kesin denecek kadar akla uygun olduklarına bir açıklama getirme konusundaki görüşlerine başvurmuştuk. Değişikliğe uğrattığımız bu yorumun, baştaki yoruma güçlük çıkartan bölümleri nasıl ele aldığını görmenin zamanı geldi artık. Bu bölümlerden kimileri değişikliğe uğratılmış yoruma son derece uygun düşüyorsa da, geri kalan bölümler, yeniden yorumlanabilir, böylece de bununla çatışma yaşanmış olmaz.

Değişikliğe Uğratılmış Kendi Başına Apaçık Sezgi/Dolaysız Çıkarsama Yorumunun Değerlendirilmesi

Değişikliğe uğratılmış yorumumuz, ele aldığımız sorunlardan birinden rahatça sıyırıp kurtarır kendini. İlk baştaki yorumumuz, Descartes'ın *Düşünceler ve Yanıtlar*'da ileri sürdüğü, son derece yalın matematiksel gerçeklere ilişkin kimi açık ve seçik algılara Aldatıcı Tanrı Varsayımı tarafından kuşku düşürüldüğü görüşüyle tutarsızlık sunmaktadır. Değişikliğe uğrattığımız yorumumuz ise Descartes'ın görüşüyle tutarlılık sunmaktadır. Descartes'ın düşüncesine göre, tüm açık ve seçik algılar son derece akla uygundur, bir tek düşüncemiz ve varoluşumuzu ilgilendiren algılar son derece kesindir. Açık ve seçik kesin algılar ile yalnızca son derece akla uygun algılar arasındaki tek farksa, birincilerin Aldatıcı Tanrı Varsayımı gibi kuşkuya yol açan nedenlere karşı direnmeleridir. Kuşkuya yol açan böylesi nedenler, düşünce ve varoluşumuza ilişkin inançlarımızın, bunları destekleyen açık ve seçik algılara rağmen, nasıl olup da yanlış olabildiklerini göstermez.[13]

Karşımıza çıkan bir başka sorunsa, ilk baştaki yorumumuzun, Descartes'ın kuşkuya yol açan gücül nedenlerin nasıl olup da düşünmesini ve varolmasını gerektirdiğine ilişkin yaptığı yorumları açıklamada yetersiz kalmasıdır. Değişikliğe uğratılmadığı biçimiyle bu yorum, Descartes'ın tutumunu yalnızca iki isteme indirgemekle bu görüşleri iyice önemsiz kılmaktaydı; sözünü ettiğimiz iki istem şunlardı: Tüm açık ve seçik

[12] Kimi yorumcular Descartes'ın tikel anlıksal etkinlikleri konusundaki inançlarının, kuşkuya yol açacak nedenler konusunda, düşündüğü ve varolduğuna ilişkin inançlarıyla aynı biçimde bağışıklığa sahip olmadığına dikkat çekmişlerdi. Bunu ele alıp, Descartes'ın ya kendi tikel anlıksal durumlarının kesin olduğu savında bulunurken ciddi olmadığını ya da "düşündüğü" öncülünün yerini, "gördüğünü sandığı" savı gibi savların alabileceğini ileri sürdüğünde söylediklerinin gerçek sayılmaması gerektiğini belirtmek için kullanmışlardı. Bkz. Cottingham, Descartes, s. 38-42. Eğer doğru yoldaysa, böylesi yorumlama alıştırmalarına hiç mi hiç gerek kalmayacaktır zaten.

[13] Kimi yorumcular güçlük çıkartan bölümleri, kimi açık ve seçik algıların belirsiz oldukları savına yer vermeyecek biçimde yorumlanmaları gerektiği kanısındadırlar. Bu konu özellikle " Descartes çevresi"ne ilişkin tartışmalarda ele alınmıştı. Bu konuyla ilgili olarak, Bkz. *Descartes*, Cottingham; *Descartes against the Skeptics*, Curley; *The Cartesian Circle* ve *Descartes' conception of perfect knowledge*, Doney; *Epistemic appraisal and the Cartesian Circle*, Feldman; *Demons, Dreamers and Madmen*, Frankfurt; *The Cartesian Circle*, *The Cartesian Circle reconsidered* ve *Descartes: Two disputed questions*, Gewirth; *Descartes* ve *The Cartesian Circle and the eternal truths*, Kenny; *Foundationalism, epistemic appraisal and the Cartesian Circle*, Van Cleve; ve *Descartes' Gambit*, Markie.

algılar kesindir ve düşüncesini ve varoluşunu açık ve seçik biçimde algılar. Değişikliğe uğrattığımız yorumumuz ise böylesi bir zorluğa düşmez. Descartes'ın açık ve seçik algıya yaptığı gönderme, kendi düşünce ve varoluşuna ilişkin inançlarının akla uygunluğunu açıklar. Kuşkuya yol açan gücül nedenlerin, nasıl olup da kendi düşüncesini ve varoluşunu gerekli kıldıkları konusuyla ilgil olarak yaptığı yorumlar ise, akla uygun bu inançların neden kesin olduklarının açıklanmasına yardımcı olur. Descartes'ın açıklamaları açısından her iki yorum öbeği de vazgeçilmez öneme sahiptir.

Karşımıza çıkan üçüncü bir sorunsa, Descartes'ın düşüncesinden varoluşuna uzanan çıkarsamanın dolaysız mı yoksa bir tasımlama mı olduğudur. *Felsefenin İlkeleri*'nin daha önce Kesim 3'te alıntıladığımız bölümünü anımsayalım; bilindiği gibi bu bölüm, "düşünen her neyse varolmalıdır" diyen genel ilkenin ilk başta bilinmesinin önemini vurgulamaktaydı. Bu bölümü açıklamanın yolu, Descartes'ın kendi düşüncesini ve varoluşunu bilmeden önce bilmesi gerektiği şeye iyice dikkat kesilmektir. Düşünenin varolması gerektiğini bilmelidir, ama aynı zamanda, bilginin, düşüncenin, varoluşun ve kesinliğin neler olduğunu da bilmelidir. Şu kesin ki, bundaki amacı , ilk baştaki öncülüyle ulaştığı sonuç arasındaki boşluğun doldurulması için, bütün bu bilgilerin düşüncesinden varoluşuna uzanan çıkarsamasına eklenmesi gerektiği değildir. "Düşünüyorum"dan "varım"ı çıkartabilmesi için kanıtlamasına düşünce, varoluş ve kesinlik tanımları eklemesi gerekmez. Aklındaki şey şudur: Düşündüğü ve varolduğu önermelerini anlayabilmesi için, bu bilgilerin bir bölümüne gerek duymaktadır, geri kalan bölümüneyse, bunları neden kesin olarak kabul ettiğini anlamak için gerek duymaktadır. Düşüncenin ve varoluşun ne olduklarını bilmedikçe, bu önermeleri de anlayamaz. Kesinliğin ne olduğunu anlamadıkça da, bunları neden kesin olarak gördüğünü anlayamaz. Düşünenin varolması gerektiğini bilmedikçe, bunları neden kesin olarak kabul ettiğini de anlayamaz; çünkü, benimsediği görüş, bir bakıma da düşündüğüne ilişkin inancının, varolduğuna ilişkin inancını dolaysızcana gerekli, bu nedenle de akla uygun kıldığıdır. Descartes, düşünenin varolması gerektiğine ilişkin genel ilkeyi, düşüncesinden varoluşuna uzanan çıkarsamasından atılmış öncül olarak sunmaz. Söz konusu genel ilkeyi, düşüncesini ve varoluşunu neden kesin diye kabul ettiğini anlaması için bilmesi gereken bir şey olarak sunar. Dahası, bu genel ilkenin akla uygun olması yeterlidir Descartes için; kesin olması gerekmez. Descartes *İkinci Düşünce*'de düşüncesinden ve varoluşundan emin olduğunu ileri sürdüğünde, bu kesinlik istemini -"Düşüncelerim ve varoluşum konusunda eminim"- bir kesinlik olarak sunmaz. Onu da, onun niye doğru olduğu yolundaki açıklamasını da[14] kendi bilgisel durumuna ilişkin akla uygun inançlar olarak sunar.

İlk baştaki yorumumuz konusunda karşımıza dikilen son güçlükse, Descartes'ın tözleri nasıl bilebildiğimiz konusundaki açıklamasıdır. Burdaki güçlük, *Felsefenin İlkeleri* ile *Üçüncü İtirazlar ve Yanıtlar* yapıtlarının, Kesim 3'te geniş biçimde alıntıladığımız

[14] Bu konuyla ilgili daha geniş bilgi için Bkz. Markie, *Descartes' Gambit*, özellikle de başlık 2 ve 5. *Felsefenin İlkeleri*'nin ilgili bölümüyle ilintili olarak *Conversation with Burman* adlı yapıttaki bir bölüme de dikkat çekmek gerekir. Burman, Descartes'ın *Felsefenin İlkeleri*'nin ilgili bölümü ile düşüncesi ve varoluşuna ilişkin bilgisinin sezgisel olduğunda ısrar etmesi arasındaki bağı, açık ve örtük bilgi ayırımı yaparak açıkladığını aktarır (AT V 147: CSMK 333). *İkinci Düşünce*'de Descartes, düşündüğünü ve bu nedenle de varolduğunu açıkça bilmektedir, ama *düşünen her neyse varolmalıdır* önermesini ancak örtük olarak bilmektedir. Açık ve örtük bilgi arasında nasıl bir ayırım olduğunu anlayabilmiş değilim; önerdiğim çözüme bağlı olabileceği gibi olmayabilir de. Bu konuyla ilgili daha geniş bilgi için, Bkz. Curley, *Descartes against the Skeptics*; Frankfurt, *Descartes' discussion of his existence*; Williams, *Descartes*; ve M.D.Wilson, *Descartes*.

Kimi yorumcular Descartes'ın düşüncesi ve varoluşundan emin olduğundan emin olmak isteğinde olduğunu düşünür gibidirler; ne var ki, böyle bir durumda, onun da getirdiği açıklamadan emin olması gerekir. Bkz. Gueroult, *Descartes selon l`ordre des raisons*, s. 51, belki de Cottingham, *Descartes*, s. 41-2; 69-70. Bildiğim kadarıyla, bu tutuma arka çıkacak metin bulunmamakta. Descartes kendisinden emin olmaktan emin olmayı ister gibi değildir; üstelik söyledikleri arasında bu yana çekilebilecek de hiçbir şey yok.

bölümlerinden kaynaklanmaktadır; söz konusu bölümlerde Descartes, bir nesnenin farkına vardığımızda dolaysızcana gözlemlediklerimizin, bu nesnenin kimi nitelikleri olduğunu söylediği gibi, gözlemlenmiş niteliklerin varolmasına ve gözlemlenmiş her niteliğin bir tözde bulunduğuna ilişkin genel ilkeye dayanarak, altta bir öznenin varolduğu sonucunu çıkarsayabileceğimizi de söyler. Kendi kendimizi düşündüğümüzde, dolaysızcana gözlemlediğimiz herşey düşüncemizdir demek ki. İlk baştaki bilgimizi doğru olarak yansıtan önerme "Düşünce gerçekleşiyor" önermesidir, olsa olsa işte bu önermeden kalkıp akıl yürütebiliriz ancak, "Düşünce vardır ve gözlemlenmiş herhangi bir niteliğin varolduğu her defasında da düşünen bir töz vardır". Kendi kendimize ilişkin ilk bilgimizi, kendi başına apaçık bir öncül olan "Düşünüyorum"dan "Varım" sonucuna uzanan dolaysız bir çıkarsama ile edinmeyiz.

Adı geçen bölümler daha da iyi biçimde yorumlanabilir; öyle ki bu yorum sonunda, Descartes'ın *Cogito* çıkarsamasının mantığına aykırı düşerler. İlk olarak *Felsefenin İlkeleri*'nden alıntıladığımız bölümü ele alalım. Descartes, tözlere ilişkin bilgi edinmeye çalışırken, düşüncemizin içeriğine ilişkin genel bir görüş oluşturmaya uğraşmamakta, tikel bir şeyin bir töz olduğunu nasıl bilebildiğimizle ilgilenmektedir. Savunduğu görüşe göre, tikel bir şeyin bir töz olduğu olgusunu yalnızca sezmediğimiz ya da gözlemlemediğimizdir; kanıtladığı gibi, herhangi bir şeyin bir töz olmasının tek başına, "kendi içinde hiçbir etkisi yoktur üstümüzde". Tikel bir şeyin bir töz olduğunu ilk başta kimi niteliklere sahip olduğunu gözlemleyip, sonra da, "gözlemlenmiş niteliklere sahip her ne varsa bir tözdür" öncülüne dayanarak bunun bir töz olduğunu çıkarsayarak öğreniriz: "Herhangi bir yüklemin bulunduğunu algılarsak, bu yüklemin yüklenebileceği varolan bir şeyin ya da tözün de bulunması gerektiği çıkarsamasını yapabiliriz." Descartes'ın, *Üçüncü İtirazlar ve Yanıtlar*'dan alıntılanmış bölümdeki görüşü ileri sürdüğü yorumunda bulunulabilir rahatça. "Tözün kendisinin farkına vararak, dolaysızcana öğrenmeyiz bir tözü; onu bir tek, kimi edimlerin öznesi olması sayesinde bilebiliriz", dediğinde savunduğu görüş, tikel bir şeyin bir töz olduğunu dolaysızcana gözlemlediğimiz ya da sezdiğimiz değildir; tikel bir şeyin bir töz olduğunu, bunun kimi gözlemlenmiş niteliklere sahip olduğu ve gözlemlenmiş niteliklere sahip herşeyin bir töz olduğu bilgisinden çıkarsarız. Descartes'ın kendi örneği ele alındığındaysa, "ben bir tözüm" biçiminde dile getirebileceği önermeyi sezmemiş ve bu önermeyi, kendi anlıksal durumuna ilişkin kendi başına apaçık herhangi bir önermeden de dolaysızcana çıkarsamamıştır. Bir töz olduğunu akıl yürüterek öğrenir,[15] "Düşünüyorum, gözlemlenmiş niteliğe sahip olan her neyse bir tözdür; demek ki, ben bir tözüm". Bu tutum, Descartes'ın düşündüğünü sezerek düşündüğünü ve varolduğunu bilmesi ve dolaysızcana varolduğunu çıkarsamasıyla tutarlıdır.

Kendi Başına Apaçık Sezgi/ Dolaysız Çıkarsama Yorumu'nun değişikliğe uğratıl-

[15] Söz konusu bölümleri, değişikliğe uğratılmış yorumumuzla tutarlı olacak biçimde başka bir yorumlama olanağımız daha var. Herhangi bir şeyin bir töz olduğuna ilişkin bilgimizle ilgilenmek yerine, Descartes töz olan o şeylerin bilgisiyle ilgilenebilir. Hiçbir zaman bir tözün *per se* bilinemeyeceğini savunuyor olabilir. Bir tözü yalnızca kimi yüklemlere sahip olması amacıyla, bu töze ilişkin önermeler yoluyla bilebiliriz. *Üçüncü Yanıtlar*'da "tözün kendisinin farkına vararak, dolaysızcana öğrenemeyiz bir tözü; bir tözü ancak belirli edimlerin öznesi olması sayesinde bilebiliriz" önermesini yazarken aklında bu vardı herhalde. Kendi kişisel örneği söz konusu olduğundaysa, Descartes kendini yalnızca *per se* bilmez; kendini, ona nitelikler yükleyen önermeleri öğrenerek öğrenir. Hiçbir zaman yalnızca farkında olmakla kalmaz kendini; kimi yüklemlere sahip olarak bilir kendini. İşte, yaptığımız bu tür bir okuma sayesinde, ilgili bölümler değişikliğe uğratılmış yorumumuzla tutarlı kılınmış olurlar. Aynı şey, benden daha sakınımlı davranır gözükse de, Descartes adlı yapıtında (s. 66-7) M.D.Wilson tarafından da önerilmişti. Aynı türden okunabilecek başka iki bölüm daha bulunmaktadır; Bkz. *Felsefenin İlkeleri* Bölüm I, madde 11: AT VIIIA 8: CSM I 196; ve *Dördüncü İtirazlar ve Yanıtlar*: AT VII 222: CSM II 156. Descartes'ın tutumuna ("*Düşünce gerçekleşiyor, her yüklem bir tözde bulunuyor, bu nedenle de, herhangi bir töz var*") hak veren bir yaklaşım için, Bkz. Sievert, "Descartes' self-doubt" ve "Sellars and Descartes..."; ve Kenny, Descartes; gene bu konuyla ilgili olarak, Sievert ve Kenny'nin görüşlerini tartıştığım "The Cogito puzzle" ve *Descartes' Gambit* adlı yapıtlarıma bakınız.

mış biçimi, demek ki değişiklik yapılmamış biçimin karşılaştığı metinsel güçlüklerle karşılaşmamaktadır.[16] Descartes'ın benimsediği konuma getirilen kimi itirazları ele alma zamanı geldi sanırım. Bu itirazlar, sözü edilen konumun altında yatan ve Descartes'ın okurlara alıştırma yapmaları için bıraktığı bir dizi felsefe sorununu tanımamıza yardımcı olacak.

5. Descartes'ın Sorunları

Descartes'ın akla uygun inancını, dolaysız çıkarsama sayesinde, düşündüğü önermesinden varolduğu önermesine aktarabildiğini kabul etsek bile, işe başladığı ve son derece akla uygun bir inanç olan düşünüyorum inancını nasıl elde ettiğini söyleyip karşı çıkmaya hakkımız olacaktır.[17] Düşündüğünü açık ve seçik biçimde algıladığını söyler. Benimsediği açık ve seçik algı kavramı, felsefesindeki kavramlar arasında açıklık ve seçiklikten en az pay almış olandır. Sözünü ettiği bu anlıksal görümün ne olduğu kadar, bir önermeyi bu görümle kavramanın son derece akla uygun önermeye inanmaya neden yeterli olduğunu da gereğince açıklamamıştı hiçbir zaman.[18] Descartes'ın gerekli yalın gerçeklere ilişkin bilgisi kadar, kendi anlıksal durumu konusundaki olumsal istemlere ilişkin bilgisini açıklamak için de, açık ve seçik algı edimlerine başvurması ise özellikle akıl karıştıran bir konudur: "Herkes varolduğu sezgisini elde edebilir anlıksal olarak, yani düşünen bir şey olduğu, bir üçgenin yalnızca üç çizgiyle, bir kürenin de tek bir yüzeyle sınırlandırıldığı, vb. sezgisini elde edebilir anlıksal olarak. Buna benzer algılar, pekçok kişinin sandığından da daha çoktur, böylesine basit konuları düşünmeyi ar sayarlar." (AT X 368: CSM I 14) Anlıksal durumlarımıza ilişkin bilgimiz, gerekli yalın gerçeklere ilişkin bilgimizle hemen hemen aynıdır. Her kürenin tek bir

[16] *Üçüncü Düşünce*'nin Kendi Başına Apaçık Sezgi/ Dolaysız Çıkarsama Yorumu'nun değişikliğe uğratılmış biçimi açısından bile zorluklar içerdiği kabul edilebilecek bölümü tartışmadım. Descartes şöyle yazar: "Bir Tanrı olduğunu düşünmem için hiçbir neden olmadığından, yalnızca bu varsayıma bağlı olan ve kuşku duyulmasına yol açacak herhangi bir neden pek hafif kalır, deyim yerindeyse, metafizik bir nedendir. Ne var ki, kuşkuya yol açabilecek bu zayıf nedeni bile ortadan kaldırmak amacıyla, fırsat doğar doğmaz incelemem gereken konu, bir Tanrı'nın olup olmadığı, böyle bir Tanrı varsa da, aldatıp aldatmayacağı olacaktır. Çünkü bunu bilmezsem, başka hiçbir konuda da hiçbir zaman yeterince emin olamayacağım gibi sanki." (AT VII 25: CSM II 25;). Descartes'ın uyarısı, Tanrı'nın varolduğu ve aldatıcı olmadığını bilene kadar, kendi düşüncelerinden ve kendi varoluşundan bile emin olamayacağını içerir. Böylece, anlamaya çalıştığımız belirli bir öz-bilgi savını da yadsımış olur. Daha sonraları Descartes konumunu, bu içerme ilişkisine yer vermeyecek biçimde değiştirmişti. Mersenne bu içermeyi kendine kanıtlamıştı: "Bundan çıkan sonuç, düşünen bir şey olduğunu henüz açık ve seçik olarak bilmediğindir, çünkü senin de kabul ettiğin gibi bu bilgi varolan bir Tanrı'nın açıkça bilinmesine bağımlıdır; oysa, ne olduğunu açıkça bildiğin sonucuna ulaştığın bölümde henüz bunu kanıtlamış değilsin" (İkinci ıtirazlar: AT VII 125: CSM II 89). Descartes şöyle yanıtlar: "Tanrı'nın varolduğunu bilinceye dek kesin olarak hiçbir şey bilmediğimizi söylediğimde, ilgili sonuçları tümdengelim yoluyla elde etmemizi sağlayan kanıtlara artık gerek duymadığımızda kullanmayabileceğimiz sonuçlara ilişkin bilgiden, yalnızca bu bilgiden söz ettiğimi açıkça dile getirmiştim. Şimdi, ilk ilkelerin bilinmesine 'diyalektikçiler' alışılageldiği üzere bilgi adını vermezler". (*İkinci Yanıtlar*: AT VII 100: CSM II 100). Descartes *Üçüncü Düşünce*'de "açıkça dile getirdiği" şey konusunda yanılmakta, ama asıl önemli olan nokta, düşünüp taşındıktan sonra, kendi düşünce ve varoluşundan emin olmak için Tanrı'yı bilmesi gerektiği görüşünü yadsımış olmasıdır.

[17] Kimi yorumcular Descartes'ın kendi varoluşunu "düşündüğü" öncülünden dolaysızcana çıkarsama girişimine karşı çıkarlar. M.D. Wilson, *Descartes* (s. 55) ve Kenny, *Descartes* adlı yapıtlarında (s. 169-70) varoluşsal ön-varsayımlara yer vermeyen birinci dereceden niteleme kuramlarında dolaysız çıkarsamanın geçerli olmadığını söyleyerek karşı çıkarlar. Hintikka ise (*Cogito ergo sum: Inference or performance*, s. 114-115) bunun soru dilenmek olduğunu söyleyip karşı çıkar. Her iki itiraza verilen yanıtlarla ilgili olarak Bkz. *The Cogito puzzle* ve *Descartes' Gambit* adlı yapıtlarım; Hintikka'ya yönelik bir yanıt konusundaysa, Bkz. M.D. Wilson, *Descartes*. Descartes'ın çıkarsamasına ilişkin eleştirilerin kaynağında, bir bakıma, tasımsal akılyürütme biçimine kendisi tarafından yöneltilmiş eleştirilerin yattığı söylenebilir. Descartes'ın eleştiriciliğiyle ilgili tartışmalar konusunda, Bkz. Curley, *Descartes against the Skeptics* ve Markie, *Descartes' Gambit*.

[18] Descartes en kesin açık ve seçik algı tanımını *Felsefenin İlkeleri* adlı yapıtında getirir (Bölüm I, madde 45: AT VIIIA 21-2: CSM I 207-8). Ne var ki, Descartes düşünceleri açık ve seçik algılayışından (sözgelimi, *Felsefenin İlkeleri* Bölüm I, madde 45-6: AT VIIIA, 21-2: CSM I 207-8), önermeleri açık ve seçik algılayışından (sözgelimi *Konuşma*: AT VI 33: CSM I 127), açık ve seçik önermelerden (sözgelimi, *Felsefenin İlkeleri*, Bölüm I, madde 30: AT VIIIA 17: CSM I 203), açık ve seçik düşüncelerden (sözgelimi, *Düşünceler*: ATVII 46: CSM II 31) söz ettiği için sorun iyice karmaşıklaşmış durumdadır. Bu konuyla ilgili daha ayrıntılı tartışmalar için, Bkz. Frankfurt, *Demons, Dreamers and Madmen*; Gewirth, "Clearness and distinctness"; Kenny, *Descartes* ve Markie, *Descartes' Gambit*.

yüzeyle sınırlandırıldığını, küre düşüncesinin tek bir yüzeyle sınırlanmışlık düşüncesini içerdiğini kavradığımız anlıksal bir görümde öğrendiğimizi söylemek pekâlâ kabul edilebilir bir şey olacaktır. Gene de, düşündüğümüzü nasıl öğrendiğimizi bilmiyoruz. Kimi düşünceler arasında birbirini kapsama, özdeşlik, çeşitlilik ya da buna benzer bir bağıntı olduğunu algılamakla öğrenmiş değiliz, düşündüğümüzü.[19] Anlıksal durumumuza ve varoluşumuza ilişkin inançlarımızın nasıl tam olarak akla uygun kılındığını aramamız için başını alıp gider Descartes.

Şunu da unutmayalım ki, Descartes'ın açık ve seçik algıya başvurmasını, düşüncesinin ve varoluşunun kesinliği konusunda getirdiği açıklamadan çekip çıkartarak işleri yoluna koymuş olamayız. Böyle bir şey yaparsak, kendi kesinliğine ilişkin getirdiği açıklamanın yalnızca ikinci bölümü , yani kuşkuya yol açan gücül nedenlerden her birinin, onun düşünmesini ve varolmasını gerektireceğine ilişkin gözlem kalmış olur elimizde. Bu durumda Descartes, A.J. Ayer tarafından incelikle ileri sürülen bir eleştiriye açık olacaktır:

> *Descartes'ın kanıtladığını düşündüğü şey, bilinçli olduğu ve varolduğuna ilişkin önermelerin herhangi bir bakıma ayrıcalıklı oldukları, en azından kendisi için, onları başka her gerçek olgu anlatımından ayrı kılan bir biçimde apaçık gerçek olduklarıdır. Ama kanıtlamasının sonucunda çıkan bu değildir. Getirdiği kanıt, onun ya da herhangi birinin, herhangi bir şey bildiğini göstermez. Belirli bir tür önermenin peşinden başka bir önerme geldiğine ilişkin mantıksal bağı gösterir yalnızca.* [20]

Descartes neden emin olduğuna ilişkin açıklamasının her iki yanına da gerek duymaktadır. Bir yandan, düşüncesine ve varoluşuna ilişkin inançlarını son derece akla uygun kılan şeyin ne olduğunu açıklamaya, bir yandan da akla uygun bu inançların kuşku salan her nedene karşı neden direndiklerinin açıklanmasına gerek duymaktadır. Ne yazık ki, benimsediği tutumun ilk bölümüne ilişkin hiçbir temel bilgiye sahip değiliz.

Anlıksal durumu ve varoluşunun içeriğine ilişkin de çok az bilgi verir Descartes. Anlıksal durumuna ilişkin inançlarının içeriğini, "Düşünce gerçekleşiyor" ya da "Ağrı başgösteriyor" önermeleri yerine, "Düşünüyorum" ve "Ağrım var" önermeleriyle dile getirir. Sözünü ettiğimiz bu son iki önerme tikel olarak onunla ilgilidir; onun varoluşunu gerekli kılarlar. Gene de, bu önermelerin onun kendine ilişkin olmasını sağlayan içerik tam olarak ne ki? Başka bir biçimde söylersek, Descartes'ın düşündüğünü açık ve seçik olarak algıladığında, farkında olma durumunu *kendi kendisinin* farkında olması kılan kendi-farkındalığı nedir ki? Tıpkı bir ağrı duyar gibi, bir düşünceyi doğrudan doğruya edindiği gibi mi edinir kendi bilgisini de? Kendine ilişkin tikel bir kavram oluşturduğu için mi, bu sayede mi kendisinin farkına varır? Eğer bu doğruysa, sözünü ettiğimiz bu kavram ne ki?

Descartes kendi kendisine ilişkin doğrudan bilgiye sahip olmadığı görüşünü benimser gibidir. Kendine ilişkin bir düşünce tasarlayarak düşünür kendini. *Düşünceler*'de şöyle yazar:

> *Hiç kuşku yok ki, benim için birer töz belirten düşünceler bu kadarla kalmazlar, deyim yerindeyse, yalnızca çeşitli kipleri ve rastlantıları gösteren düşüncelerden çok daha*

[19] Descartes'ın "Düşünüyorum" savının "Düşünce gerçekleşiyor" ile aynı içeriğe sahip olmadığını öne sürmekteyim.

[20] Ayer, "Düşünüyorum, öyleyse benim", s. 82. Feldman ("On the performatory interpretation") Hintikka'nın yorumuna benzer biçimde karşı çıkar; daha önce gördüğümüz gibi, Hintikka'nın yorumu tikel savlar arasındaki mantıksal bağları vurgularken, açık ve seçik algının görevini azımsar.

fazla nesnel gerçeklik barındırırlar kendilerinde. Bir kez daha belirteyim ki, yüce, öncesiz ve sonrasız, sonsuz <değişmez> herşeyi bilen, gücü herşeye yeten ve kendisinden ayrı olarak varolan herşeyin yaratıcısı bir Tanrı'yı kavramama olanak veren düşüncenin, sonlu tözleri gösteren düşüncelerden kat kat daha çok nesnel gerçeklik barındırdığına kuşku yoktur.

(AT VII 40: CSM II 28)

İkinci Yanıtlar'da şöyle yazar: "Varoluş, her bir şeyin düşünce ya da kavramında yer alır, çünkü varolması dışında tasarlayamayız hiçbir şeyi. Olanaklı ya da olumsal varoluş, sınırlı bir şeyin kavramında yer alır, buna karşılık gerekli ve yetkin varoluş yücelik ölçüsünde yetkin bir varlık kavramında yer alır" (AT VII 166: CSM II 117).

Tözlere ilişkin düşünceleri kavrayarak tözleri düşündüğümüz gibi genel bir tutum benimsemiştir sanki; kendine ilişkin düşüncelerinin de kuraldışı bir durum olduğunu belirtmez hiçbir zaman. Düşündüğünü ve varolduğunu kesin biçimde bildiğine göre, Descartes'ın kendi kendini düşünürken kullandığı düşünce nedir ki öyleyse? *İkinci Düşünce*'de böylesi özelliklere sahip olup olmadığından kuşku duyduğuna göre, kimi anlık-dışı özelliklere bağlı olarak kendi kendini tasarlamasına olanak veren bir kavram olamaz bu. Kendini düşünce olarak tasarladığını yazar kimi zaman Descartes.

Ama, herşeyi yanlış olarak düşünmeye çalışırken dolaysızcana bir şeyin farkına vardım: Bunu düşünen ben, zorunlu olarak bir şeydim.

(Konuşma: AT VI 32: CSM I 127; ben vurguladım)

Ne Tanrı ne de cennet olmadığını, hiçbir beden de olmadığını, hatta bizim de ne elimiz ne de ayağımız ya da daha doğrusu hiç mi hiç bedenimiz olmadığını varsaymak iyice kolay gelir bize. Ama, böylesi düşüncelere sahip olan bizlerin hiçbir şey olduğumuzu varsayamayız.

(Felsefenin İlkeleri Bölüm I, madde 7: AT VIIIA 7: CSM I 194-5)

Descartes düşüncelerine bağlı olarak betimler kendini, ne var ki belirsiz kalmaktadır. Kendine ilişkin kavramının, işte bu düşüncelere sahip bir şeyin kavramı olduğunu söyler gibidir. Kimi düşüncelere sahip olduğunu ve bu düşünceler gereği varolduğunu da söylediğinde, "Düşünüyorum, öyleyse varım" özdeyişinin başka bir biçimini sunuyor gibidir.

Düşünceleri karşısında kendini bireyselleştirdiğine inanırsa zora düşer Descartes. Böyle bir durumda, ilk başta da düşüncesinden ve varoluşundan neden emin olduğuna ilişkin açıklamasının gözden geçirilmesi gerekecektir. Düşündüğünü "sezip", bundan da dolaysızcana varolduğunu çıkarsamaz. Önce anlıksal bir yüklem bulur, bunun bir düşünce olduğunu belirler, bu düşünceye de bir ve tek bir şeyin sahip olduğuna karar verir ve "Düşünüyorum" ya da daha doğru deyişle, "Buna sahip olan şey, düşünüyor" sonucuna ulaşır; bu anlatımdaki "bu" düşünceye gönderme yapar. İşte ancak bundan sonradır ki, dolaysızcana "Varım" ya da daha doğru bir deyişle, "Buna sahip olan şey vardır" çıkarsamasını yapar.[21]

[21] Descartes`ın kendi varoluşundan emin olmasını sağlayan sürecin bu açıklamasıyla, daha önce ele aldığımız konum arasındaki farka dikkat edin; işte Descartes, bu konum uyarınca akıl yürütmekteydi, "Düşünce gerçekleşiyor, gözlemlenmiş her nitelik herhangi bir tözde varolur, dolayısıyla herhangi bir töz düşünür". "Düşünce gerçekleşiyor" ve "Buna sahip olan şey düşünür" ("bu", kendisinin dolaysızcana farkında olduğu bir düşünceye gönderme yapmaktadır) diyerek, birbirinden ayrı önermeleri dile getirmek istiyordu Descartes; ilk önerme tikel olarak kendisiyle ilgili değilse de, ikinci önerme tikel olarak onunla ilgilidir. Descartes'ın düşünceleri konusunda kendisini bireyselleştirmesine olanak veren bir yorumla ilgili olarak, Bkz. Van Cleve, "Conceivability and the Cartesian argument for dualism". Zemach da "De Se ve Descartes" adlı çalışmasında bu konumu Descartes'a atfeder, sonra da, kendi kendine gönderme yapma konusundaki kimi çağdaş olanakları ortaya koymak için bu konumu gözden geçirir.

Descartes'ın düşünceleri karşısında kendini bireyselleştirdiğine ilişkin görüşe ciddi biçimde karşı çıkılabilir. Düşüncelerinden birini ele aldığını, bu düşünceyi kendisinin mi yoksa onun içinde Tanrı'nın mı ürettiğini bilmediğini, ama bunu kim ürettiyse üretsin sonuçta yetkin bir şeydir, sonucuna ulaştığını varsayın bir. Gene varsayın ki, düşüncenin kaynağı kendisidir. Açıkçası, Descartes'ın "Bunu üretmiş olan şey, yetkindir" ("bu", düşünceye gönderme yapar) diyerek dile getirebileceği düşünce, "Ben, yetkinim" diyerek dile getireceği düşüncenin aynısı değildir. İlk baştaki inansa da, sonrakine inanmaz. Her iki düşüncede de Descartes kendisini düşünüyorsa da - hem "bunu üretmiş olan şey" de "ben" de hep Descartes'a gönderme yapar- bu düşünceler arasındaki ayırım, ilkinde yalnız kendisini düşünmesine karşılık, ikincisinde *kendisi olarak* kendisini düşünmesinden ileri gelir. Descartes'ın "Ben yetkinim" diyerek dile getireceği düşünceyi, "Buna sahip olan şey yetkindir" diyerek dile getireceği düşünce (burda da "bu" gene düşünceye gönderme yapmaktadır) olarak çözümlersek, söz konusu iki düşünce arasındaki ayırım yitip gider. Descartes'ın kendi kendisini düşünmesi ile kendisini kendisi olarak düşünmesi arasındaki ayırımın, kendisini bir düşüncenin nedeni olarak düşünmesiyle, "Buna neden olan şey yetkindir" ile kendisini düşünceye sahip şey olarak düşünmesi, "Buna sahip olan şey yetkindir" arasındaki ayırım olmadığı kesindir. [22]

Elizabeth Anscombe'un sorusu ise ikinci bir itirazı içerir; Anscombe şu soruyu yöneltmişti: " Uyum içinde düşünen on tane düşünür olmadığımı nasıl biliyorum ki?".[23] Descartes'ın kendi ağrısını gözlemlediğini ve kendi kendine "Ağrım var" dediğini varsayalım. Üzüntüsünü de gözlemleyip kendi kendine "Üzgünüm" der. Sonra da, her iki inancı da ele alıp çıkarsama yapar: "Ağrım var ve üzgünüm." Üçüncü inancı ilk ikisi tarafından doğrulanmıştır, ama her inanç, düşüncelerine bağlı olarak bireyselleştirici kendisini işe katarsa, bunun nasıl gerçekleşebileceğini görmek hiç de kolay olmayacaktır. Çıkarsaması şu biçime girer: "Buna (a) sahip olan şeyin ağrısı var ve buna (b) sahip olan şey üzgün, yani buna (c) sahip olan şeyin ağrısı var ve üzgün." İşaret sıfatı "bu", sırasıyla, ağrısına (a), üzüntüsüne (b) ve ağrısıyla üzüntüsünün birleşimine (c) gönderme yapar. Ek bir öncül olan, "Buna (a) sahip olan şey, buna (b) sahip olan şeyle özdeştir" öncülüne olan inancı doğrulanmışsa ancak, iki öncülünün temelinde, sonucuna beslediği inancı da doğrulanmış olur. Onun için doğrulanmamıştır ek öncül. Yalnız duyumların farkına vardığı için, bir duyumun öznesinin öteki duyumun öznesiyle özdeş olduğuna inanması için hiçbir nedeni bulunmamaktadır.

Demek ki, tüm olarak ele alırsak, düşüncesine ve varoluşuna ilişkin kesin inançlarını oluştururken, kendi kendini nasıl düşündüğünü açıklamayıp, bizden bunu bulmamızı ister ve bir başımıza bırakır bizi. Kendisine ilişkin belirli bir kavram tasarımlayarak kendi kendisini düşündüğü görüşüne uyar gibidir. Gene de, kendisine ilişkin hiçbir upuygun kavram yok gibidir.Sahip olduğu fiziksel özelliklerle özdeşlemeyen bir kavram yoluyla düşünmez kendini. Kendisini anlıksal özelliklerine bağlı olarak özdeşleyen bir kavramla düşünmez kendini. Ne terk edildi ki? [24]

Descartes'ın düşüncesine ve varoluşuna ilişkin kesinlik isteminin başka bir güçlük çıkartan yanı ise, düşüncelerinden nereye kadar emin olduğu sorunudur. Descartes

[22] Bu konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için, Bkz. Markie, *Descartes' Gambit*, özellikle de başlık 3.

[23] Anscombe, "The first person", s. 58.

[24] Descartes kendi kendini düşünmesine olanak veren kavramın, kendisi olması kavramı olduğunu söyleyebilir. Kendi kendine gönderme yapma konusundaki bu yaklaşımın çağdaş anlatımı için, Bkz.Chisholm, *Person and Object*: Buna ek olarak, gene aynı konuyu tartıştığım *Descartes' Gambit* adlı yapıtıma başvurun

kuşku duymak ve düş görmek gibi anlıksal etkinliklerine ilişkin böylesi istemlerden emin olduğunu söyler; ışık görmek, gürültü işitmek ve sıcağı duyumsamak gibi tikel anlıksal içeriklere ilişkin böylesi istemlerden emin olduğunu söyler bizlere. Ama, gene de nereye kadar götürebilir ki bu işi? Sinirli, bunalmış ya da âşık olup olmadığından emin olabilir mi? Söylemiyor bunu.

Descartes'ın tutumundaki bu boşluğu gidermenin bir yolu, daha önceleri Aldatıcı Tanrı Varsayımı'nın, ışık gördüğünü sanması gibi inançlara neden kuşku düşüremediğini anlamak için ele aldığımız bir öneriye geri dönmektir. Sözü edilen varsayım, bu inançların nasıl yanlış olabileceklerini belirtememektedir, çünkü onun inançlara sahip olması, varsayımın doğru olması ve de inançların yanlış olması olanaksızdır. İnançlar doğru yola getirilemezler. Descartes gerçekten ışığı gördüğünü sanmadıkça ışığı gördüğünü sandığına inanmaz; deneyime inanmak, deneyimi yaşamış olmayı kapsar. Descartes emin olmasının kapsamını açıklamak için de benzer bir yaklaşımı benimsemeliydi: Kendi anlıksal durumuna ilişkin ve düzeltilmez şu inançlardan emindir. Sinirli, bunalmış, kıskanç ya da âşık, vb. olduğuna ilişkin inançları onun açısından düzeltilemez değilse, bu durumda emin de değildir onlardan.

Descartes'ın benimsediği konum bu biçimde geliştirilirse, ışık görür ve ağrı duyar gibi olduğuna ilişkin inançları gibi böylesi anlıksal durumlara ilişkin inançların düzeltilmezliği karşısına getirilen kanıtlamalara da açık olur. Bir bakıma bu sonuç kendi anlıksal durumlarımıza ilişkin inançlarımızı nasıl oluşturduğumuzla ilgilidir. Kendi başına apaçık bir sezgi edimi sayesinde mi oluştururuz hep bu inançlarımızı yoksa, tıpkı dış dünyaya ilişkin inançlarımızın oluşması gibi, daha başka inançlardan tümevarımsal çıkarsama temelinde de oluşturabilir miyiz bunları? Tümevarım yoluyla oluşturulabilirlerse, yanlışa açığız demektir, Keith Lehrer gibi düzeltilmezi eleştirenler hemen dikkat çekerler zaten buna.

> *Birisinin D* duyumuna, sözgelimi bir kaşıntıya sahip olması nedeniyle, başka birinin de başka bir duyuma, D duyumuna, örneğin bir ağrıya sahip olduğuna inanması, birinin de D*'yi yanlışlıkla D olarak kabul etmesi, yani kaşıntıyı ağrı sanması olasıdır. Nasıl olabilir ki böyle birşey? Herhangi bir genel kapsamlı inanç, yani kaşıntıların ağrı olduğu inancı (herhangi bir yetke uyarınca inanmaya yönlendirilmiştir kişi) nedeniyle ya da yetke sahibi herhangi biri kendisine birinin bir ağrı deneyimi yaşayacağını söylemiş olduğu için yanlış yönlendirilmiş olması nedeniyle olabilmiştir. Kısacası, bir kaşıntı duyumuyla birlikte değerlendirilen herhangi bir yanlış inanç sonunda ortaya, birinin bir yerinin ağrıdığı inancı çıkmıştır. Duyumlara ilişkin inançlar çıkarımsal olabilir; bunun böyle olduğuna ilişkin herhangi bir yanlış inançtan çıkarsama yoluyla, birinin yaşamadığı bir bilinç durumu içinde bulunan biri olduğu çıkarsanabilir pekâlâ.* [25]

Anlıksal durumlara ilişkin inançların kesinliği ve düzeltilmezliği nedeniyle, bu inançların kapsamı sorununa dönmemiz gerekir. Descartes'ın tutumlarını eleştiren kimilerine göre, bu inançlar bir deneyimin sınıflandırılmasına önayak oldukları için düzeltilebilir ve belirsizdirler, yanlış bir sınıflandırma da yapılabilir. A.J. Ayer sorunu şöyle dile getirir:

[25] Bkz. Lehrer, *Why not scepticism*, s. 351-2, gene aynı konuyla ilgili olarak, Bkz. Parsons, *Mistaking sensations*.

Gerçek şu ki, dil içinde bir nesneyi betimlemeksizin göstermek olanaksızdır. Bir önermeyi bir tümce ile dile getiriyorsak, bu tümce yalnızca bir durumu adlandırmakla kalamaz; bu duruma ilişkin birşey de söylemelidir. Ve de bir durumu betimlerken, kişi yalnızca bir anlamsal içeriği "saptamakla" kalmaz; bunu şu ya da bu biçimde sınıflandırır, bu da dolaysızcana verili olanın ötesine geçmek demektir.[26]

Dil konusundaki bu gözlemini, deneyimini yaşar gibi olduğumuz inançlara bile uygular Ayer. Beyaz renk görür gibi olduğumuza ilişkin inancımızın içeriği, bizim, belki de başkalarının da, "beyaz" adını verdiğimiz, renk açısından ötekilere benzeyen bir deneyim yaşayacağımız önermesidir. Başkalarına bağlı olarak şimdi yaşamakta olduğumuz deneyimin sınıflandırılması yanlış, bu nedenle de, belirsiz olabilir.

Başka insanlara her tür gönderme yapmayı dıştalasak bile, beni bir anlamsal içeriği yanlış sınıflandırdığımı varsaymaya sürükleyecek bir durumu düşünmeme gene de olanak bulunacaktır. Sözgelimi, belirli bir niteliğe sahip anlamsal bir içeriği duyumsadığım her defasında, açıkça ayırt edici biçimde bedenimi devindirdiğimi bulmuş olabilirim; aynı şekilde, bu niteliğe sahip olduğunu ileri sürdüğüm anlamsal bir içerikle de rastgele karşılaşmış olabilir ve bununla ilişkilendirmiş olduğum bedensel tepkiyi verememiş de olabilirim. Böyle bir durumda, bu niteliğe sahip anlamsal içeriklerin, bende hep söz konusu bedensel tepkileri doğurduklarına ilişkin varsayımı belki de bir yana bırakmam gerekecektir. Ne var ki, mantıksal açıdan bakarsak, bir yana bırakmam gerekmez bunu. Bunun daha uygun olduğuna inanıyorsam, farkına varmamış olsam da, gerçekte söz konusu tepkide bulunduğumu ya da istersek şöyle diyelim, anlamsal içeriğin sahip olması gerektiğini ileri sürdüğüm niteliğe sahip olmadığını bildirip bu varsayımı kurtarabilirdim. Bunun olanaklı, hiçbir mantıksal çelişkiye neden olmayan bir yol olması, verili bir anlamsal içeriğin niteliğini betimleyen önermeden, haklı olarak başka herhangi bir ampirik önerme kadar kuşku duyulabileceğini kanıtlamaktadır.[27]

Bu kanıtlara Descartes'ın nasıl yanıt vereceği belirsizlik içindedir. Lehrer'in kanıtlarını, kesinlik istemini, herhangi bir apaçıklıktan tümevarımsal olarak çıkarsanmışlardan çok sezgiyle edinilmiş, anlıksal durumlara ilişkin inançlarla sınırlayarak savuşturabilir. Anlıksal duruma ilişkin her inancın bir deneyimin sınıflandırılmasına yol açtığı konusundaki en başta yer alan istemi bir kenara fırlatıp Ayer'le de buluşur. Daha sonra da, bu inançların içeriğine almaşık bir açıklama getirmesi gerekecek.

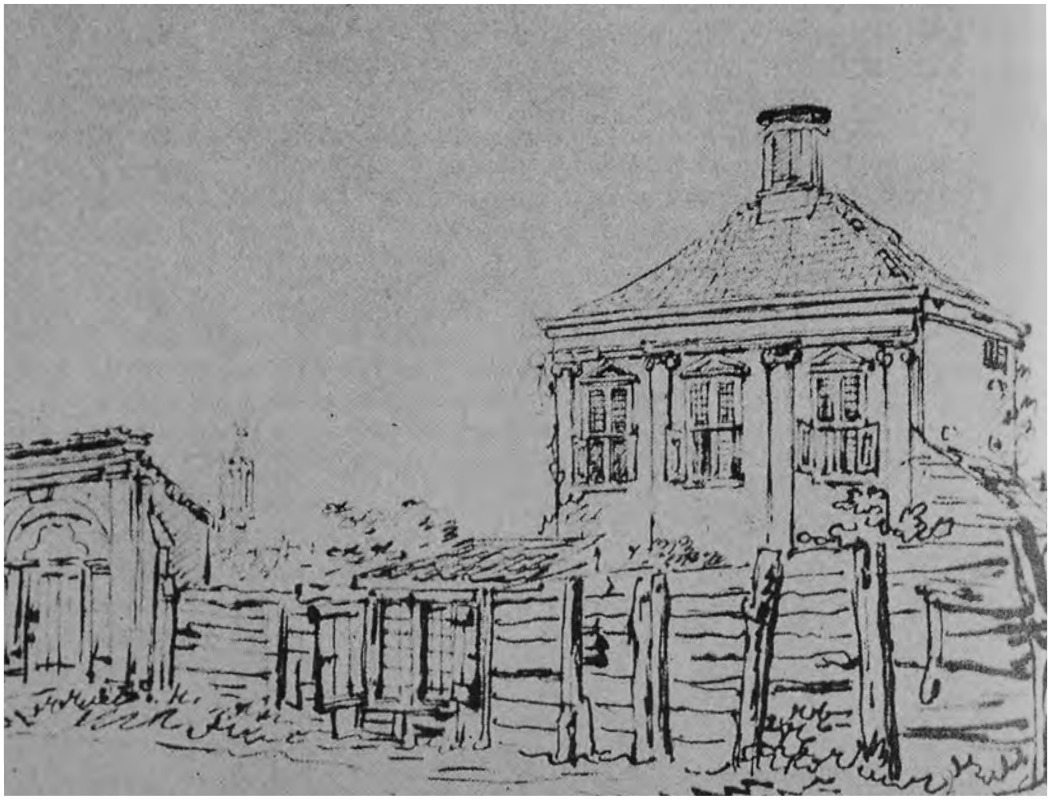
Özetle, Descartes'ın düşüncesinin ve varoluşunun kesinliğine getirdiği açıklama çok önemli bir dizi sorunu yanıtsız bırakmaktadır. Açık ve seçik algının ne olduğunu, kendisini nasıl tasarımladığını, tikel anlıksal durumlara ilişkin inançlarından hangilerinin kuşkuya yol açan nedenlerin tümüne de karşı koyabildiğini, bu inançların içeriğinin ne olduğunu sanıyor, bunun söz konusu inançların kesinliğinin ancak bir bölümünün kaynağı olduğunu ileri sürüp nasıl savunabilecek düzeltilemeyeceklerini, işte bütün bunları arayıp bulmamız gerekecek. Descartes bu önemli felsefe sorunlarını ortaya çıkarmaya yetecek şeyleri söylüyor yalnızca; bu sorunları ortaya koyması ise, benimsediği konumu hem ilginç hem de önemli kılmakta.

[26] Ayer, *Language Truth and Logic*, s. 91.
[27] agy., s. 92-3.

Sonuçta, Descartes'ın düşünce ve varoluşuna ilişkin kesinlik isteminin felsefesinde nasıl bir görev üstlendiğini incelemek yanında, bu istemi nedeniyle felsefeye getirilen yorumlar açısından ortaya çıkan sorunları ele aldık. Yorumlama açısından ortaya çıkan başlıca sorunları saptadık. Felsefi sorunlar ise Descartes'ın bize bıraktığı mirasın bir parçası.[28]

Çeviren: Alp Tümertekin

[28] Bu bölümün ilk taslaklarını inceleyip, bana bu konuyla ilgili eleştirilerini kaleme alıp yollamış olan John Cottingham ile Margaret Wilson'a borcum var. Bu bölümün değişik bir türü, St. Mary's College (Maryland) felsefe bölümüne sunulmuştu; en başta Reg Savage olmak üzere, tartışmaya katılan herkes, çeşitli yorumlarda bulunup, yardımcı olmuştu.



Descartes'ın Utrecht'te oturduğu ev

Uslamlama Tutkusu

Antonio R. Damasio

Bu kitabın* başında, duyguların mantık üzerinde derin bir etkisi olduğunu, duyguların ihtiyaç duyduğu beyinsel sistemlerin mantığın ihtiyaç duyduğu sistemlerin içinde yoğrulduğunu ve bu özel sistemlerin bedeni yöneten sistemlerle iç içe girmiş olduğunu öne sürmüştüm.

Ortaya koyduğum olgular genellikle bu varsayımları destekler niteliktedir, ama ne de olsa yalnızca varsayımdır bunlar, daha fazla araştırma yapılacağı ve yeni bulgular ortaya çıktıkça yeniden gözden geçirilecekleri umuduyla öne sürülmüşlerdir. Görünüşe göre duygular, biyolojik düzenden ayrılması olanaksız çok ögeli bir sisteme bağlıdırlar. Mantık ise özel beyin sistemlerine bağlı gibi görünmektedir, bunlardan birkaçı duyguları geliştirirler. Böylece, anatomik ve işlevsel açıdan, mantığı duygulara, duyguları bedene bağlayan bir yol olabilir. Sanki uslamlama yapmak için bir tutkuya kapılmışızdır, beynin özünde doğan bir dürtü sinir sisteminin öteki tabakalarına nüfuz eder ve ya duygular ya da bilinçdışı eğilimler olarak ortaya çıkıp karar vermemizi yönlendirir. Sanırım mantık, işlemselden kuramsala, bir beceride ya da sanatta ustalaşmayı andıran bir yöntemle, doğuştan var olan bu itkinin üzerine kurulmuştur. İtkiyi ortadan kaldırırsanız bu ustalığa da sahip olamazsınız. Ancak, bu itkiye sahip olmak sizi kendiliğinden bir usta da yapmaz.

Bu varsayımlar desteklenmeli midir, mantığın asla saf olmadığı kavramının getirdiği sosyo-kültürel sonuçlar var mıdır? Ben olduğuna ve bunların genellikle de olumlu olduğuna inanıyorum.

Duyguların, mantığın çalışmasıyla olan ilgisini bilmek, mantığı duygulardan da-

* Bu yazı, Antonio R. Damasio'nun *Descartes' Error* adlı kitabından alınmıştır. (*Descartes' Error*, G.P. and Sons, 1994, s. 245-252)

ha az önemli olduğu, ikinci derecede kaldığı ya da daha az değer verilmesi gerektiği sonucunu çıkarmamızı gerektirmez. Tam tersine, duyguların geniş kapsamlı rolünü göz önünde tutmak, onların olumlu etkilerini arttırma ve olası zararlarını azaltma fırsatı verir bize. Özellikle, normal duyguların yöneltici değerini azaltmadan, tasarlama ve karar verme işlemi sırasında anormal duyguların ya da normal duyguların saptırılmasının yol açabileceği zayıflıklardan mantığı korumak isteriz.

Duygularımızı tanımanın, bizi deneysel doğrulama yolundan uzaklaştıracağına inanıyorum. Heyecanların ve duyguların fizyolojisini daha iyi tanımanın bizi bilimsel gözlemdeki gizli tehlikeler konusunda daha dikkatli yapacağını düşünüyorum. Ortaya koyduğum formül, dış koşulların bireylerin ve toplumun yararına denetlenmesi konusundaki kararlılığımızı ya da dünyayı düzeltmemize yarayacak kültürel araçları, yani ahlakı, hukuku, sanatı, bilimi ve teknolojiyi geliştirme, ortaya çıkarma, ya da mükemmelleştirme konusundaki arzumuzu azaltmamalıdır. Başka bir deyişle, söylemimde nesneleri olduğu gibi kabul etmeye zorlayan hiçbir şey yoktur. Bu hususu özellikle vurgulamalıyım, çünkü duygulardan söz edince çoğu zaman benmerkezcilik, çevreyi umursamama ve entelektüel çalışmada gevşek standardlara hoşgörüyle bakmadan oluşan bir imge doğar. Aslında bu, benim görüşümün tam tersidir ve moleküler biyolog Günther Stent gibi, duygulara gereğinden fazla değer verilmesinin insanlığın gelişimine katkıda bulunmuş olan Faust anlaşmasını sürdürmek konusundaki kararlılığı sarsacağından, haklı olarak, korkan bazı kişiler için de dertlerinden birinin azalması demektir.

Beni kaygılandıran, duyguların karmaşık biyolojik ve sosyokültürel düzeneğini anlamaya çalışmadan onların önemini kabullenmektir. Bu tutuma en güzel örnek, incinmiş duyguları ya da mantıkdışı davranışı, yüzeysel toplumsal nedenlere ya da sinirsel etkenlerin devreye girmesine dayanarak açıklamaya çalışma çabalarında görülür, görsel ve yazılı basında sergilendiği üzere toplumsal iletişimi içeren iki açıklama; bir başka örnek de kişisel ve toplumsal sorunları tıbbi ve tıbbi olmayan ilaçlarla giderme çabasında görülür. İşte insanı korkuya düşürmesi gereken şey, duyguların ve mantığın doğasını anlamaktaki bu eksikliktir (*yakınma kültürü*'nün yapıtaşlarından biri).

Bu kitapta öne sürülen insan organizması kavramı ve buradaki bulgulardan ortaya çıkan, duygular ve mantık arasındaki bağıntı, mantıksallığın güçlenmesinin, büyük bir olasılıkla, iç dünyamızın savunmasızlığına daha büyük özen gösterilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Pratik açıdan, mantıksallığın oluşumunda duygulara biçilen rolün, şu anda toplumumuzun, eğitim ve şiddet de dahil olmak üzere, karşı karşıya olduğu kimi konular üzerinde etkisi vardır. Bu çalışma, bu konuların ele alınacağı bir yer değildir; ancak eğitim sistemlerinin, mevcut duygular ve bunların sonraki, öngörülen sonuçları arasındaki kesin bağlantılara önem verilmesinden yararlanabileceklerini söylemeliyim; çocukların, gerçek hayatta, televizyon haberleri ya da odyovizüel kurmacalar yoluyla şiddetle fazlaca karşılaşmalarının, toplum içindeki uyumsal davranışın edinilmesi ve geliştirilmesinde heyecanların ve duyguların sahip olduğu önemi azalttığını da eklemeliyim. Ahlaki bir çerçeve olmaksızın bunca şiddet örneğinin sergilenmesi, şiddetin duyarlılığı azaltma yolundaki etkisini artırmaktan başka bir işe yaramaz.

Descartes'ın Hatası

Şu ya da bu biçimde Batı Dünyasının bilimleri ve insanlık tarihi üzerinde etkileri süren, beden, beyin ve zihin üzerindeki bir dizi düşüncenin temsilcisi olan Descartes'a başvurmadan bu tartışma hakkında kendi görüşümü açıklamam mümkün olmazdı.

Görmüş olduğunuz gibi ben, hem Descartes'ın zihni beyin ve bedenden ayırdığı dualist düşünceyle (bu düşüncenin aşırı ucu daha az etkilidir), hem de bu düşüncenin modern çeşitleriyle ilgileniyorum. Örneğin, zihin ve beynin birbiriyle ilintili olduğu düşüncesi var, ama bu ilinti, zihnin, adına beyin denilen bir bilgisayar donanımı içinde çalışan bir yazılım programı sayılması halinde geçerlidir; ya da beyin ve bedenin birbiriyle ilintili olduğu düşüncesi var, ama bu ilintinin anlamı, bedeni yaşamsal desteği olmadan beynin varlığını sürdüremeyeceğidir.

Öyleyse Descartes'ın işlediği hata neydi? Ya da, Descartes'ın hatalarından hangisini kaba ve nankör bir biçimde öne sürmek istiyorum? Bir şikâyetle işe başlayabilir ve Descartes'ı, biyologları, bugüne kadar, yaşamsal etkinliklerin modeli olarak saat düzeneğini kabul etmeye ikna etmiş olduğu için kınayabiliriz. Ama belki de bu dürüstçe bir şey olmazdı, *'Düşünüyorum, öyleyse varım'* diye sözü sürdürebilirdik. Felsefe tarihinin belki de en ünlü sözü olan bu cümle ilk kez *Metot Üzerine Konuşma*'nın (1637) dördüncü bölümünde zikredilmiştir; Fransızcası *('Je pense donc je suis')*; sonra da *Felsefenin İlkeleri*'nin (1644) ilk bölümünde Latince *('Cogito ergo sum')*. Sözcük anlamıyla, bu ifade zihnin kökenleri ve zihinle beden arasındaki ilişki konusunda benim doğru olduğuna inandığım şeyin tam tersini ortaya koymaktadır. Bu ifade, düşünmenin ve düşünmenin bilincinde olmanın, varolmanın gerçek alt tabakaları olduğunu öne sürmektedir. Descartes'ın, düşünmenin bedenden tümüyle ayrı bir faaliyet olduğunu varsaydığını bildiğimize göre, düşünmek, zihnin, yani 'düşünen şeyin' *(res cogitans)*, düşünmeyen, uzantısı ve mekanik parçaları *(res extensa)* olan bedenden ayrıldığını göstermektedir.

Bununla birlikte, insanlık tarihinin başlamasından çok önce, varlıklar varlıktılar. Evrim sürecinin bir noktasında bir temel bilinçlilik başladı. Bu temel bilinçlilikle birlikte basit bir zihin doğdu; zihnin karmaşıklığı arttıkça düşünme olanağı başladı, çok sonra da iletişim kurmak ve düşünceleri daha iyi düzene sokmak için dil kullanıldı. Öyleyse o zamanlar, başlangıçta, yalnızca varolmak vardı, düşünmek çok sonra geldi. Şimdiyse, dünyaya gelip gelişiyoruz, ama önce yine yalnızca bir varlığızdır, sonradan düşünmeye başlarız. Önce varızdır, sonra düşünürüz, ne kadar varsak o kadar düşünürüz, çünkü düşünmeyi doğuran varlığın yapısı ve işleyişidir.

Descartes'ın söylemini olması gerektiği gibi alırsak, bir an acaba temsil ettiği şeyin dışında bir başka anlamı olabilir mi diye düşünebiliriz. Bu söylem acaba bilinçli duygunun ve uslamlamanın, bunların kökenlerini, özlerini ya da sürekliliklerini yüzde yüz benimsemeden, üstünlüğünü onaylamak sayılabilir mi? Bu söylem aynı zamanda, Descartes'in iyice farkında olduğu dinsel baskıları uzlaştırma yolundaki zekice amaca hizmet etmiş olabilir mi? Bu sonuncusu yalnızca bir olasılıktır, ama doğru olup olmadığını kesin olarak anlamanın bir yolu yoktur. (Descartes'ın, kendi mezartaşına konulmak üzere seçtiği yazı, anlaşıldığına göre sıkça kullandığı bir alıntıdır: *"Bene qui Latuit, bene vixit"*; Ovid'in *Tristia*'sından (3, 4, 25) alınma bu cümlenin çevirisi şöyledir: *"Saklamasını bilen iyi yaşamıştır"*. Dualizmin üstü örtülü olarak yadsınması mı acaba? Öte yandan, ben Descartes'ın aynı zamanda ne yazdıysa onu kastettiğini de düşünüyorum. O ünlü sözcükler ilk ortaya çıktığında, Descartes, ne boyutta olursa olsun hiçbir kuşkuculuğun sarsamayacağı kadar, kayıtsız şartsız doğru olan bir önermeyi keşfetmenin coşkusunu yaşıyordu:

..."*Düşünüyorum, öyleyse varım*" gerçeğinin, kuşkucuların ortaya sürdüğü en abartılı varsayımların bile çökertmeyi başaramayacağı ölçüde sağlam ve kesin olduğunu görerek, bu söylemi, en ufak bir tereddüt duymadan, kurmaya çalıştığım felsefenin birinci ilkesi olarak kabul edeceğim sonucuna varmış bulunuyorum.

Descartes burada felsefesine mantıklı bir temel bulmaya çalışıyordu, söylemi de Augustine'in *"Fallor ergo sum"*undan *(Aldatıldım, öyleyse varım)* pek de farklı değildi. Ancak Descartes, birkaç satır aşağıda söylemine su götürmez bir biçimde açıklık getirmektedir:

Özünün tümü ya da doğası düşünmek olan bir varlık olduğumu biliyorum, bu varlığın var olması için ne bir yere gereksinimi vardır ne de somut bir nesneye bağımlıdır; böylece bu "ben", yani benim ben olmamı sağlayan bu ruh, bedenimden tümüyle ayrıdır, hatta bedenimden daha kolay bilinebilir; bedenim olmasa bile ruh varlığını sürdürür.

Descartes'ın hatası şuradaydı: Bedenle ruhu birbirinden bıçakla keser gibi ayırıyordu; bir yanda hacimli, boyutları olan, mekanik olarak çalıştırılan, sonsuza kadar parçalarına ayrılabilen beden maddesi, öte yanda hacimsiz, boyutsuz, değişken olmayan, bölünemeyen zihin maddesi vardı ona göre; uslamlama, ahlak yargıları ve bedensel sızıların ya da duyguların alt üst olmasının yol açtığı acılar bedenden ayrı olarak var olabilirlerdi. Özellikle de zihnin en hassas faaliyetleri, biyolojik bir organizmanın yapısından ve faaliyetinden ayrı tutulmuştu.

Şimdi içinizden bazıları neden Plato'yu değil de Descartes'ı tartışma konusu yapıyorsunuz diye sorabilir, çünkü, *Phaedo*'da görebileceğiniz gibi, Plato'nun beden ve zihin konusundaki görüşleri insanı çok daha fazla çileden çıkartıcı türdendir. Neden Descartes'ın yaptığı bu hata üzerinde duruyoruz? Ne de olsa Descartes'ın öteki hatalarından bazıları bundan kat kat vahimdir. Descartes, ısının kan dolaşımını sağladığına, kandaki minicik zerrelerin kendilerini damıtıp "canlılık" kazandığına, bunların da kasları harekete geçirdiğine inanıyordu. Neden Descartes'ı bu kavramların her ikisi için de azarlamıyoruz? Nedeni basit: Onun bu konularda yanlış düşündüğünü biz uzun süredir biliyorduk, kan dolaşımının nasıl ve neden olduğu sorusu da bizi tatmin edecek biçimde yanıtlanmıştı zaten. Oysa zihin, beyin ve beden söz konusu olduğunda bu durum geçerli değildir, Descartes'ın bunlarla ilgili hatası etkisini korumaktadır. Birçokları için Descartes'ın görüşleri açıklanmaya ihtiyacı olmayan görüşlerdir, yeniden incelenmelerine gerek yoktur. Yirminci yüzyılın ortalarında, zihne yazılım programı diyen mecazın kaynağı, zihni bedenden soyutlayan kartezyen düşünce olabilir. Gerçekten de, zihin bedenden ayrılabiliyorsa, onu nörobiyolojiye başvurmadan, nöroanatomi, nörofizyoloji ve nörokimya bilgisinin etkisinde kalma ihtiyacı olmadan da anlamaya çalşabiliriz. Nörobiyolojiye başvurmadan zihni araştırabileceklerine inanan bir çok ruh bilimcisinin kendilerini dualist olarak görmemeleri oldukça ilginç ve çelişkili bir olgudur.

Zihnin, salt beyin faaliyetleri yardımıyla eksiksiz açıklanabileceğinde ısrarlı olan, sinir bilimcilerinin bu düşüncesinin ardında bir miktar kartezyen soyutlanma yatabilir; bu kişiler ogranizmanın geri kalanını, içinde yaşanılan fiziksel ve toplumsal çevreyi, hatta bizzat çevrenin bir kısmının ogranizmanın daha önceki eylemlerinin bir ürünü olduğu gerçeğini safdışı etmektedirler. Ben bu sınırlamayı kabul etmiyorum, zihnin beynin çalışmasıyla doğrudan bağlantılı olmamasından değil, çünkü belli ki bağlıdır, ama bu sınırlayıcı söylemin gereksiz yere eksik ve tatmin edici olmamasından. Zihin beyinden geliyor dendiğinde bunda tartışılacak bir şey yoktur, ancak ben bu söylemi belirlemek ve beyindeki sinirlerin böyle kuşkulu bir tarzda davranmalarının nedenlerini ele almayı yeğliyorum. Çünkü bu sonuncusu, görebildiğim kadarıyla en önemli konudur.

Soyutlanmış zihin düşüncesi, görünüşe göre Batı dünyasında tıp biliminin, hastalıkların incelenmesi ve tedavisini ele alırken başvurduğu alışılmadık yolu biçimlendirmiştir. Bedenle zihni ayıran kartezyen düşünce, hem araştırmayı hem de uygulamayı

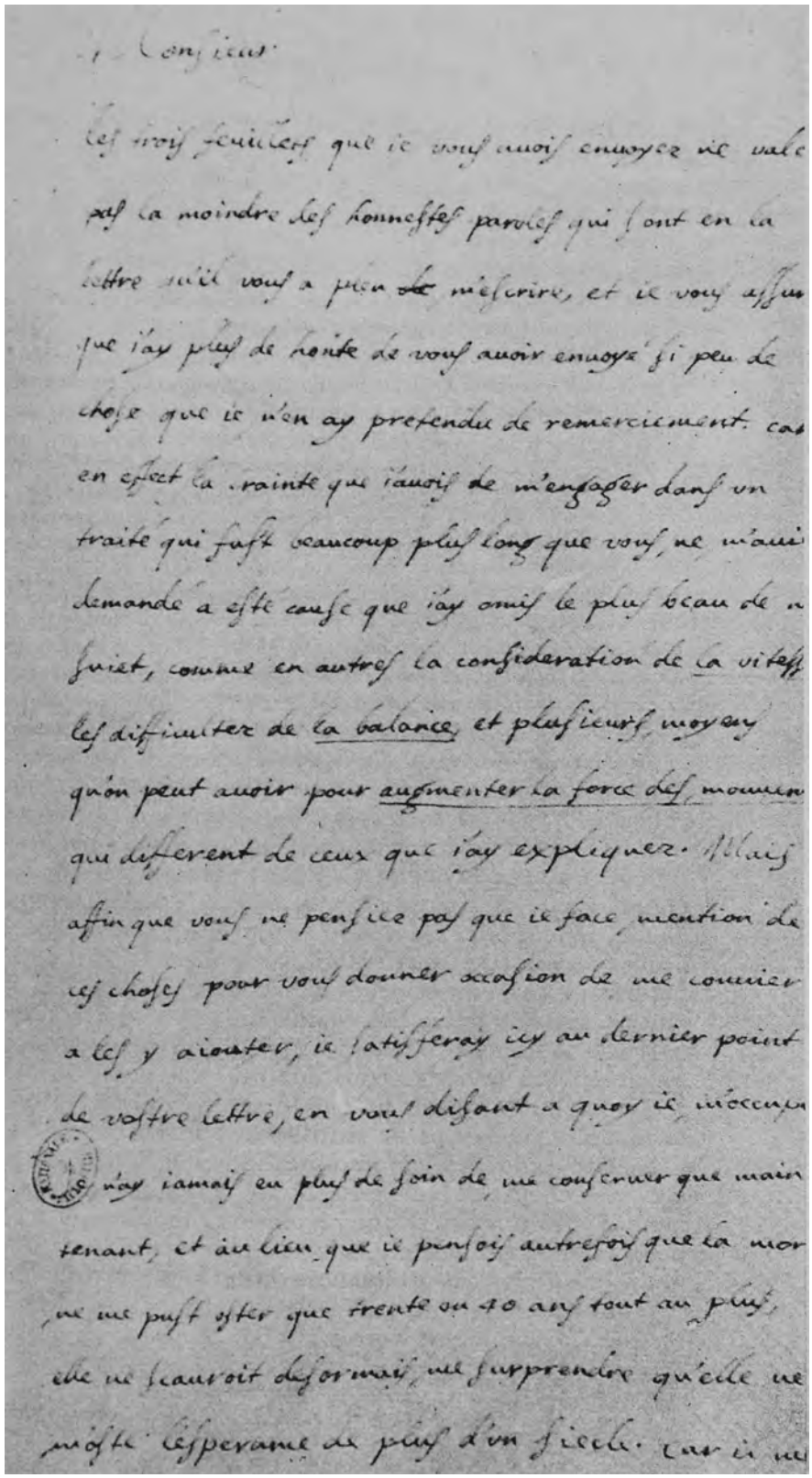
kapsar. Sonuç olarak, bedenin hastalıklarının, yani gerçek hastalıkların psikolojik sonuçları genellikle göz ardı edilir ve yalnızca gerektiğinde ele alınır. Psikolojik rahatsızlıkların bedendeki etkileri, yani bir önceki durumun tam tersi de, ihmal edilir hem de öncekinden daha fazla. Descartes'ın tıbbın yönünün değişmesine yardımcı olduğunu, tıbbın, ta Hipokrat döneminden Rönesans'a kadar geçerliliğini sürdüren oluşumsal, *'zihin bedendedir'* yaklaşımından sapmasına yardımcı olduğunu düşünmek ne kadar ilginç. Eğer Aristoteles bunu bilseydi Descartes'a kimbilir ne kadar kızardı.

Descartes'ın hatasının çeşitlemeleri, biyolojik açıdan karmaşık ama yine de kırılgan, ölümlü ve benzeri olmayan bir organizmanın içindeki insan zihninin köklerini gözden saklar. O kırılganlığı, ölümlülüğü ve benzersizliği bilmenin içerdiği trajediyi de gözden saklar. İnsanlar bilinçli varoluşun içerdiği trajediyi göremezlerse bu trajediyi azaltmak için bir şeyler yapma ihtiyacını da az duyarlar, böylece hayatın değerine de yeterince saygı duyamazlar.

Duygular ve mantık konusuda sunduğum olgular, beyinle beden arasındaki karşılıklı bağlar konusunda öne sürdüğüm olgularla birlikte bu kitabı hazırlarken sahip olduğum en genel düşünceyi destekleyen ögelerdir; bu genel düşünce de şudur: İnsan beyninin geniş kapsamlı olarak anlaşılabilmesi için oluşumsal bir görüş açısına gerek vardır; zihnin, fiziksel olmayan bir düşünce ortamından biyolojik doku alanına geçmesi gerekliliği yanında onun aynı zamanda, beden ve beynin bir bütün olduğu, eksiksiz, sağlam bir organizmayla ilişkili olması ve fiziksel ve toplumsal çevreyle eksiksiz bir biçimde karşılıklı etkileşim içinde bulunması da gerekmektedir.

Bununla birlikte benim hayal ettiğim gerçekten soyutlanmış zihin, en incelikli faaliyet evrelerinden, yani ruhunu ve özünü oluşturan faaliyetlerden vazgeçmiş bir zihin değildir. Benim görüş açımdan, bütün saygınlığı ve insansı boyutuyla, ruh ve öz bir organizmanın karmaşık ve benzersiz konumlarıdır. Belki de, hayatımızın her gününde, bir insan olarak yapmamız gereken en önemli şey, hem kendimize hem de başkalarına ne kadar karmaşık, kırılgan, ölümlü ve eşsiz olduğumuzu hatırlatmaktır. Ve güç olan da şudur, öyle değil mi: Saygınlığına ve önemine zarar vermeden, ruhu oturduğu hiçbiryerdelik kaidesinden alıp herhangi bir yere taşımaktır; onun gösterişsiz kökenini ve savunmasızlığını kabul etmek, ama aynı zamanda onun rehberliğine güvenmektir. Güç ve elzem bir görev bu, ama bu görevi yerine getiremeyeceksek Descartes'ın hatasını olduğu gibi bırakmamız bizim için daha iyi olur diyebiliriz.

Çeviren : İlknur Özdemir



Descartes'tan Huggens'a mektup, 4 Aralık 1637

Renatius Cartesius

Uğur Kökden

Gizemli rastlantılarla dolu yaşam.

Descartes, yüzyıl biterken doğdu: 1596'da. Bir yıl sonra da, *Denemeler*'in sonuncu şekli yayınlandı. Kaldı ki, yapıtını sürekli değiştiren Montaigne'nin ölümüyle (1592) Descartes'ın doğumu arasında ancak dört yıllık bir aralık bulunuyor. Bununla birlikte, birçok konuda, bu iki yazar/düşünür birbirinin uzantısı gibi.

Öte yandan, modern bilimsel anlayışın ilk temsilcilerinden sayılan Christian Huygens'in babası da, Descartes'la aynı yıl içinde doğuyor. Bu iki "homo universalis"in birbirleriyle karşılaşması, ardından mektuplaşması da, yazgının bir başka gizemli rastlantısı.

Bu arada, *Yöntem Üstüne Konuşma*'nın imzasız şekliyle Leiden'de (Hollanda) yayımlanışından iki yıl önce, Montaigne'nin varisleri *Denemeler*'i –özellikle, günümüze ulaşan metni– yeniden basarlar. Başka bir deyişle, bir kez daha iki düşünürün verim çizgileri birbiriyle kesişir.

Kaldı ki, bir başka ortak nokta da, her ikisinin babasının da Meclis üyesi olması –kendi dönemlerinde. Montaigne'nin babası Bordeaux kentinde, Descartes'ınki Bretagne'da (Rennes).

Ayrıca, ilgi çeken bir başka yakınlaşma, Fransız düzyazısının ilk ustalarından –aynı zamanda Akademi üyesi– Balzac'la nerdeyse eş zamanlı doğan Descartes'ın daha sonraki yıllarda bu yazın adamıyla kurduğu, geliştirdiği dostluk. Doğal olarak, ünlü Honoré de Balzac'dan tam tamına iki yüzyıl önce.

Unutulmamalı ki, *Mektuplar*'la *Prens*'in yazarı Jean-Louis Guez de Balzac tarafın-

dan yazılan şiirler, düzyazı örnekleri Descartes'ı son kertede etkiler, hayran bırakır; dahası, onun gibi yazmayı dener.

Ancak bunlar, otuzlu yaşların başında kalmış beğeni ve yakınlaşmalar.

Siyasal açıdan bakılırsa, Descartes'ın Nantes Fermanı'yla birlikte dünyaya geldiği söylenebilir. Yani, protestanlara ibadet özgürlüğü hakkını tanıyan fermanın yürürlüğe girdiği tarihte. Descartes'ın ailesinde yüksek kilise görevlileri bulunduğu, kendisi de dönemin güçlü ve disiplinli bir Cizvit eğitim kuruluşu kabul edilen La Fléche Kraliyet Yüksekokulu'nda eğitimini tamamladığı halde, gene de Fransa'daki yaşam onun için "boğucu" hale gelir.

Çünkü, Alain'e göre Descartes, henüz boyun eğmeyi öğrenmemiş insanların çağında yaşıyordu. Onlarla aynı zamanı paylaşıyordu.

O yıllar, IV. Henri'nin son dönemi. Hiçbir yerde düzen yok. Tüm Avrupa, herkesin kendi hesabına çarpıştığı bir iç savaşı yaşar gibi. Zaten, az sonra da, Otuz Yıl Savaşları içinde bulur anakara kendini. Kılıç takarak dolaşan Descartes, bir mektubunda, "kendisine vaktiyle silahları sevdiren bu inanç sıcaklığı"ndan söz etmeden geçemez.

Neden sonra, XIII. Louis'nin uzun geçiş döneminin ardından Güneş Kral'ın ayak sesleri kendini duyurur. Ülke yaralarını sarar, ara yıllarda.

* * *

Descartes'ın babası bir hukukçu olduğu için, babasının etkisiyle oğlu da benzer bir çizgiyi izlemek zorunda kalır. 1616'da, Poitiers'de –iki dinin ve iki uygarlığın birbiriyle karşılaştığı/çatıştığı kuzeybatıdaki son uç nokta– hukuk öğrenimine başlar. Gene, orada bitirir.

Bu arada, biraz tıp okuduğu yönünde söylentiler de eksik değil.

Ancak, öğreniminin ardından, bu "olağanüstü zihinsel yetenek" yirmi iki yaşında Hollanda'ya hareket eder.

O sırada eski Yunancayı bildiği gibi, Latinceyi de hem yazı hem konuşma dili olarak kullanabiliyordu. Bunu, kuşkusuz, yüksek nitelikli öğrenim veren La Fléche Koleji'ndeki derslerine borçlu olmalı. Burada, dönemine göre modern sayılacak bir matematik bilgisi edinmişti. Ayrıca, kolejde, Yunan ve Roma klasiklerinden biniciliğe, kılıç kullanma derslerine dek öğrenciler için merakın, bilginin ve becerinin varolan sınırları zorlanır.

Artık Descartes, "tam dokuz yıl boyunca orada burada dolaşmaktan başka bir şey yapmaz; ve, tüm bu yerlerde oynanan 'komedi'lerde bir aktör olmaktan çok bir seyirci olarak kalmaya çalışır."

Gözlerinin önünden varlıklar, gelenekler ve töreler, değişik düşünceler kendi çeşitlilikleri içinde bir bir akarlar, yavaş çekimle.

Hem Montaigne bile, *Denemeler*'inde, "gençliğimin geri kalan bölümünü yolculuk yapmaya ayırdım" demiyor muydu?

Bir bakıma Descartes, "Descartes olmak" için yollara düşmüştür. Fransa göklerinin huzurlu olmadığını düşünür ve "siyasetle kirlenmiş bu ülke"den kopar. Ne var ki, uzun yolculukların sonunda ulaştığı sonuçlardan biri de, "insanın gezmeğe çok zaman ayırınca kendi memleketine yabancılaştığı" gerçeğidir, denebilir.

Bununla birlikte, "Bir ayağı bir ülkede öbür ayağı öbür ülkede olmayı, böyle bir durumu da büyük mutluluk saydığını" söyler, mektubunun birinde.

Ancak, 1618 ilkyazında, Hollanda'ya hareket ederken onu iki yenilik bekler: Biri, ilk kez tanıyacağı askerlik yaşamı. Çünkü, Felemenk'te, Prens Maurice de Nassau'nun protestan ordusuna katılacaktır. O yıllarda Felemenk toprakları üstünde işgalci İspanyol, Fransız askerleri yanısıra, yabancılara karşı direnen Birleşik Eyaletler'in protestan varlığı da kendini göstermektedir.

Gerçi, ne o sırada ne de daha sonraki askerlik girişiminde Descartes hiçbir savaşa katılmaz. Daha çok kışla yaşamının çerçevesi içinde kalır. "Derin bir düşünce ortamı" diye tanımlar, kışla yaşamını. Bir süre sonra sıkılmasını, bu yaşamı uyku getirici bulmasına karşın. Çünkü, yaşamını öyle yönlendirmek ister ki, "başka hiçbir şey onun üstünde hiçbir iktidara sahip olamasın!"

Zaten çocukluğundan beri yalnızlığa alışık –annesi çok erken ölmüş, babası da her nedense onu kendisinden uzak tutmuştur– içe dönük, aşırı duyarlı, solgun tenli ve kuru bir öksürüğü sürekli taşıyan bir genç özelliği taşır. Kendi açıklamalarına göre, onu muayene eden hekimler, yirmi yaşlarına varıncaya dek, Descartes'a genç ölmeye yazgılı birisi gözüyle bakmışlar hep.

Başlangıçta, yaşadığı yeni yerleri bir "çöl" olarak niteler o. Ama, bir mektubunda, ziyaretçilerinin bolluğuna karşın, "yaşadığı çölün masumluğunun o sıralarda çok hoşuna gittiğini" vurgulamaktan da geri kalmaz. Elbet, gençlik döneminin üstünden yıllar geçtikten sonra.

İkinci yenilik, gene Felemenk topraklarında matematikçi Isaac Beeckman'la –dolayısıyla, matematikle– karşılaşması. Bu tanışma, Breda kentinde (Velazquez'in ünlü *Mızraklar* ya da *Breda'nın Teslimi* tablosuna esin kaynağı olan kent) halka açık bir matematik sorusuyla ilgilenmesi sonucunda gerçekleşir. Artık matematiğin yaklaştırdığı iki insandır, onlar.

Bununla birlikte, genç düşünürün ilk geometri çalışmalarının Paris'te Faubourg Saint Germain'de başladığı da biliniyor.

* * *

Zaferi sevmeyen bu gizemli genç adam Hollanda'da çok kalmaz, Danimarka'ya geçer. Oradan Almanya'ya. Almanya'ya niçin gittiği de belli değildir. Ancak, 1619'da Frankfurt'ta olduğu bilinmekte. Ne var ki, bu kez, Bavyera Dükü Maximilien'in Katolik Ordusu'nda yer alır. (Bu ordu, Otuz Yıl Savaşları'nda taraflardan biridir.)

Kışı, güneyde, Ulm'de kentin mühendis ve matematikçileriyle görüşmeler yaparak geçirir. Yalnızlıkla, yoğun düşünmeyle, tanımsız bir coşkuyla geçen aylar...

İşte, bu noktada, Descartes düşüncesinin ilk ciddi "matematiksel bağlanma" sürecinin başladığı görüür. Yazgının attığı ilk büyük, önemli düğüm! Acaba Descartes, düşünce tarihinin saygıdeğer anıtlarından biri olan bu kişilik, çağının hayhuyu, siyasal dalgalanmaları ve savaş belaları karşısında bilerek mi kendisini kitaplardan uzak tutmaya çalıştı? Bunun için mi, matematikle uğraştı?

Eğer, bu bir gerçekse, ne pahalı bir özgürlük!

Kesin çerçevesi ya da nerede, ne yaptığı bilinmemekle birlikte, Almanya günlerini Macaristan, Pomeranya, Silezya, Polonya ve Mecklenbourg'a –yani, kutsal Germen İmparatorluğu'nun doğu sınırlarına yapılmış– geziler izler.

1622'de, Descartes, bir buçuk yıllığına yeniden Fransa'ya, baba ocağına dönüyor. Biraz Bretagne'da, biraz her yerde geçirir zamanını. Yalnız, hiçbir bağla kendini bağlı görmeksizin, varlığını sürekli özgür tutmaya çalışan, genç, serüvenci bir ruhun sahibi-

dir o. Charles Péguy'ün deyimiyle, "düşünce tarihinin fransız giysili süvarisi!" Kişisel/düşünsel bir serüvenin yolu üstünde yürüyen "gezgin süvari!"

Ardından, 1623 güzünde, en güzel mevsimde, o eşsiz, yumuşak güney ışığı altında yıkanan İtalya'ya geçer. Venedik, Roma, Floransa! Montaigne, Montesquieu, Voltaire ve Goethe'nin yol haritasına benzer bir çizgi izler. Ancak, yolculuğunun sonunda, İtalya'nın Fransızlar için son kertede sağlıksız bir ülke olduğu kanısına varır. Yarımada'da havayı çok sıcak bulur, bu da Descartes'a göre hastalıkların kaynağı sayılır.

Belli ki, Descartes, bir kuzeyli olarak serin havayı daha çok yeğ tutmakta güneyin Akdeniz havasından.

Sonra, yeniden Fransa. Üç buçuk uzun yıl. Bu süre, filozofun öz yurdunda geçirdiği sonuncu en uzun zamandır. Bu sırada Kardinal Richelieu başbakan olmuş, protestanlara karşı sayılacak bir siyasa uygulamaya koyulmuştur. Öte yandan, ülke dışında da, din savaşları tüm şiddetiyle sürmektedir. Bir yanda katolik prenslerle devletleri birleştiren, İspanya destekli Kutsal Alman Birliği; öbür yanda protestanlarca oluşturulmuş Evangelisch Birliği: İngiltere, Birleşik Eyaletler (Felemenk), Fransa destekli.

Yüzyıl ortalarına ulaşıldığında acılar, barış özlemi, savaşta zarar görmüş topraklarla halkların beklentileri birbirini izler. Açlık, salgın hastalıklar, kıyım, üretimin iyice düşmesi, Avrupa siyasasının şiddetle özdeşleşmiş bir düzeye gelmesi, hepsi yüzyılı bitkin düşürür. Tüketir, bir bakıma.

Böylesi kuşkulu, bulanık, siyasal anlamda kararsız bir ortam, elbet, öncelikle özgür düşünceye zarar verecektir; öyle de olmuştur, sonunda.

Descartes'ın, 1628 güzünde, yeniden Hollanda'ya hareketinden önce, Fransız protestanlarının (Huguenot'lar) kalesi La Rochelle'i –Atlantik'e bakan o güzel, sevimli sahil kenti– kuşatan orduya katıldığı söylenir.

Bundan sonra uzun yıllar Hollanda'da değişik kentlerde oturacaktır hep. Yalnız kısa bir süre için, bir ara İngiltere'ye geçer, ticaret nedeniyle.

Bu yıllar, 1628'den 1644'e dek geçen dönemi kapsar.

"Ömrümün kalan bölümünü," diye yazar Descartes mektuplarında, "doğa üstünde biraz daha çok bilgi sağlayarak geçirmeye kararlıydım". Çağdaşı İngiliz düşünür ve deneme yazarı Francis Bacon'ın felsefesinin temeli de, insanlara doğa güçleri üstünde birtakım bilimsel buluşlar ve keşiflerde egemenlik sağlamaya dayanmıyor mu?

Bir bakıma, dönemi belirleyen ana özellik budur.

Dolayısıyla Descartes, "İnsanı doğanın efendisi ve sahibi konumuna getirecek gerçek bir bilimin temellerini atmak ister." Amacı buna yöneliktir. Bu noktada, filozof Descartes'la bilgin Descartes birbiriyle örtüşür.

Zaten yüzyılın belirleyici özelliğini, önemini, öncelikle yetiştiği insanların tablosunda görmek olası. Gökbilimde sistemi altüst eden büyük değişikliğin habercisi Coppernicus-Brahe çizgisini bu kez Kepler bir üst aşamaya götürür. Brahe'nin yardımcısı Kepler'in *Yeni Gökbilim* isimli yapıtı, örnek vermek gerekirse, tam yüzyılın başında yayınlanır (1600). Artık, "güneş merkezli kuram" yaşama geçmek için son temsilcisini –yani Newton'u– beklemektedir.

Teleskop da, neredeyse aynı yıllarda çıkar ortaya. Galilei tarafından yetkin biçimine getirilip henüz kullanılmamış olsa bile, Lippershey'in sezgisi ve buluşu olarak Flemenk'te keşfedilmesi anlamlı sayılır.

Bu arada İskoçyalı matematikçi Napier'nin *Logaritma Kurallarının Tanımı* çalışması da Latince olarak gün ışığına çıkar (1614). Mıknatıslar üstüne İngiliz fizikçi ve hekim

William Gilbert'ın büyük yapıtı *De Magnete* (1600), İngiltere Krallık hekimi Harvey'in kan dolaşımını buluşu, hepsi yüzyılın başıyla –en çok– ortalarına düşen önemli bilimsel kilometre taşları sayılabilir.

1630'dan başlayarak tıpla uğraşan Descartes, Harvey'in buluşunu eleştirmiş; doğal olarak da yanılmıştı. Sonunda kendisi de, daha çok zaman ayırmasına karşın tıp çalışmalarının onu doyurmadığını açıklamaktan geri kalmamıştır.

* * *

Öte yandan, Felemenk topraklarının XVII. yüzyıl başında göreceli bir özgürlük ve hoşgörü adası olması, yalnız Descartes için değil genelde düşünce bilimsel yeniliklerin gelişmesi için de en uygun ortamı sağlamıştır.

Gerçi, burada bile, sözgelimi Descartes üstünde zaman zaman baskılar yapılmadı denilemez. Protestanların tepkileri, filozofun tam anlamıyla çevresinden soyutlanması, ancak Prens Nassau ve Fransa'nın ağırlığını koymasıyla önlenebilmiştir.

Gene de, Spinoza bu ülkede yaşıyordu. Hobbes kitaplarını burada bastırmıştı. Dahası, Locke bile bir ara bu "hoşgörü toprağı"na sığınmak zorunda kalmamış mıydı?

Descartes'ın Felemenk yıllarında her gece on saat uyuduğu, genellikle çok ağır çalıştığı halde; bildiği pek az şeyi yazmaktansa kendi kendisini eğitmenin daha çok hoşuna gittiğini açıklamasına karşın, *Yöntem Üstüne Konuşma* 'yı burada (Leiden) yayımlar (1637). Fransızca yazılan bu kitap imzasız yayımlanır.

Aslında *Konuşmalar*, Descartes'ın *Dünya* isimli büyük felsefi ve bilimsel yapıtının bir çeşit özetini veren bir tanıtma kitapçığına dönüşmüş. Dürüst, açık, yalın ve tatlı dilli bir anlatım. Buradaki düşünceler skolastikten bütünüyle arınmamakla birlikte, aslında skolastiğe karşı alayla dolu bir çalışma niteliği taşıyor görünür.

Yazarı bu şekilde kendisini kısıtlamaya götüren etken, hiç kuşkusuz, Galilei'nin Engizisyon Mahkemesi'nce mahkum edildiğini öğrenmiş olması değil mi? Bunu *Konuşmalar*'da da açıklar zaten, üstü kapalı bir biçimde (Altıncı Bölüm, s.73). Bu ağır yargı, Descartes'ı ışık üstüne (neden, o dönemde herkes ışıkla, kırılmayla uğraşıyordu?) gerçekleştirdiği çalışmasını yayımlamaktan alıkoyar.

Görülen o ki, olgunluk yıllarında Katolikler kendisini "Protestan" saymışlar, protestanlar da "tanrıtanımaz" olarak kabul etmişler. Bununla birlikte, o akla ve bilimsel ilerlemeye inanan "gizli" bir dindardı denilebilir. Bir bakıma Pascal gibi, belki.

Söz konusu koşullara bakarak, Descartes'ı "maskeli bir filozof" saymak olası mı? Gerçi, bir mektubunda, "... şimdiye dek ancak bir oyuncu olarak bulunduğum dünya sahnesine çıkacağım sırada, tıpkı komedyenler gibi alnıma varıncaya kadar boyanıp istenen role bürünerek maskeli bir biçimde yürümekteyim" dese bile...

Gerçekten, *Felsefenin İlkeleri* isimli kitabının sunu satırlarında, kendisini "ancak inandığını yazan insan" olarak tanıtsa da gene öyle olmadığı bilinmekte. Çünkü, yaşamında iç içe geçmiş çeşitli bilmeceler var. Gizemli olmaktan çok "kapalı" maskeli olmak yerine de "saklı" birisi.

* * *

1637 *Konuşmalar*'ıyla, Descartes, "halk düzeyine en çok inerek yazan yazarlar arasında bir yere sahip olmak" ister. Latince yerine kitabını Fransızca kaleme alışı da, söylemek istediklerini doğrudan halka ulaştırmak amacı taşıdığını göstermiyor mu?

Oysa, *Konuşmalar*'ın öncesinde ve sonrasında yapıtlarını hep Latince yazmış Descartes –bilginlerin geleneğine uyarak. Ama, şu an için, kendi söyleyişiyle filozofların yapamadığını, yani olayların gerçeğini köylülerin bile daha iyi algılamasına olanak sağlayacak bir araca, bir "dil"e gereksinim duyar. Onun düşünü görür. Ta ki, şubat 1638 tarihli mektubuna göre, "kadınlar bile bir şeyler anlayabilsin!"

Bu küçük –türkçe metin doksan sayfa– yalın anlatımlı kitabın dörtyüz yıla yakın bir süreyle, pek az yapıtta görülen biçimde yaygın ses getirmesi dikkat çekici bir özellik. Oysa, kitapta, ona ismini veren "yöntem"e ilişkin bölüm, toplansa toplansa kitabın yüzde birinden daha az bir oyluma sahip.

1644, 1647 ve 1648 yıllarında, toplamı on iki ay ancak tutacak bir süre boyunca, Descartes yine Fransa'da kalır. Parça parça bir şekilde. Böylece, ülkesinden ayrılışından ölümüne dek geçen otuz iki yıldan ancak altısını ülkesinde geçirmiş olur.

Bu arada, 1647'de, yani günümüzden tam 350 yıl önce, büyük olasılıkla Paris'te iki kez Pascal'la –onun isteği üstüne– karşılaşır. "İnsan, sonsuzluk için yaratılmıştır" diyen *Düşünceler*'in yazarı, o sırada hastalığı için Rouen'den başkente gelmiş, 24 yaşında bir gençtir. Ancak, babasının sıkıntılı hesap işlerini kolaylaştırmak amacıyla ilk hesap makinesini bulalı da beş yıl bırakmıştır arkasında.

* * *

Dönüşte, ülkesinde kendisini en çok tiksindiren şeyin, Parislilerin onda çehresinden başka hiçbir ilginç ve değerli şeyi bulamayışları olduğunu belirtir. Tıpkı Fransa'da bir file ya da bir pantere rastlanması –o denli olmayacak bir örnek– gibi.

Gerçekten, şaşırtıcı/yadırgatıcı da sayılmaz böyle bir durum. Günümüz Paris'inde, eğer bir örnek vermek gerekirse, her şeye karşın "Descartes'tan tek bir heykele bile rastlanmaz," diyor Valéry. Hepi topu, önemsiz –dahası, kötü– bir sokak ayrılmıştır onun adına. Beşinci bölgede, Polytechnique Okulu civarında herhangi bir sokak. Üstelik öyle bir sokak ki, kimi geceler orada Verlaine'in hayaletine bile rastlanabilir.

Ancak Descartes'ın kendisi için inşa ettiği bir mezarı, kendi ellerinde yükselmiş görkemli bir anıtı da hiç kimse engelleyememiştir bugüne dek: *Yöntem Üstüne Konuşma!*

Bu durum, Descartes'ın 1646 tarihli bir mektubuna doğrudan girmiş Romalı Seneca'nın dizesiyle ne denli örtüşüyor: "Ölüm ancak, başkaları gözünde çok ünlü ama kendisine yabancı kalmış insanları ezer."

Bilinmeyenler ve sorularla yüklü bir yaşamı sürdüren filozofun ömür serüveni, çağdaşı ressamların fırçalarına bile yansımıştır dönem dönem. Frans Hals'in ünlü resmine göre Descartes'ı yeniden tablosuna aktaran Edelinck, sözgelimi, fizikçi Huygens'in de bir gravürünü yapmıştı daha sonra.

Oysa, imzasız bir ressamın resminde, Descartes'ı genç ve kendisine güven içinde görürüz. Bu güven duygusu, bakışlarda ve ellerde iyice ortaya çıkar.

Jan Lievens'ın gerçekleştirdiği portreye gelince, onda yalnız bir insanın adım adım çöküşü izlenebilir kolayca. Bakışlarda okunan bezginlik, çehrenin yansıttığı kötümserlik, dahası umutsuzluk. Gövdenin yorgunluğu, başın kendini hafifçe sağ omuza doğru çekişi.

Weenix'in tablosunda, artık iyiden iyiye sevinçten uzak bir Descartes çıkar karşımıza. Çizgiler yuvarlaklaşmış, yüz dolmuştur. Belki de, düşünürün en dramatik resmi sayılabilir bu tablo.

Hellemans'ın gravürüyse, masasında çalışan bir Descartes'ı çıkarır karşımıza.

Ancak, Delft'li David Beck'in yaptığı –sanki bir iç hesaplaşması, geçmişin bir çeşit bilançosunun çıkarılması –anlamlarıyla yüklü– son resim, gerçekten Descartes'ın ölümünden sonra mı bitirildi?

* * *

İsveç öncesi kırklı yıllar, onun için göreceli olarak en mutlu dönemi mi oluşturmakta? O sırada, varlığının en değerli bölümünü, kendi terimleriyle, yazışmalarına –iki kadına yazdığı mektuplara: Prenses Elisabeth ve İsveç Kraliçesi Christine'e– ayrırır. Mektupları, bir çeşit *Ahlak İnceleme Kitabı* sayılabilecek ölçüde bir ürün –aynı zamanda, yapıtlarının en "kartezyen"i kabul edilmekte.

Bu çekingen insanın istemediği halde, başlangıçta onca direnmesine karşın, Kraliçe'nin isteğiyle İsveç'e gidişi yazgının ve ölümün bir çağrısı mıydı acaba? Sanki ölüme hazırlanırcasına, Descartes, Hollanda'dan ayrılmadan önce tüm işlerini, eşyasını bunun için mi tasfiye etmişti?

"Uzun bir yola girmek amacıyla onun gibi ve onun yaşında bir insanın böyle bir serüvene atılması" doğru muydu? Üstelik İsveç öyle bir ülke ki, "kışın, sular gibi insanların düşünceleri de donuyor" diyor, Descartes, gene bir başka mektubunda.

Ama, Diderot da, İkinci Katerina'nın çağrısıyla Petersburg'a gidip Rus Çariçesi için bir anayasa taslağı hazırlamadı mı? Kuşku yok yıllar önce Diderot'ya, dahası Voltaire'e bu yolu açan Descartes'tı.



Jan Lievens'den portre

Descartes Felsefesinin Kabul Edilmesi

Nicholas Jolley

Locke'a duyduğu hayranlığın doruğundayken Voltaire, bilinen nükteciliğiyle, büyük yurttaşı hakkında şu yargıda bulunmuştu:

Eski çağın hatalarını ortaya çıkarıp yerine kendininkileri koymak için doğmuş, insanların en büyüğünü bile körleştiren o sistemleştirici zihnin sürüklediği şu bizim Descartes, aynı maddeyi uzayla aynı şey olarak gördüğü gibi, ruhun da düşünceyle aynı şey olduğunu gösterdiğini hayal ediyor. Her zaman düşündüğümüzü; ruhun bedene bütün metafizik kavramlarla donanmış halde geldiğini; Tanrı'yı, uzayı, sonsuzu bildiğini; bütün soyut fikirlere sahip olduğunu ama ana rahminden ayrılırken bunları unuttuğunu savunuyor.[1]

Voltaire'in çizdiği Descartes tablosunu bugün hemen tanıyabiliriz. Gerçekten, onun Descartes değerlendirmesi çoğumuza, özellikle de İngilizce konuşulan ülkelerde yaşayanlara eğitimleri sırasında öğretilen bir şeydir. Buna göre Descartes modern felsefenin babasıdır ama sistem tutkusu yüzünden yanlış yöne sapmıştır; dünyadaki olgusal gerçekleri güya *a priori* bilinen ilkelerden türetmeye çalışmıştır. Kısacası, Voltaire bu terimi kullanmasa da, onun Descartes'ı tam bir rasyonalisttir. Dahası, birçok modern düşünür gibi Voltaire de Descartes'ı asıl olarak zihin felsefesinin belli bir dizi öğretisiyle özdeşleştirmeye eğilimlidir.

Voltaire'in Descartes hakkındaki yargısı standartlaşmış olsa da Descartes'ın ilk

[1] Voltaire, *Letters on England*, çev. Tancock, 13. mektup, s. 63.

okuyucularının yargısı hiç de onunki gibi değildi. Bir yüzyıl önce Descartes boşluğa metafizik bir kale kurmakla değil, Hıristiyan inancı için tehlikeli öğretiler ileri sürmekle eleştiriliyordu. Üstelik Descartes adı Voltaire'in sözünü ettiği öğretilerle değil, mekanikçilik ve tözel biçimlerin reddiyle birleştiriliyordu: Descartes skolastisizmin baş düşmanıydı. Elbette Descartes felsefesinin Hıristiyan inancı için tehlikeli olduğu suçlaması boşluktaki kale suçlamasıyla biçimsel olarak bağdaşmaz değildir, ama pratikte bu iki tür eleştiri çoğu zaman yan yana bulunmaz –tersine, birinin yerini diğeri almıştır. Voltaire zamanında Descartes'a teolojik sapkınlık temelinde saldırmayı isteyecek pek az kişi vardı. O dönemde, Voltaire'in betimlediği Descartes, en azından Fransa'da artık yerleşik bir figür haline gelmişti. Descartes bugün de Voltaire gibi dışlanmışlar ve isyankârlar tarafından eleştirilebilir ama bu eleştirinin temeli önemli bir dönüşüme uğramıştır.

Bu yazıya Descartes felsefesine gösterilen resmi (Bölüm 1) ve dinsel (Bölüm 2) tepkilerle başlayacağım. 3. Bölümde Descartes'çıların, 4. Bölümde de Descartes karşıtlarının görüşlerini ele alacağım. Onyedinci yüzyılın en etkili üç "modern" filozofundan Spinoza ve Leibniz'in eleştirilerini 5. Bölümde, Locke'un eleştirilerini de 6. Bölümde tartışacağım.

1. Resmi Tepkiler: Kilise, Devlet Ve Üniversite

Descartes'ın felsefesi ve bilimi hızlı bir gelişme gösterdi, ama bu gelişme Kilise, devlet ve üniversitenin sıkı kovuşturması altında gerçekleşti. Özellikle XIV. Louis'nin Katolik mutlak monarşisi altında bu kovuşturma daha da şiddetliydi; bu dönemde Fransa kendi gecikmiş Karşı-reformunu yaşamaktaydı. Ne var ki resmi kurumlardan kaynaklanan rahatsızlıklar ne Katolik ülkelerle ne de mutlak monarşilerle sınırlıydı; liberal Hollanda'da bile Descartes'ın öğretileri resmi makamların tepkisini çekiyordu. Ama bu iki ülke arasındaki dinsel farklılık dolayısıyla, gösterilen tepkiler de farklıydı. Hem Fransa'da hem de Hollanda'da Descartes'ın skolastisizmi reddedişi muhafazakârlar tarafından bir tehdit gibi algılanıyordu, ama göreceğimiz gibi, Fransız Katoliklerle Hollandalı Protestanlar aynı kaygıları paylaşmamaktaydı.

Hollanda'da tepkiler, *Düşünceler*'in yayınlandığı 1641 yılında başladı. Descartes'ın felsefesi, yeni kurulan Utrecht Üniversitesi'nin felsefede skolastik, teolojide Kalvinist rektörü Gisbert Voetius'u rahatsız etmişti. Voetius Descartes'ın savunduğu, Utrecht'te tıp dersleri veren profesör Regius'a saldırmaya başladı.[2] Voetius'un kıskançlığı ve hasmane tutumu, Regius'un verdiği Kartezyen felsefe konferanslarının popülerliğinden kaynaklanıyordu. Voetius özellikle Regius'un insanın tözel bir bütünlüğünün olmayıp bir *ens per accidens*'den[3] ibaret olduğu yolundaki ihtiyatsız iddiasına tahammül edemiyordu. Regius'un kuşkusuz Descartes'tan türettiği bu iddiayı Descartes hiçbir zaman onaylamadı. Voetius'un kendi görüşlerinin geneldeki tutuculuğu, akademik bir çalışmasına ek olarak yayınladığı üç "sonuç" metninden anlaşılabilir. Bu metinlerde Voetius insanın bir *ens per accidens* olduğu öğretisine saldırmakla kalmaz, dünyanın hareket ettiği görüşüne ve "tözel biçimleri reddeden felsefe"ye de saldırır. Voetius bu yeni felsefeyi bütünüyle reddetmektedir: "Bu felsefe tehlikelidir, kuşkuculuğa açıktır, akılcı ruha ve kutsal kişiliğin Üçleme içinde ilerlemesine, İsa'nın vücut bulmasına, ilk günaha, mucizelere, kehanetlere, yeniden doğuşa ve şeytanın neden olduğu kötülüklere ilişkin

[2] Henricus Regius ya da Henri Le Roy (1598-1679) Descartes'ın ilk izleyicilerinden biriydi ama daha sonra Descartes'ın şiddetle karşı çıktığı materyalist görüşler geliştirdi.

[3] *Ens per accidens*: "ilineksel [rastlansal] varlık" (tam olarak, rastlantı yoluyla varlık). Regius, Descartes felsefesinde insanın tözel olarak birleşmemiş iki heterojen tözün yani zihinle bedenin ilineksel bir birliği olduğunu söylüyor. Böyle bir iddia, bedenin tözel biçimi olan ruhun insana gerçek bir birlik verdiği şeklindeki skolastik öğretiye karşıdır.

inancımızı yıkmaya yöneliktir."[4] Sonunda Voetius doğrudan doğruya Descartes'a da saldırmaya başladı. Genç bir öğrencisinin yardımıyla yayınladığı *Philosophia Cartesiana*'da Descartes'ın felsefesinin kuşkuculuğa ve tanrıtanımazlığa götürdüğünü söyledi.[5] Voetius bu kitapta Descartes'ın adını yüzyılın başında kazığa bağlanıp yakılan Vanini ile birlikte anıyordu.

Voetius, Descartes ve Regius'a karşı kişisel bir saldırı kampanyası yürütmekle kalmadı; rektör olarak otoritesini üniversite senatosunun Descartes felsefesini mahkûm etmesini sağlamak için kullandı. Descartes'ın anlatımına göre, Voetius harekete karşı oy kullanmaları için meslektaşlarının gözünü korkutmuştu. Mahkûmiyet kararının metni çok şeyi açıklamaktadır:

Profesörler bu yeni felsefeyi üç sebeple reddederler. Birincisi, bu felsefe bütün dünya üniversitelerinde şimdiye kadar başarıyla öğretilen geleneksel felsefeye karşı çıkmakta ve onun temellerine saldırmaktadır. İkincisi, gençleri bu sağlam ve geleneksel felsefeden uzaklaştırmakta, bilginin yüksekliklerine ulaşmalarını önlemektedir; zira gençler bu yeni felsefeye ve onun sözde çözümlerine inandıklarında, geleneksel yazarların kitaplarında ve profesörlerinin ders ve tartışmalarında yaygın olarak kullandıkları teknik terimleri anlayamamaktadırlar. Son olarak, yeni felsefeden başka disiplinlerle ve her şeyden önce ortodoks teolojiyle uyuşmayan çeşitli yanlış ve saçma kanılar türemekte, böyle kanıların birçoğu da gençler tarafından alelacele türetilmektedir.[6]

Bu yargı yalnızca tutucu görüşleri değil, üniversite yöneticisinin tutumunu da yansıtır: Burada geleneksel müfredat programı doğrunun bulunmasının bir aracı olarak değil, kendi içinde bir amaç olarak görülmektedir.

Hollanda'da üniversiteler tek bir merkezi otoriteye tabi olmayıp, onları yöneten kent meclislerine karşı sorumluydu. Bu durumda, özellikle Voetius gibi güçlü birinin saldırdığı yeni Kartezyen felsefenin mahkûm edilmesine sivil yetkililerin de doğrudan doğruya katılmasında şaşılacak bir şey yoktur. Utrecht'te kentin ileri gelenlerinin bu karara katılmakta isteksiz davrandıkları ve kimi zaman Voetius'un taleplerine karşı çıktıkları düşünülebilir; Voetius'un Regius'u kürsüsünden uzaklaştırma çabaları, Descartes'ın bu öğrencisine sempati besleyen bir belediye başkanı tarafından engellenmiştir. Ne var ki kent meclisi birçok durumda Descartes felsefesine karşı baskı yöntemlerine de başvurmuştur. Bunlardan biri, Voetius'un gönlünü almak isteyen yetkililerin Regius'un tıptan başka bir şey öğretmesini yasaklamalarıdır. 1643'te Voetius doğrudan doğruya Descartes'a saldırdığında, sivil yetkililer gene onun yanında yer alıp Descartes'a karşı önlemlere başvurdular. Descartes'ın kendini savunmak için yayınladığı açık mektuplar resmen iftira olarak nitelendi,[7] iki yıl sonra da Descartes'ın lehinde ya da aleyhinde bütün yayınlar yasaklandı. Suçlamalara yanıt vermesi için mahkemeye de çağrıldığı bu dönemde Descartes gerçek bir tehlikeyle karşı karşıya kalmış olmalıdır. Descartes bu tehlikeyi Fransız büyükelçisinin yardımıyla bertaraf edebildi; büyükelçinin görüştüğü Orange Prensi yetkisini kullanarak suçlamaların ortadan kaldırılmasını sağladı.

Descartes felsefesi onyedinci yüzyılda Hollanda'nın en seçkin üniversitelerinden biri olan Leiden Üniversitesi'nde de ciddi bir muhalefetle karşılaştı. İki teoloji profesörü, Revius ve Triglandius, derslerinde Descartes'ın görüşlerine bayağı bir üslupla saldırdılar. Revius Descartes'ın yöntemli kuşkusunu "kişi Tanrı'nın varlığından şüphe

[4] Baillet, *La Vie de M. Des-Cartes*, cilt II, s. 146.
[5] A.y., s. 188.
[6] Peder Dinet'e Mektup, AT VII 592; CSM II 393 not. Karş. Cottingham, *Descartes*, s. 4.
[7] Bu mektuplar Voetius'a (AT VIIB 3-194) ve Peder Dinet'e (AT VII 563-603: CSM II 384-97) hitaben yazılmıştır.

etmelidir . . . ve bir süre için Tanrı'nın varlığını mutlak olarak reddedebilir" şeklinde yorumladı.[8] Triglandius da aynı ölçüde özensiz ve daha da tutarsız bir yorumla Descartes'ı Tanrı'yı bir düzenbaz gibi göstermekle ve kendi özgür irademizin Tanrı'dan üstün olduğunu iddia etmekle suçladı.[9] Triglandius'un niyeti Descartes'ın kendini gizleyen bir Cizvit olduğunu göstermeye yönelik gibidir. Triglandius'un Descartes'a saldırısında kullandığı tema, onun Tanrı'nın inayeti konusundaki tartışmalarda iradenin özgürlüğünü vurgulayan Pelagius'çu görüşlere sahip olmasıdır. Pelagius'çuluk, hem Katolikler hem de Kalvinistler tarafından Cizvitlere karşı sık sık kullanılan bir suçlamaydı. Descartes böyle iftiraları protesto ettiği zaman, üniversite yetkilileri derslerde ve tartışmalarda onun felsefesinden söz edilmesini yasakladılar. Utrecht'te olduğu gibi Leiden'de de yetkililer, Descartes'ın görüşlerine sansür uygulamayı istememekle birlikte, bu yönde gelen şiddetli taleplere direnç göstermemiş gibidirler.

Mutlakiyetçi Fransa'da resmi kurumlardan gelen tepkiler çok daha ahenkli ve şiddetliydi. Federatif bir yapısı olan Hollanda'nın aksine, XIV. Louis'nin Fransası, bütün üniversitelerin tek bir devlet ve Kilise otoritesine tabi olduğu, büyük ölçüde merkezileşmiş bir ülkeydi. Fransa'da da Descartes felsefesinin düşmanları Hollanda'dakilerle hemen hemen aynı gerekçelere dayanmaktaydılar; tutucu güçler onun skolastisizme karşı çıkmasına ve özgür düşünceye izin veren yöntemli kuşkusuna tahammül edemiyorlardı. Ama Fransa'da Katolikliğin resmi din olması yüzünden başka etkenler de söz konusuydu; Descartes'ın madde felsefesinin tözün dönüşümü dogmasıyla uzlaştırılabilir olup olmadığı sorusu zihinleri karıştırmaktaydı. Günümüzün okuru için kısır bir tartışma konusu olmaktan öteye gitmeyen bu konu, onyedinci yüzyıl Katolikleri için hiç de öyle değildi. Katolik inancının merkezinde yer alan bu dogma geleneksel olarak skolastik ilkelere dayandırılıyordu ve bu ilkelerin reddedilmesi halinde dogmanın varlığını sürdüremeyeceğine inanan birçok kişi vardı. Ne yazık ki Descartes bu konuda davasını iyi savunamadı, dogmanın yalnızca inanç temelinde kabul edilmesi gereken bir gizem olduğunu söylemekle yetinmek yerine onu kendi felsefesinin terimleriyle açıklamaya girişti.[10] Descartes'ın bu çabası onun gayretkeş taraftarlarınca sürdürüldü.

Tözün dönüşümü dogması, Descartes'ın ölümünden sonraki on yıl içinde Fransa'da onun felsefesiyle ilgili tartışmalarda ve taraftarlarının uğradığı haksızlıklarda en önemli yeri işgal etti. Clerselier ve Descartes'ın başka sadık taraftarları onun bu konudaki görüşlerini kabul ettirmek için büyük çaba harcadılar ama hiçbir başarı elde edemediler. Bu tartışmalardan kaynaklandığı anlaşılan, Descartes felsefesinin karşılaştığı ilk büyük güçlük Roma'dan geldi ama Fransa'da birçok soruna yol açtı. 1663'te Descartes'ın yapıtları Papalık tarafından *donec corrigantur* (düzeltilene kadar) kaydıyla yasaklanmış kitaplar listesine alındı. Engizisyon yargıçları, yazarının ölümünün üstünden on yıl geçmiş bu kitapların nasıl düzeltileceğini açıklamamışlardı. Clerselier'in yazıştığı insanlardan biri, bu talihsiz gelişmeden doğrudan doğruya onu sorumlu tutuyordu: "Sansüre yol açan şey, tözün dönüşümü sorunu olmalı. Uzun zaman önce, Peder Bertet'le [Descartes'ın bu konudaki görüşleriyle ilgili] tartışmalarınızın Descartes felsefesine nasıl ölümcül bir darbe indireceği öngörüsünde bulunduğumu anımsayın."[11] Dört yıl sonra, 1667'de, Clerselier'in propaganda kampanyası bu kez Fransa'da bir başka güçlükle karşılaştı. Bu kampanyanın başlıca hedefi, Descartes'ın naaşının Fransa'ya ge-

8 Baillet, *La Vie de M. Des-Cartes*, cilt II, s. 314.

9 A.y., s. 315.

10 Descartes'ın tözün dönüşümü konusundaki görüşleri için, bak. *Dördüncü Yanıt*: AT VII 248-56: CSM II 173-8; Mesland'a mektup, 9 Şubat 1645: AT IV 163-70: CSMK 241-6. Descartes'ın Mesland'a mektubundaki anlatımı özellikle kuşkulu bulunmuştur. Descartes'ın yayımlamadığı mektup, ölümünden sonra el yazısıyla çoğaltılarak elden ele dolaşmıştır.

11 Vinot'tan Clerselier'e, 1664; aktaran McClaughlin, "Censorship and defenders of the Cartesian faith in mid-seventeenth-century France," s. 572. Bu mükemmel makaleye çok şey borçluyum.

tirilip anavatanının başkentinde yeniden gömülmesiydi. Görkemli bir yeniden gömme töreni düzenlendi, ama bir mahkemenin törende kamuya açık söylev vermeyi yasaklaması üzerine, simgesel önemi olan büyük bir fırsat kaçırılmış oldu.

Bu yasak, daha sonra olacakların bir ön belirtisiydi. 1671'de tözün dönüşümü tartışması yeniden patlak verdi ve Descartes taraftarlarının kovuşturmaya uğramasıyla sonuçlandı. Tözün dönüşümü dogmasının Kartezyen bir yorumunu yapan Benedikten Desgabets'in kitabı onun rızası olmadan yayımlanmıştı; kralın günah çıkardığı Cizvit rahibi ona bunun "sapkın ve çok zararlı bir kitap" olduğunu telkin etti.[12] Bunun arkasından gelen on yıl boyunca kral, akademik otoritelerle birlikte, üniversitelerde Descartes'çılığa karşı büyük bir kampanya yürüttü. Gene 1671'de Paris Üniversitesi'nde Descartes felsefesinin öğretilmesi yasaklanmıştı. Öteki Fransız üniversiteleri de aynı yolu izlediler. Angers Üniversitesi'nin yetkilileri krala geleneksel öğretilerin yerini "inanç, hükümdar ve devlet için zararlı yeni bir Descartes'çı sapkınlığın" almakta olduğu yolunda şikayette bulundular.[13] Bunun üzerine Louis profesörlere "krallığımızda karışıklığa yol açabilecek" Descartes felsefesinin öğretilmesine son vermelerini buyurdu.[14] Bu tür uygulamalara muhalefet etmek ciddi sonuçlara yol açabiliyordu. Örneğin, Angers Üniversitesi'nde Descartes felsefesini öğreten profesör Bernard Lamy kentten sürüldü ve ülkenin herhangi bir yerinde ders ya da vaaz vermesi yasaklandı.[15]

Ne var ki mutlakiyetçi Fransa'da bile sansürcüler amaçlarına tam olarak ulaşamadılar. Sansür yetkisine sahip bir kurum, Descartes felsefesini kovuşturmayı reddetti. Bu kurum Paris Parlamentosu'ydu. 1671'de Paris Üniversitesi Parlamentoya Aristotelesçi olmayan felsefeyi yasaklayan eski bir yasayı yenilemesi için baskı yaptı ama Parlamento buna yanaşmadı. Bu kararda, Nicolas Boileau ve François Bernier'nin bilimde sansürü alaya alan güçlü bir hicivinin etkisi olabilir: "Egemen Parnassus Sarayı . . . son damlasına kadar tıp mesleğine terk edilme cezasına uğrayınca, hemen kanın bedende dolaşmasını yasakladı."[16] Parlamentonun kararında Antoine Arnould'un etkili olması daha da büyük bir olasılıktır. Arnould, *Plusieurs Raisons pour empêcher la Censure ou la Condemnation de la Philosophie de Descartes* başlıklı broşüründe Descartes felsefesini teoloji açısından savunarak felsefi ve bilimsel kanıları kovuşturmanın boşunalığını Boileau ve Bernier'den daha ciddi bir üslupla göstermişti.

2. Dinsel Örgütler: Cizvitler, Jansenistler Ve Oratoryenler

Katolik dinsel örgütler sansür konusunda üniversiteleri izleme eğilimindeydi. Örneğin Oratoryen örgütü 1678'de Descartes felsefesinin öğretilmesini resmen yasakladı. Ne var ki Katolik Kilisesinin hiyerarşik ve otoriter yapısı dinsel örgütler arasındaki ideolojik farklılıkları ve hatta rekabeti önleyemiyordu; onyedinci yüzyıl sonu Fransasında özellikle Cizvitlerle Jansenistler arasındaki rekabet etkisini göstermekteydi. Descartes felsefesine karşı alınan tutum söz konusu olduğunda, üç gruba özel bir dikkat vermek gerekir: Cizvitler, Jansenistler ve Oratoryenler.

Descartes Cizvitlerin yanında eğitim görmüş ve başyapıtı *Düşünceler* için en azından kısmen St. Ignatius Loyola'nın *Ruhsal Alıştırmalar*'ını model almıştı.[17] Dahası,

[12] McClaughlin, "Censorship and defenders," s. 572.
[13] A.y., s. 567.
[14] Buillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, cilt I, s. 460-1. Bu, zamanı geçmiş ve çoğu yerde taraflı olsa da değerli bir kitaptır.
[15] McClaughlin, "Censorship and defenders," s. 567.
[16] Alıntı McClaughlin'den, "Censorship and defenders," s. 566.
[17] Bak. Z. Vendler, "Descartes' Exercises," Canadian Journal of Philosophy 19 (1989): 193-224.

Descartes bütün yaşamı boyunca bazı Cizvitlerle, bu arada eski öğretmenleriyle iyi ilişkilerini sürdürdü. Leibniz gibi Descartes da Cizvitlerle mücadeleye girmeyi hiçbir zaman istememişti.[18] Descartes'ın Cizvit Bourdin'in *Yedinci İtiraz*ına öfkelendiği ve Cizvit dayanışması yüzünden bu tepkinin örgüt içinde standart hale gelmesinden çekindiği doğrudur.[19] Ama Leibniz'in aksine Descartes, felsefesinin Cizvit topluluğunca kabul edilmesini istiyor ve *Felsefenin İlkeleri*'nin Cizvit okullarında ders kitabı olarak okutulmasını umuyordu.

Descartes'ın Cizvitlerden onay görme çabaları sonuç vermedi; Cizvitler onun felsefesine karşı genelde düşmanca bir tutum takındılar. Örgütün bu tutumu Descartes'ın ölümünden sonra daha da şiddetlendi, hatta Cizvitler Descartes felsefesine karşı Katolik muhalefetin önderleri haline geldiler. Descartes'ın yapıtlarının Papalığın yasak kitaplar listesine alınmasının arkasında Cizvit entrikaları yatar; 1671'de XIV. Louis'yi Descartes felsefesine karşı kışkırtan günah çıkarıcısı da bir Cizvit papazıdır. Cizvitler Descartes'çıların tözün dünüşümünü Kalvinist –yani bütünüyle simgesel– bir tarzda yorumladığından kuşkulanmaktaydılar. Bu nedenle, o dönemde yaşamış birinin dediği gibi, kendi geleneksel skolastik görüşlerinden en küçük bir ödün vermeye niyetleri yoktu: "İnanın bana, Aristoteles felsefesini reddetmeden önce onu öğretmekten vazgeçecekler."[20] Peder André'nin başına gelenler, Cizvitlerin Descartes felsefesine karşı muhalefetinin şiddetini gösterir. Malebranche'nin öğrencisi André, aynı zamanda Descartes'çı olan bir Cizvit'ti. Bu yüzden kovuşturmaya uğradı ve Bastille hapishanesine atıldı.

Cizvitlerin başlıca rakibi olan Jansenistlerse çoğu zaman Descartes felsefesinin savunucuları olarak görülmüşlerdir.[21] O dönemde yaşayanlardan en azından birinin görüşü de buydu: Fransız Protestan teoloğu Pierre Jurieu, Port-Royal teologlarının Hıristiyanlığa bağlı oldukları kadar Descartes'çılığa da bağlı olduklarını söylüyordu.[22] Düşmanca bir tutumu olan Jurieu'nun ihtiyatla yaklaşılması gereken bu sözlerinin özü, tarihçiler tarafından doğru kabul edilmiştir. Ne var ki son zamanlarda kimi tarihçiler, Port-Royal'ın Descartes'çılığın kalesi gibi görülmesine karşı çıkmışlardır.[23]

Port-Royal ile Descartes'çılık arasında doğal bir ittifak olduğunun başlıca kanıtı, Antoine Arnauld'un yaşamı ve yazılarıdır. Arnauld Descartes'ın *Düşünceler*'ine bir dizi itiraz yazmış ünlü bir yazardır; Descartes'ın beden ile zihin arasında yaptığı ayrıma ilişkin eleştirileri her zaman takdir edilmiştir ve bugün de yaygın bir şekilde tartışılır. Ama Hobbes ve Gassendi'nin aksine Arnauld Descartes felsefesine yakınlık duyar; amacı sistemi kusurlarından arındırmaktır. Aslında Arnauld oldukça ortodoks bir Descartes'çıdır; onun felsefesini yalnızca düşmanlarına karşı değil, Malebranche gibi ortodoks olmayan yorumcularına karşı da savunmuştur. Arnauld'a göre Descartes felsefesi Hıristiyan inancına en güçlü felsefi desteği sağlar, Tanrı'nın varlığına ve zihnin tinselliğine en iyi kanıtları verir. Bu durumda Arnauld'un Katoliklerin Descartes felsefesini sansür etme çabaları karşısında dehşete kapılmasına şaşmamak gerekir. Arnauld özellikle 1663'te Descartes'ın yapıtlarının Papalıkça yasaklanmasına şaşırmıştır; ona göre, Gassendi'nin Epikürcü felsefesi sansürden kurtulurken Descartes'ın yasaklanması haksız

[18] Başlıksız deneme, Gerhardt, cilt IV, s. 304.
[19] Bak. Peder Dinet'e mektup: AT VII 564: CSM II 384.
[20] McClaughlin, "Censorship and defenders," s. 571.
[21] Jansenistler, Augustine'ci bir inayet öğretisini savunduğu Augustinus (1640) adlı yapıtı ortodoks Katolikler tarafından Protestanlığa yakın görülen Ypres Piskoposu Cornelius Jansen'in (ya da Jansenius) izleyicileriydi. Paris yakınlarındaki Port-Royal des Champs, Jansenistlerin oluşturduğu en önemli topluluktu.
[22] Jurieu'nun değinmesi onun La Politique du clergé de France'ındadır (1681). Bak. Rodis-Lewis, "Augustinisme et cartésianisme à Port-Royal," Dijksterhuis (ed.), *Descartes et le cartésianisme hollandais* içinde, s. 131.
[23] Bak. örneğin, S. M. Nadler, "Arnauld, Descartes, and transubstantiation; reconciling Cartesian metaphysics and real presence," Journal of the History of Ideas 49 (1988): 229-46; Rodis-Lewis, "Augustinisme et cartésianisme," 149.

ve sapkın bir tavırdır.[24] Gördüğümüz gibi Arnauld Paris Parlamentosunun Descartes'a sansür uygulamasını önleme çabalarında da etkin ve bu konuda daha başarılı olmuştur.

Ne var ki Arnauld'nun Descartes felsefesi karşısında duyduğu heyecan Port-Royal için kuraldan çok istisna gibi gözükmektedir. Temel konularda Descartes felsefesi Jansenist düşünceye yabancıdır. Descartes'ın insan aklının dünyayı anlama gücüne duyduğu inancın Port-Royal'da çok sayıda taraftar bulduğu düşünülemez; Descartes'ın bu iyimserliği, insan aklının ilk günahla gücünü yitirdiğine inanan Jansenistlerin kötümserliğiyle bağdaşmaz. Nicole'ün Descartes'a karşı tutumu bu konuya ışık tutar. Baştan başa Descartes'tan esinlenmiş bir ders kitabı olan Port-Royal *Mantık*'ının yazılmasında Arnauld ile beraber çalışan Nicole, Descartes'ı en çok, doğayı anlama yönünde daha önce sarfedilen çabaların boşunalığını gösterdiği için takdir eder ve bunda aklın güçsüzlüğüne ilişkin kendi inancına bir destek bulur: "[Descartes'ın felsefesinde] en gerçek olan şey, yaşamlarını doğa üzerine felsefe yapmakla geçiren herkesin dünyayı ve kendilerini tahminlerle ve garip fikirlerle eğlendirdiklerini çok iyi göstermesidir."[25] Nicole Descartes felsefesinin olumlu yanına da pek değer vermez: "bize verdiklerinin tümü, mutlak doğru olan hiçbir şey içermeyen birtakım varsayımlara indirgenebilir."[26] Pascal'ın ünlü "Descartes yararsızdır ve kesin değildir" yargısı muhtemelen Port-Royal için Arnauld'un heyecanından daha karakteristiktir.[27]

Daha geniş bir teolojik zeminde, Jansenistler Descartes felsefesinin başka ve daha özgül yanlarından rahatsızlık duymaktaydılar. Descartes'ın fiziksel dünya hakkındaki yeni görüşüne tahammül edemeyen Le Maistre de Sacy, Berkeley'i andıran bir üslupla, doğanın mekanistik açıklamasının, Tanrı'nın yaratısının ihtişamını gözden düşürdüğünü söylüyordu:

> *Tanrı dünyayı iki sebeple yarattı . . . birincisi, kendi yüceliği konusunda bir fikir vermek için; ikincisi, görünmez şeyleri görünür olanlarla betimlemek için. Bay Descartes bunların ikisini de tahrip ediyor. Ona "güneş güzel bir yapıttır" deniyor, o "hiç de değil, metal tozlarından oluşmuş bir kütledir" diye yanıt veriyor. Görünmez olanı görünür olanda, örneğin doğanın Tanrı'sını güneşte tanımak ve onun lütfunun imgesini bitkiler dünyasında meydana getirdiklerinde görmek yerine, her şey için bir sebep bulmakta ısrar ediyor.*[28]

Port-Royal'ın bir başka üyesi olan Du Vaucel de hayvan-makine öğretisini tehlikeli bulmaktaydı. Ona göre bu öğreti Kutsal Kitap'a aykırı olmakla kalmıyor, insanları kendilerinin de hayvanlar gibi bütünüyle materyalist bir şekilde açıklanabileceğine inanmaya teşvik ediyordu.[29] Du Vaucel'in bu kehaneti doğru çıktı: Hayvan-makine öğretisi onsekizinci yüzyılda gerçekten de insan-makine yönünde geliştirildi.

Descartes resmi yasağa karşın Oratoryenler arasında öğrenciler buldu. Oratoryen örgütü, Kardinal de Bérulle tarafından 1611'de Cizvitlere rakip olarak kurulmuş yeni bir örgüttü.[30] Oratoryenlerin başlıca amaçlarından biri, Augustine'in felsefe ve teolojisiyle ilgili çalışmaları canlandırmaktı. Oratoryenler Augustine'e bağlılıklarıyla Port-Royal'a benzeseler de onların Augustine'ciliği farklı bir karakterdeydi. Oratoryenler özel-

[24] Nadler, "Arnauld, Descartes," s. 239.
[25] Alıntı Rodis-Lewis'ten, "Augustinisme et cartésianisme," s. 149.
[26] A.y.
[27] Pascal: Pascal, Pensés, çev. Krailsheimer, s. 300.
[28] Alıntı Rodis-Lewis'ten, "Augustinisme et cartésianisme," s. 229.
[29] Du Vaucel'in yayınlanmamış makalesi, "Observations sur la Philosophie de Descartes," Dijksterhuis (ed.), Descartes içinde, s. 124.
[30] Kardinal de Bérulle, Descartes'ın şahsen tanıdığı güçlü, mistik bir kişiydi. Descartes'ı Tanrı vergisi yeteneklerini sonuna kadar kullanmaya teşvik eden oydu.

likle Augustine'in "Hıristiyan felsefesi" projesiyle ilgilenmekteydiler; başka bir deyişle, "anlayabileceğin düzene inan" sloganında ifade bulan, Augustine'un felsefe ile teoloji arasında yakın bir ilişki olduğu görüşünü canlandırmak amacındaydılar. Bu görüşe göre, vahiye dayanan teolojinin öğretileri felsefi spekülasyon için bir temel oluşturabilir, buna karşılık felsefe de vahiyle bildirilmiş doğruları aydınlatabilirdi. Jansenistler içinse Augustine'e bağlılık her şeyden önce Cizvitlerin çarpıtmalarına karşı Augustine'in inayet öğretisini savunmak anlamına geliyordu. Port-Royal üyeleri, Oratoryenlerin aksine, Augustine'in Hıristiyan felsefesi öğretisine gerçek bir ilgi göstermemekteydiler. Tam tersine, Jansenistler inanç ve akıl alanları arasında oldukça kesin bir ayrım yapmaya eğilimliydiler.

Augustine'in "Hıristiyan felsefesi" projesi, Descartes'ın girişiminin ruhuna yabancıdır; Descartes bu konuda bütünüyle tutarlı olmasa da, Jansenistler gibi inançla akıl arasındaki ayrımı vurgular. Bu farklılığa karşın Descartes felsefesinin birçok Oratoryeni kendisine çekmesinin tarihsel bir önemi vardır. Kimi Oratoryenler, Descartes felsefesinin Augustine'in öğretilerine uygun olduğunu kanıtlayarak onu Katolik Kilisesinin gözünde meşrulaştırmak için büyük bir gayret gösterdiler.[31] Bunun için Kiliseyi kendi geleneği içinde Aristoteles ve skolastisizme güçlü alternatifler bulunduğu konusunda ikna etmeye çalıştılar. Oratoryenlerden biri, Descartes ve Augustine'in öğretilerinin sentezini yapmak için sistematik bir çaba gösterdi. Bu kişi, aşağıda tartışacağımız Malebranche idi.

3. Descartes'çılar

Biyografisini yazan Baillet'in deyişiyle, Descartes'ın ölümünden birkaç yıl sonra, onu izleyenlerin sayısı gökteki yıldızlar ve denizdeki kumlar kadar çoktu.[32] Kovuşturmalara karşın, Descartes'ın felsefe ve biliminin kısa zamanda birçok kişiyi kendine çektiğine kuşku yoktur. Hollanda'da Kartezyen fikirler üniversitelere erken bir tarihte nüfuz etti; yeni kurulan Breda Üniversitesi baştan beri Descartes'çıydı. Fransa'da Kartezyenler üniversitelerde ve dinsel örgütler içinde resmi yasaklamalar altında çalıştılar, Bilimler Akademisi'nden ihraç edildiler. Gene de Kartezyen görüşler Paris salonları gibi daha az resmi yerlerde serbestçe dolaşmaktaydı. Dahası, üniversitelerde bile profesörler teknik olarak resmi yasaklara uyarken Kartezyen fikirleri yaymak için stratejiler geliştirebiliyorlardı; bu fikirleri ya Descartes'ın adını anmadan öğretiyorlar ya da Aristoteles gibi başka filozoflara atfediyorlardı.

Kartezyenler homojen bir grup değildi. Bir uçta Descartes felsefesini saf haliyle yaymaya kendini adamış izleyiciler vardı. Clerselier ve belki Rohault bunlar arasında sayılabilir. Clerselier Descartes'ın yapıtlarının ölümünden sonra yapılan basımlarını denetledi ve Descartes felsefesinin Katolik Kilisesi tarafından kabul edilmesini sağlamak için yılmadan çalıştı. Gördüğümüz gibi, bu çabalarında kimi zaman ihtiyatsız davranıyordu; Descartes'ın tözün dönüşümü konusundaki görüşlerini yayma girişimi, onun yapıtlarının 1663'te Papalık'ın yasak kitaplar listesine alınmasına katkıda bulunmuştu. Clerselier'in damadı Rohault, Descartes'ın fizik kuramlarının popülerleşmesinde önemli rol oynamış bir yazar ve fizikçiydi. Kartezyen fiziğin temel ilkelerini açıklayıp kimi deneyler yaptığı Çarşamba konferanslarıyla ünlendi. Rohault'un *Traité de Physique* adlı yapıtı, Descartes fiziği konusunda klasik bir ders kitabı konumuna ulaştı.

[31] Bu yönde çabalayanların başlıcaları, Malebranche dışında André Martin (Ambrosius Victor), Nicolas Poisson ve Bernard Lamy idi. Bak. Gouhier, *Cartésianisme et Augustinisme au XVIIe siècle*, özellikle IV. Bölüm.

[32] Baillet, Vie, cilt II, s. 449.

Rohault, tutucuların muhalefeti karşısında sadık Descartes'çıların yeni fikirleri kabul ettirme taktikleri konusunda da dikkat çekici bir örnek oluşturdu. Rohault önceleri Descartes fiziğini savunurken Aristotelesçi bilimi yermekteydi. Daha sonra farklı bir tutum geliştirerek Descartes ve Aristoteles'in fizik kuramları arasındaki farkları dahiyane bir üslupla azımsadı.[33]

Öteki uçta da Descartes'ın öğretilerinde önemli değişiklikler yapan filozoflar vardı. Bunlardan bazılarının düşünceleri Descartes'tan o kadar bağımsızdı ki, Kartezyen diye sınıflandırılıp sınıflandırılamayacaklarını bile söylemek güçtür. Böyle filozofların açık bir örneği Malebranche'dir. Bu türden Kartezyen filozofların ayrıntılı bir şekilde ele alınması bu yazının sınırlarını aşıyor, ama ortodoks Descartes'çılıktan nasıl ayrıldıklarını görmek Descartes felsefesinin güçlü ve zayıf yanlarını nasıl değerlendirdiklerini anlamamızı sağlayacağından, onları bütünüyle göz ardı etmemiz de düşünülemez. Bazı durumlarda, Kartezyenler Descartes'ın düşüncesinin kimi önemli noktalarını reddetme konusunda Kartezyen olmayanlarla aynı fikirdeydiler. Örneğin Malebranche zihnin bedenden daha iyi bilinebileceği öğretisini reddeder[34] ve hem o hem de Régis, farklı sebeplerle, doğuştan gelen fikirler öğretisine karşı çıkar.[35]

Fazla ortodoks olmayan Kartezyenlerin önemli bir özelliği, Descartes felsefesini vesilecilik [occasionalism-aranedencilik] yönünde geliştirmeleridir. Ders kitaplarında vesilecilik, çoğu zaman, Descartes'ın çözmeden bıraktığı farzedilen zihin-beden ilişkisi sorununa getirilen *ad hoc* bir çözüm gibi sunulur. Bu tablo iki bakımdan yanıltıcıdır.[36] İlk olarak, vesilecilik onyedinci yüzyıldan çok önce ortaya çıkmış bir öğretidir ve kökenleri Ortaçağın Arap düşüncesindedir. İkinci olarak, vesilecilik basitçe zihin-beden sorununa bir çözüm olarak savunulmamıştır. Descartes'ın izleyicilerinin onun zihin-beden ilişkisi sorunuyla ilgili görüşlerinden kuşkuya düştükleri doğrudur, ama vesilecilik çok daha geniş bir uygulama alanı olan bir öğretidir ve hiçbir yaratılmış sonlu tözün başka bir tözdeki durum değişikliğinin hakiki nedeni olmadığını, gerçek nedenin Tanrı olduğunu ifade eder. Örneğin taşın cama çarpması, Tanrı'nın nedensel gücünü uyguladığı bir vesile olması anlamında, camın kırılmasının ara nedenidir. Ama Malebranche gibi vesileciler dünyadaki değişimleri yasaların yönettiğini reddetmezler; onların reddettiği, bu yasaların gerçekten nedensel olduğudur.

Vesileciliği uç noktasına vardıran Malebranche oldu, ama başka Kartezyenler de (az ya da çok açık bir şekilde) bu öğretiyi geliştirdiler.[37] Kartezyen filozoflar belli uslamlamalara verdikleri önem bakımından birbirlerinden ayrılıyorlardı. Geulincx, eğer A B'nin nedeniyse, A'nın B'yi nasıl meydana getireceğini bildiği ilkesine dayanan bir uslamlamaya büyük önem veriyordu. Malebranche ise aksine bu uslamlamayı pek az kullandı.[38] Ne var ki bizim buradaki amaçlarımız açısından önemli olan, vesilecilerin çeşitli sorunlara Descartes'ın nedensellikle ilgili genel öğretisi çerçevesinde çözüm önermeleridir. Örneğin La Forge, Descartes'ın sürekli yaratma öğretisinden türettiği koşulsuz bir vesileciliği savundu. La Forge, Descartes'ın öğretisi sonuna kadar götürüldüğü takdirde sonlu tözler için hiçbir nedensel etkinliğe yer kalmayacağını, bütün nedensel etkinliğin yalnızca Tanrı'ya atfedilmesinin gerekeceğini söylüyordu.[39] La Forge'nin uslamlaması,

33 McClaughlin, "Censorship and defenders," s. 578-9. Karş. Clarke, *Occult Powers and Hypotheses*, Bölüm I.

34 Malebranche, *Search after Truth*, ed. ve çev. Lennon ve Olscamp, 3. 2. 7, s. 237-9.

35 A.g.e., 3.2.4, s. 226-7; Régis için, bak. Clarke, *Occult Powers*, s. 43-4.

36 Vesileciliğin iyi bir açıklaması için, bak. McCracken, *Malebranche and British Philosophy*, Bölüm 3.

37 Vesileciliği geliştirenlerin başlıcaları Géraud de Cordemoy (1626-84), Johannes Clauberg (1622-65), Arnold Geulincx (1624-69) ve Louis de la Forge (1632-66) idi. Kimi Descartes'çılar için, bak. Balz, *Cartesian Studies*. Ayrıca bak. Clarke, *Occult Powers*.

38 Bak. Bouillier, *Histoire*, cilt I, s. 286-7.

39 Bak. Garber, "How God causes motion: Descartes, divine sustenance, and occasionalism," Journal of Philosophy 84 (1987): 567-80. Karş. Malebranche, *Dialogues on Metaphysics*, VII. Diyalog, s. 156-9.

açıkça, nedensel üstbelirlenme diye bir şeyin olamayacağının kabul edilmesine dayanmaktaydı.

Vesileciliği yalnızca felsefi uslamlamalar değil, daha çok teolojik güdüler teşvik ediyordu. Vesilecilik eğilimi açıkça Descartes'ın metafiziğinin Tanrı merkezli bir yöne kanalize edilmesiydi; bu yüzden de Aziz Paul'un Tanrı içinde "yaşadığımız, hareket ettiğimiz ve varlığımıza sahip olduğumuz"[40] yolundaki öğretisine inanan Malebranche gibi düşünürlere çekici geliyordu. Daha dünyevi bir düzeyde, bu filozoflar Descartes felsefesine meşruiyet kazandırmanın en iyi yolunun onun teolojik avantajlarını vurgulamak olduğuna inanmış olabilirler. Felsefi uslamlamayla teolojik güdülerin bu bileşimi, Malebranche'nin "Tanrı'da görme" öğretisi için de söz konusudur.

Felsefi açıdan, Malebranche'nin bu öğretisi, Descartes'ın fikirler kuramında ve aslında bütün zihin kuramında bulduğu zayıflıkları gidermek için önerdiği bir çözümdür. Malebranche'ye göre, Descartes fiziksel dünyanın yeni bir mekanistik kuramını ortaya koyar, sonra da bu yeni kuramın katı standartlarına göre fiziksel olmayan her şeyi zihinsel olarak sınıflandırır; böylece kavramlar (örneğin üçgen kavramı), tekrarlanan düşünce ve duyumlara eşdeğer, bütünüyle zihinsel şeyler olarak ele alınır. Vesilecilik konusunu bir yana bırakacak olursak, Malebranche Descartes'ın fiziksel dünya kuramına ciddi bir itiraz yöneltmez, zihinsel olanla fiziksel olanın birbirini dışlayan kategoriler olduğu tezine de karşı çıkmaz; onun karşı çıktığı, bu iki kategorinin her şeyi kapsadığı iddiasıdır. Malebranche Descartes'a karşı, düşüncenin dolaysız nesnelerinin zihinsel ya da fiziksel olmayıp, aslında Tanrı'da bulunan soyut varlıklar olduğu noktasında ısrar eder.[41] Başka bir deyişle, Malebranche Descartes'ın mantıkla psikolojiyi bir araya getirme eğilimine karşı çıkar ve bu eğilimin Descartes'ın ebedi doğruların yaratılması öğretisinin temelinde yattığına inanır.[42] Açık söylemek gerekirse, Malebranche'nin Tanrı'da görme öğretisini bundan daha ileri götürme arzusunda oldunu kabul etmek gerekir. Malebranche zihnin yalnız düşünmede değil duyu algısında da Tanrı'daki soyut varlıklarla (fikirlerle) doğrudan doğruya ilişkili olduğunu savunmak ister.[43] Ama Tanrı'da görme öğretisine yaklaşmanın belki de en iyi yolu, onu Descartes'ın mantıkla psikolojiyi bir araya getirme eğilimine bir tepki olarak anlamaktır.

Tanrı'da görme öğretisi de en az vesilecilik kadar teolojik kaygılardan güdülenmiştir; aslında bu öğreti, metafizik vesilecilik öğretisinin epistemolojik paraleli olarak görülebilir. Vesileciliğe göre, insan kendi başına nedensel olarak güçsüzdür; Tanrı'da görme öğretisine göre de, insan zihni Tanrı'nın fikirlerinin ışığıyla aydınlanmadıkça bilişsel olarak güçsüzdür, denebilir. Malebranche Descartes'ın düşüncesini bu yönde geliştirmekle, bilinçli olarak, Augustine'in tanrısal aydınlanma öğretisini yeniden canlandırmış ve bu öğretinin kapsamını genişletmiştir. Ama Malebranche'nin Kartezyen temaları geliştirmiş olma iddiasında bulunmaya da hakkı vardı. *Beşinci Düşünce*'de Descartes bütün bilginin Tanrı'nın daha önceki bilgisine bağlı olduğunu savunur (AT VII 71: CSM II 49). Descartes ayrıca doğuştan gelen fikirler öğretisine de teolojik bir ifade vermiş, bu fikirlerin Tanrı'nın kendisi tarafından insana yerleştirildiğini söylemiştir (AT VII 51: CSM II 35).

Ortodoks Descartes'çılarla daha az ortodoks olanlar arasındaki farklar kimi zaman şiddetli tartışmalara yol açabiliyordu. Bunun iyi bilinen bir örneği, fikirlerin doğası konusunda Malebranche ile Arnauld arasındaki tartışmadır. *Doğru ve Yanlış Fikirler*

[40] İşler, 17:28.
[41] Bak. Jolley, *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes.*
[42] Bak. örneğin, Malebranche'den Régis'e, Malebranche, *Oeuvres Complètes de Malebranche*, cilt XVII-1, s. 308.
[43] Malebranche, *Search after Truth*, 3. 2. 6, özellikle s. 234.

Üstüne'de (1683) Arnauld, zihin durumlarının ötesindeki *temsili varlıklar* dediği, Malebranche'nin fikirler öğretisine saldırdı. Arnauld fikirlerin bu yorumunun hem Descartes'a aykırı hem de kendi içinde felsefi açıdan yanlış olduğunu söylüyordu. Ona göre bu temsili varlıklar algının doğasını açıklamada yararsız ve gereksizdi.[44] Malebranche Descartes'tan uzaklaştığı suçlamasını basitçe kabul ederken kendi kuramını felsefi temelde savunabilirdi. Ama Malebranche'nin birinci suçlamaya yanıtı belirsiz kaldı; kimi zaman Descartes'ın fikirler kuramını yetersiz bulduğunu kabul ederken, kimi zaman da ona sadık kaldığını göstermeye çalıştı.[45] Bu bakımdan Malebranche bile kendisini ortodoks bir Descartes'çı olarak görüyordu.

4. Descartes Karşıtları

Kararlı Descartes karşıtları, kararlı Descartes'çılardan daha da farklılaşmış bir grup oluşturuyordu. Cizvitler ve Jansenistler gibi dinsel gruplar içinde düşmanlar bulduğunu gördüğümüz Descartes'çılığın felsefi düşmanları, tutucular arasında skolastikler ve kuşkucu imancılardan, modernler arasında atomcular ve materyalistlere kadar uzanmaktaydı. Şaşırtıcı olan şey, tutucularla radikallerin geniş bir ortak zemin bulabilmesiydi; örneğin, bu iki grup Descartes'ın görüşlerini geleneksel felsefi konumlar içine özümlemekte birleşiyordu.

Descartes'ı en amansız bir tutumla eleştirenlerden bazıları, kendi felsefi gündemlerini izleme niyetindeki modern filozoflardı. Descartes'ın *İtirazlar ve Yanıtlar*'ın ilk altı bölümünde en şiddetli tartışmalarını tutucu teologlarla değil Hobbes ve Gassendi'yle yapması çarpıcıdır. Leibniz bu sert üslubun, en azından Descartes açısından, mesleki kıskançlıktan kaynaklandığına inanıyordu. Ona göre Descartes, Hobbes ve Gassendi'yi rakip olarak görmekte, felsefelerinin kendisininkini gölgeleyebileceğinden çekinmekteydi; o yüzden de onların itirazlarına hakettiklerinden daha az saygı göstermişti.[46] Leibniz bu konuda haklı olsa da olmasa da, Descartes'ın tepkisinin şiddeti Hobbes ve Gassendi'nin düşmanlığını artırmaktan başka işe yaramadı. Ama bu iki düşünürün tepkileri birbirinden farklıydı; Hobbes Descartes'tan aldığı yanıttan sonra onun felsefesinden yayımlanmış yazılarında bir daha hiç söz etmedi, Gassendi ise itirazlarını genişletip *Disquisitio Metaphysica* (1644) adlı kalın bir kitapta topladı. Gassendi bu yapıtında ilk eleştirilerini ayrıntılandırmanın yanında, sürekli olarak Descartes'tan gördüğü karşılıktan yakınmaktaydı.

John Aubrey'e göre Hobbes Descartes'ı matematikçi olarak takdir ediyor ama filozof olarak önemsemiyordu; onda ne felsefe yeteneği ne de entelektüel dürüstlük görüyordu:

> *Bay Hobbes Descartes'ın dünyanın en iyi geometricisi olduğunu, ama kendisini geometriyle sınırlaması gerektiğini, kafasının felsefeye yatkın olmadığını söylemekten hoşlanırdı. Descartes'ı çok takdir eder ama tözün dönüşümünü savunduğu için onu asla affetmeyeceğini söylerdi. Kesinlikle kendi yargılarına karşı olan bu yazıyı Cizvitleri memnun etmek için yazdığını düşünürdü.*[47]

Hobbes'un Descartes'ın felsefe yeteneği konusundaki bu olumsuz yargısının al-

[44] Bak. Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, özellikle IV. Bölüm.
[45] Bak. örneğin Trois Lettres I, *Oeuvres*, ed. Robinet, cilt VI, s. 214-18.
[46] Leibniz, "Remarques sur l'abrégé de la vie de Mons. de Cartes," Gerhardt (ed.), *Philosophischen Schriften* içinde, IV 321.
[47] O. L. Dick (ed.), *Aubrey's Brief Lives* (Penguin: Harmondsworth, 1972), s. 185.

tında neyin yattığını anlamak güç değildir. Üçüncü İtirazlarında Hobbes asıl olarak Descartes'ın düalizm gibi görülebilecek bir uslamlamasına karşı çıkar; onun "düşünüyorum"dan "düşünceyim"i çıkarsamasını, öznenin eylemi ile öznenin özsel doğasını birbirine karıştırdığı için eleştirir (AT VII 172: CSM II 122). Hobbes kuşkusuz Descartes'ın düalist zihin kuramının yalnızca bir uslamlamasını reddetmiştir ve aslında bunu da yapamadığı söylenebilir, çünkü Descartes zihinle beden arasındaki gerçek ayrımı *Altıncı Düşünce*'ye kadar ortaya koymadığında ısrar eder. Ama bir yazarın dediği gibi, Descartes'ın zihni maddi olmayan bir töz olarak anlaması Hobbes'a reddetmeye bile değmeyecek kadar saçma görünüyordu.[48]

Hobbes'un Descartes felsefesinde beğenmediği bir başka nokta da Descartes'ın *Birinci Düşünce*'de kuşkuculuğu kullanma tarzıydı; Hobbes Descartes'ın bu eski görüşleri yayımlamasını hayretle karşılamıştı. (AT VII 171: CSM II 121) Descartes'ın kuşkuculuğu kullanışına Gassendi de karşı çıkar ama onun tepkisi oldukça farklıdır. Hobbes'un aksine Gassendi *Birinci Düşünce*'nin kuşkuculuğunda yeni bir öğe olduğunu kabul eder ama Descartes'ın katkısı olan bu yeniliği takdir edilecek bir şey gibi görmez.[49] Tam tersine, Descartes'ın *Sextus Empiricus* gibi eski Yunan kuşkucularını yanlış anlayıp saptırdığını söyler. Gassendi'ye göre kuşkucu uslamlamaların bütün yaptığı, şeylerin iç doğasını bilemeyeceğimizi göstermektir. Gassendi'nin dediği gibi, eski kuşkucular Descartes'tan "fenomenler"i ya da görünüşleri sorgulamamalarıyla ayrılırlar.[50] Başka bir deyişle, eski kuşkucular balın kimilerine tatlı kimilerine acı gelebileceğini kabul ederler ve bu temelde balın gerçek doğasını belirlemenin güç olduğunu söylerler, ama farklı insanlara farklı tatlar veren bir şeyin –balın– var olduğunu sorgulamazlar. Descartes'ın aksine eski kuşkucular dış dünyanın varlığından kuşkulanmazlar.

Gassendi bize Descartes'ın duyularla ilgili kuşkuculuğunun anlamını gözden kaçırmış gibi görünebilir; ama adil olmak için, onun bakış açısından da kuşkuculuğun ortaya koyduğu meydan okumanın anlamını Descartes'ın gözden kaçırmış olduğunu söylemek gerekir. Gassendi'nin gözünde Descartes, kuşkuculuğun insan zihninin gücüne yönelttiği saldırının kuvvetini kavramakta başarısız kalmıştır. Descartes şeylerin iç doğasını ortaya çıkardığı iddiasındadır, ama ona bu bilginin neye dayandığı sorulduğunda açık seçik fikirlerin güvenilirliğine başvurmak zorundadır. Bu açık seçik fikirlerin doğru olduğunu nasıl bildiği sorulduğunda ise ancak aldatmayan bir Tanrı'nın varlığına başvurabilir. Bu durumda, Descartes'ı eleştiren başkalarının da söylediği gibi, uslamlama göze batacak ölçüde döngüsel gözükür.[51]

Descartes'ı eleştirenler arasında skolastiklerin onun yeniliğine karşı en uyanık kesimi oluşturduğu düşünülebilir; Descartes onlara tehlikeli bir devrimci gibi görünmüş olmalıdır. Bu tepkinin sanılabileceği kadar yaygın olmaması gariptir. Skolastiklerden birinin, Libert Froidmont'un oluşturduğu örnek bu bakımdan öğreticidir. *Yöntem Üstüne Konuşma* ilk yayımlandığında Froidmont Descartes'ın mekanist olduğunu doğru bir şekilde saptadı ve bundan rahatsızlık duydu: "farklı biçimde parçalardan oluşmuş bedenin bu bileşimi fazlasıyla kaba ve mekanik görünüyor."[52] Ama başka bakımlardan Froidmont'un tepkisi şaşırtıcıdır: Descartes'ı yalnızca mekanist olarak değil, aynı zamanda Demokritos ve Epiküros geleneğinde bir atomcu olarak görür. Bu elbette bir yanlış anlamadır; Descartes atomculuğu açıkça reddeder. Froidmont'un Descartes'a bir

[48] J. W. N. Watkins, *Hobbes' System of Ideas*, 2. Baskı (Londra 1973), s. 86-7.

[49] Bu konu için, bak. R. Walker, "Gassendi and Skepticism," Burnyeat (ed.), *The Skeptical Tradition* içinde, s. 319-36.

[50] Gassendi, *Disquisitio metaphysica*, Rochot, ed., *Düşünce* 2, Kuşku 1, Örnek, s. 68-9.

[51] A.g.e., *Düşünce* 3, *Kuşku* 1, Örnek 1, s. 204-5.

[52] Fromondus'tan (Froidmont) Plempius'a, 13 Eylül 1637: AT 406. Bak. Garber, "Descartes, the Aristotelians, and the revolution that did not happen ir 1637,) s. 475.

yenilikçi olarak değil, uzun süre önce çürütülmüş eski sapkınlıkları yeniden canlandıran biri olarak saldırması ilginçtir. Froidmont'un gözünde atomculuk Epiküros'un kendisinden bile önce çürütülmüştür.[53]

Descartes'ın orijinallikten uzak bir düşünür olduğu suçlaması onyedinci yüzyılda başkaları tarafından da dile getirildi. Pierre-Daniel Huet'in *Censura Philosophiae Cartesianae* (1689) adlı etkili yapıtında Descartes'a yönelttiği eleştirilerin merkezinde de bu suçlama vardı. Huet Cizvitlerin hamilerinden biriydi ve onlar gibi Aristoteles felsefesine büyük saygı duyuyordu. Ama aynı zamanda Yunanlılardan kaynaklanan felsefi kuşkuculuk geleneğine de sempatiyle bakıyordu ve onyedinci yüzyılda yaşamış başkaları gibi felsefi kuşkuculuğu dini imancı bir yaklaşımla birleştiriyordu.[54]

Huet'e göre Descartes dürüst değildi. Felsefeyi ilk kez sağlam temeller üzerine oturttuğunu iddia ediyordu, felsefe geleneğini bilmemekle övünüyordu, ama bu iddialar büyük oranda sahteydi. Geleneği bilmediği iddiası, insanları gerçektekinden daha orijinal olduğuna inandırmanın bir aracıydı.[55] Huet Descartes felsefesinde gerçekten yeni olan pek az şey bulunduğunu söylüyordu. Tam tersine, bu felsefedeki hemen hemen her şey geçmişten ödünç alınmıştı. Huet Descartes'ın geçmişten ödünç aldıklarını ayrıntılı bir şekilde sıraladı: Kuşkusunu Yunan kuşkucularından, *Cogito*'yu Augustine'den, ontolojik kanıtı Anselm'den, vb.[56] Huet Descartes'ı neredeyse aşırmacılıkla suçluyordu; en azından, başka filozoflara borçlu olduğunu ikiyüzlülükle sakladığını iddia ediyordu. Huet böylece, günümüzde Descartes'ı savunmak için sık sık dile getirilen bir iddiayı, onyedinci yüzyılda borçlu olunan yazarların adını belirtme adetinin olmadığı iddiasını tekzip etmektedir. Huet'e göre Descartes en azından kınanacak bir şey yapmıştır.

Huet'in eleştirisinin başlıca temalarından biri de Descartes felsefesinin Katolik inancı için bir tehlike oluşturduğuydu. Descartes'ın Katolik öğretilerine saygılı olmaya çalıştığını kabul etmekle birlikte, onun saldırganlığının inançla ilgili sapkın bir stratejiyi benimsemesine yol açtığını söylüyordu. Huet'e göre Descartes'ın Katolik dogmalarını verili kabul edip felsefesini bunlara uydurması gerekirken, o kendi felsefi kanılarını kesin kabul edip Katolik dogmalarını bunlara uydurmaya çalışmıştı.[57] Huet bunu söylerken aklında Descartes'ın tözün dönüşümüne ve hiçten yaratılmaya karşı tutumunun bulunduğunu da belirtmekteydi.

Huet bu temelde, Descartes'ın garip "ebedi doğruların yaratılması" öğretisini ortaya koyarken hangi güdüyle hareket ettiğine dair ilginç bir teşhiste bulunuyordu. Ona göre Descartes, akla uygunluğun standardı olarak kendi zekâsını görmekteydi. Oysa bu standarda uymayan, tözün dönüşümü gibi Katolik dogmalarının bulunduğu kabul edilmeliydi. Bu durumda Descartes, Tanrı'nın yalnızca aklın üstündeki değil akla karşı olan şeyleri de yapabileceği sonucuna varıyordu.[58] Halbuki ona göre Descartes Katolik dogmalarının asla akla aykırı olmadığını aksiyomatik bir gerçek olarak kabul etmeliydi. Eğer böyle yapsaydı, akla uygunluğun standardının kendi felsefi sezgileri olmadığı sonucuna varmak zorunda kalırdı.

Huet *Censura*'da Descartes'ı orijinallikten yoksun olmakla ve teolojik sapkınlıkla suçlamakla kalmamış, onun felsefesini kuşkuculuğa sempatiyle bakan bir açıdan ayrıntılı bir şekilde yorumlamıştı. Başka kimi tutucuların aksine, Huet Descartes'ın yöntemli kuşkusuna karşı çıkmıyordu; ona göre bu, Descartes felsefesindeki en iyi şeydi.

[53] Garber, "Descartes, the Aristotelians," s. 475-7.
[54] Huet için, bak. Bouillier, *Histoire*, cilt I, Bölüm 27.
[55] P.-D. Huet, *Censura philosophiae cartesianae*, s. 195-6.
[56] A.y., s. 201-20.
[57] A.y., s. 172-3.
[58] A.y., s. 174-5.

Ama Descartes bu yöntemli kuşku projesini tutarlı bir şekilde uygulamamıştı. Başka bir deyişle, Descartes kesin olmayan hiçbir şeyi kabul etmeme kuralını koyduktan hemen sonra bu kuralı ihlal edip ya muhtemel olmaktan öteye gitmeyen ya da bütünüyle yanlış önermeler kabul ediyordu.[59] Başka eleştirilerinin yanında, Huet Descartes'ın *Cogito*'nun kuşku edilmez olduğunu gösteremediğini de söylüyordu. Bir yorumcunun dediği gibi, "Huet 'düşünüyorum, o halde varım'ın bir çıkarım olmakla kalmayıp, düşünmenin meydana geldiği an ile düşündüğünü farketme anı arasında bir zaman geçmesini gerektirdiğini, oysa belleğin yanılabileceğini ileri sürüyordu."[60]

Felsefi eleştirilerinde Huet'in büyük ölçüde Gassendi'ye dayandığı iddia edilmiştir.[61] Bu iddia abartılı olabilir, ama Huet'in birçok yerde Gassendi'nin de eleştirdiği öğretilere saldırdığı ve kimi zaman onun itirazlarını tekrarladığı doğrudur. Örneğin, Descartes'ın bütün önceki kanılarını yanlış diye reddetme niyetinin kuşku etme değil yeni bir inanç benimseme olduğu, bu yeni inancın da büyük olasılıkla yanlış olduğu, çünkü eski kanıların içinde doğru olanların bulunabileceği noktasında Huet Gassendi'yi izler. Ona göre yöntemli kuşku girişimi böyle karakterize edilemez.[62] Dahası, Gassendi gibi Huet de doğuştan gelen fikirler öğretisine ve zihnin bedenden daha iyi bilinebileceği tezine oldukça ampirist bir temelde saldırır.[63] Buradaki amacımız açısından önemli olan, Huet ve Gassendi'nin bu kadar geniş bir ortak zemin bulabilmiş olmalarıdır. Oysa Huet tutucuyken, Gassendi Descartes'ınkinden bütünüyle farklı olmayan, anti-skolastik, mekanist bir doğa felsefesi ortaya koyma projesiyle ilgilenen modern bir filozoftur.

Descartes'çılarla Descartes karşıtlarından söz etmek bir bakıma yanıltıcıdır, çünkü kimi filozoflar zaman içinde tutumlarını değiştirmişlerdir. Huet bile daha sonraki düşmanlığına karşın önceleri Descartes'çıydı. Descartes felsefesinden vazgeçmenin belki de en çarpıcı örneği, Cambridge'li Platoncu Henry More'dur. Descartes'la yazışan More bir dönem onun en ateşli destekçilerinden biri oldu ama daha sonra Huet gibi en amansız düşmanlarından biri haline geldi.

More'un taraf değiştirmesi akademisyenlerin kafasını karıştırmış ve nedenleri uzun süre tartışılmıştır. More'un kendi felsefi tutumu değişmemiş, hatta Descartes'la ilgili saf felsefi değerlendirmelerinde de bir değişiklik olmamış gibidir.[64] More'un baştan beri Descartes felsefesiyle ilgili bazı kuşkuları vardı ve bunlar sonuna kadar devam etti; örneğin, More uzamın maddenin özü olduğu tezini hiçbir zaman kabul etmemiş ve Descartes'la yazışmalarında hayvan-makine öğretisini şiddetle eleştirmişti.[65] More'daki değişiklik, onun için dini tanrıtanımazlara karşı savunmanın saf felsefi ilgilerden daha önemli hale gelmesi gibidir. Oysa din düşmanları Descartes'ın katı mekanist fiziksel dünya görüşünde büyük bir destek bulmuşlardı. Bir yazarın dediği gibi, bu görüş "tanrıtanımazlar için biçilmiş kaftan gibiydi."[66]

[59] A.y., s. 13.
[60] R. Popkin, "Pierre-Daniel Huet," P. Edwards, (ed.), Encyclopedia of Philosophy içinde (New York, 1967), cilt 4, s. 67. Bak. Huet, Censura, s. 19-21.
[61] Bouillier, *Histoire*, cilt I, s. 584.
[62] Huet, *Censura*, s. 13; Gassendi, *Beşinci İtiraz*: AT VII 257-8: CSM II 180.
[63] Doğuştan gelen fikirlerin reddi için, bak. Huet, *Censura*, s. 90-6; Gassendi, *Beşinci İtiraz*: AT VII 279-90: CSM II 195. Zihnin bedenden daha iyi bilindiği iddiasının reddi için, bak. Huet, *Censura*, s. 81-5; Gassendi, *Beşinci İtiraz*: AT VII 275-7: CSM II 192-3.
[64] Bak. Gabbey, "Philosophia cartesiana triumphata: Henry More (1646-1671)," Lennon, Nicholas ve Davis (ed.), *Problems of Cartesianism* içinde, s. 195.
[65] Bak. More'dan Descartes'a, 11 Aralık 1648: AT V 243.
[66] Gabbey, "Philosophia cartesiana," s. 233.

5. Spinoza Ve Leibniz

Spinoza Descartes'ın *Felsefenin İlkeleri* üzerine bir açıklama yazdı, Leibniz de aynı yapıtın eleştirel bir yorumunu yaptı.[67] Descartes'ın felsefesi bu iki önde gelen "rasyonalist" için elbette büyük önem taşıyordu, ama Spinoza da Leibniz de Descartes'çı ya da Descartes karşıtı olarak görülemez. Onların Descartes'a karşı tutumu karmaşık ve çift taraflıdır. Felsefi güdüleri çok farklı olmasına karşın, Spinoza ile Leibniz'in Descartes'a karşı tutumları birçok bakımdan birbirine paraleldir. Bu iki filozofun, Descartes'ın çözemediği bir zihin-beden ilişkisi sorunu ortaya koyduğu noktasında aynı fikirde oldukları iyi bilinir. Leibniz bir yerde bunu şöyle ifade eder: "Yazılarından bildiğimiz kadarıyla, Descartes bu sorunla uğraşmaktan vazgeçti."[68] Daha genel olarak, hem Spinoza hem de Leibniz *a priori* metafizik projesine sempatiyle bakar, ama ikisi de Descartes'ın bu projeyi yerine getiremediğini düşünür. Aslında Leibniz'in bu konudaki tepkisi Spinoza'nınkini tamamlar, çünkü Spinoza Descartes'ın kendi sistemi yönünde yeterince ilerlemediğini söylerken Leibniz tam tersine onun bu yönde çok fazla ilerlediğini savunur; ona göre Descartes en azından Spinozacılığı olanaklı kılmıştır: "Spinoza yalnızca Descartes felsefesinde tohum halinde bulunan bazı şeyleri geliştirdi."[69]

Spinoza'nın Descartes'a karşı çift yönlü tutumu, *Felsefenin İlkeleri* için yazdığı açıklamanın önsözünde açıkça ortaya konmuştur. Lodewijk Meyer adlı birinin yazdığı bu önsöz Spinoza'dan onay görmüştür. Burada Descartes bir yandan "çağımızın en parlak yıldızı"[70] diye övülür; "üzerine birçok büyük doğrunun matematik düzeni ve kesinliğiyle kurulabileceği sağlam felsefi temelleri ortaya çıkaran"[71] Descartes'tır. Ama gene de, Meyer'in dediği gibi, bu ders kitabında Spinoza Descartes'ı izleme gereğini duymuş olsa da, bu onun her noktada Descartes'la aynı fikirde olduğu anlamına gelmez; tam tersine, Descartes'ta Spinoza'nın yanlış bulup reddettiği birçok öğreti vardır. Meyer bunların bir örneği olarak, Descartes'ın zekâdan ayrı bir özgür irade yeteneğinin varlığını savunmasını Spinoza'nın kabul edemeyeceğini söyler.[72]

Spinoza'ya göre Descartes kendi koyduğu ilkeleri mantıksal sonuçlarına ulaştıramamıştır ve bu başarısızlığın nedeni bellidir: Descartes teolojik politikadan etkilenmiş, Kilise öğretisinden fazla uzaklaşmayı göze alamamıştır. Özellikle de Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük konularındaki geleneksel Hıristiyan inançlarına uydurmak için sisteminden ödünler vermiştir. Örneğin "töz"ü yalnızca Tanrı'nın töz olabileceğini ima edecek şekilde tanımlamış ama bu sonucu çıkarmaktan çekinmiştir (*Felsefenin İlkeleri*, Bölüm I, 51). Aynı bunun gibi, sisteminde özgür iradeye ve ölümsüzlüğe yer açabilmek için insan zihnini tutarsız bir şekilde açıklamış, onu doğal nedensellikten bağışık tutmuştur; Descartes ve başkaları doğa içindeki insanı "krallık içinde krallık" gibi anlamışlardır.[73] Spinoza'ya göre, Descartes başta koyduğu ilkeleri tutarlı bir şekilde izleseydi, kendisinin *Etik*'te açıkladığı türden doğalcı bir metafiziğe ulaşırdı.

Olgunluk dönemindeki Leibniz'in Descartes hakkındaki görüşü, Spinoza hakkındaki fikirlerinden büyük oranda etkilenmiş ve Spinozacılık tehlikesinden duyduğu kaygı onu Descartes felsefesinin din için tehlikeli olduğu yakınmasına yeni bir içerik

[67] Spinoza, *Parts I and II of Descartes' Principles of Philosophy*, Gebhardt (ed.), *Opera* içinde, I, s. 127-281, Curley (ed.), *Collected Works* içinde, I, s. 224-346; Leibniz, "Critical Remarks concerning the general part of Descartes' principles," Gerhardt IV 350-92; Loemker, (ed.), Leibniz, *Philosophical Papers and Letters* içinde, s. 383-412. Spinoza'nın yapıtı, kendi felsefi görüşlerini açıkladığı *Metaphysical Thoughts* başlıklı bir ek içerir.

[68] "New System of the Nature and Communication of Substances", Gerhardt IV 483, Loemker 457.

[69] Leibniz'den Nicaise'ye, 15 Şubat 1697: Gerhardt II 563.

[70] Gerhardt I 128, Curley I 226.

[71] A.y.

[72] Gerhardt I 132, Curley I 229.

[73] *Ethics* III, Önsöz: Gerhardt II 137, Curley I 491.

vermeye yöneltmiştir. Leibniz Descartes'ın samimiyetini pek sorgulamaz, onu daha çok "garip" –yani Spinozacı– sonuçları olan ilkeler benimsemekle suçlar.[74] Gördüğümüz gibi, Descartes'ın töz tanımının Spinozacı içerimleri olduğu söylenebilir; Leibniz bunu belirtmekte tereddüt etmez.[75] Ama Leibniz'in Descartes'ı başlangıç halindeki Spinozacılık gibi görmesinin başka sebepleri de vardır. Leibniz bu suçlamayı desteklemek için Descartes'ın başka öğretilerine de başvurur. Bu öğretilerden biri, Leibniz'in eleştirisinde özellikle öne çıkar: Descartes'ın fizikte son nedenleri yasaklaması, Spinoza'nın her türden erekbilimsel açıklamayı reddetmesinin zeminini hazırlamıştır.[76] Leibniz bazen Descartes'ı Spinozacılık fırçasıyla katranlamakta fazla ileri gider. Alıntılamaktan hoşlandığı, Descartes'ın *Felsefenin İlkeleri*'ndeki "madde alabileceği bütün biçimleri arka arkaya alır" (Bölüm III, 47: AT VIIIA 103: CSM I 258) şeklindeki müphem sözü üzerine şu yorumda bulunur:

> *Bundan daha tehlikeli bir önermenin formüle edilebileceğine inanmıyorum. Çünkü madde arka arkaya bütün olanaklı biçimleri alıyorsa, hiçbir şeyin daha önce gerçekleşmediği ve bir gün gerçekleşemeyeceği kadar saçma, tuhaf, adalet dediğimiz şeye aykırı olduğu düşünülemez. Bu, Spinoza'nın daha ayrıntılı bir şekilde açıkladığı bir fikir.*[77]

Descartes buna karşı, Çokluk İlkesi denen şeyin bir versiyonunu ifade ettiğini, bunun bir yenilik olmayıp Aristoteles'e kadar giden bir ilke olduğunu söyleyebilirdi. Bu ilkenin kabul edilmesi insanı Spinozacı yapıyorsa, bunda da bir sakınca görmezdi herhalde.

Leibniz'in eleştirisinin bir başka önemli teması, onu *Censura*'sını takdir ettiğini bildiğimiz Huet'le aynı çizgiye getirir.[78] Huet gibi Leibniz de Descartes'ın orijinallik iddiasına genel bir saldırıda bulunur ve gene Huet gibi felsefi eleştirisini Descartes'ın karakterine yönelik kişisel bir saldırıyla birleştirir; onu özellikle "bir mezhebin önderi olmak gibi garip bir hırsa"[79] sahip olmakla suçlar. Leibniz'in Descartes'ın orijinallik iddiasına yönelik eleştirisinin iki katmanı vardır. Bunlardan birincisi, Descartes'ın felsefe geleneğine kendi kabul ettiğinden çok daha fazla şey borçlu olduğudur; Leibniz de Huet gibi Descartes'ın geçmiş filozoflardan ödünç aldıklarını sıralar.[80] Leibniz belki de en çok Descartes'ın Platon'a olan borcunun altını çizer; kimi zaman onu bir tür kararsız Platoncu olarak görüyor gibidir.[81] İkincisi, Leibniz Descartes'ın orijinallik iddiasını asıl olarak dayandırdığı şeylerin onun felsefesinde çok fazla yer tutmadığını söyler. Descartes'ın yöntem kurallarını boş şeyler olmakla eleştirir ve bunlarla alay eder: "Bunlar bir eczacının reçetesine benziyor: İhtiyacın olan şeyi al, yapman gerekeni yap, istediğini elde edersin."[82] Bunun gibi Descartes'ın doğruluk kriteri de –açık seçik algıladığım şey doğrudur– açık seçikliğin kriterleri ortaya konmadıkça yararsızdır; Leibniz Descartes'ın bu noktada uygun kriterler bulamadığını düşünür.[83]

74 Bak. örneğin, Leibniz'den Nicaise'ye, 15 Şubat 1697: Gerhardt II 562.
75 "Conversation of Philarete and Ariste": Gerhardt VI 582, Loemker 620.
76 Leibniz'den Nicaise'ye, 15 Şubat 1697: Gerhardt II 562; Leibniz'den Philippi'ye, tarihsiz: IV 281.
77 Leibniz'den Philippi'ye, Ocak 1680: Gerhardt IV 283.
78 Leibniz kendi Descartes eleştirilerinin Huet'in Censura'sının daha sonraki bir baskısına dahil edilmesini umuyordu (Gerhardt I 421). Bak. Brown, Leibniz, s. 47, not 2.
79 Örneğin, "Remarques sur l'abrégé," Gerhardt IV 320.
80 Başlıksız deneme, Gerhardt IV 305.
81 Bak. "On the correction of metaphysics and the concept of substance," Gerhardt IV 468-9, Loemker 432. Karş. Brown, Leibniz, s. 37-8.
82 Başlıksız deneme, Gerhardt IV 329.
83 A.y., 331. Bak. Belaval, Leibniz, *critique de Descartes*, özellikle I. Bölüm.

Leibniz'in Kartezyen fiziğe yönelttiği eleştiri de bir anlamda Descartes'ın yöntem kuralları üstüne bir yorum gibi görülebilir: Bir yöntemin değeri, verdiği sonuçlarla ölçülmelidir; Descartes'ın yönteminin gerçek bir değeri olsaydı, onun fizik sorunlarına uygulanması gerçek buluşlara yol açardı. Oysa Descartes'ın fiziği hatalarla doludur ve Leibniz bunları büyük bir memnuniyetle sıralar; onun çarpma yasalarının ampirik verilerle ciddi bir uyuşmazlık içinde olduğunu gösterir.[84] Dolayısıyla, Descartes'ın kendi ilkelerine sadık kaldığını kabul edersek, bundan yönteminin değersiz olduğu sonucu çıkar. Gördüğümüz gibi, Leibniz'in görüşü Descartes'ın yöntem kurallarının özlü ama yanlış olduğu değil, bunların gerçek bir içerikten yoksun olduğudur.

Leibniz'in Descartes eleştirisi çok kapsamlıdır; onun fizik kuramlarını, metafiziğini, bilgi kuramını ve yöntembilimini kucaklar. Bu durumda Leibniz'in kararlı Descartes'çılardan tepki görmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Örneğin Regis onu kendi ününü Descartes'ın harabeleri üzerine inşa etmeye çalışmakla suçlar.[85] Ama Leibniz'in de hemen belirttiği gibi, onun Descartes felsefesine karşı tutumu asla bütünüyle olumsuz değildir. Tam tersine, bu felsefeye gerçeğin giriş odası demeyi alışkanlık haline getirdiğini söyler.[86] Bu yorumla Leibniz muhtemelen Descartes'ın doğal teoloji girişimine karşı duyduğu sempatiye dikkat çekmek istemektedir; Leibniz onun Tanrı'nın varlığını ve ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamaya çalışmasını bütünüyle onaylar ama getirdiği kanıtların kusurlu ya da tamamlanmamış olduğunu söyler. Gerçekten, Leibniz doğuştan gelen fikirler gibi Kartezyen öğretileri ve zihnin her zaman düşündüğü tezini yaratıcı bir şekilde yeniden yorumlamaya çalışmıştır.

6. Locke

Bay Locke'un kendisinin bana söylediğine göre, ona felsefi çalışmaların hazzını duyuran ilk kitaplar Descartes'ınkilermiş. Bunları okumaktan zevk alırmış, çünkü birçok noktada bu yazarın kanılarına katılmasa da yazdıklarını çok anlaşılır bulurmuş. Böylece başkalarını anlamamasının bütünüyle kendi anlayış gücündeki bir kusurdan kaynaklanmadığını düşünmeye cesaret etmiş.[87]

Bayan Masham'ın bu sözleri, o zamandan beri çoğu zaman gözden kaçmış bir gerçeği ortaya koyuyor: Locke'un Descartes'a karşı tutumu da Leibniz ve Spinoza'nınki gibi iki yönlüdür. Ona göre Descartes, insanların zihinlerini Aristoteles ve skolastiklerin anlaşılmaz öğretilerinden kurtaran ilk filozoflardan biridir. Ama Descartes aynı zamanda dogmatiktir, dogmatizmse bilginin ve bilimin gelişimi için neredeyse Descartes'ın gömülmesine yardım ettiği skolastisizm "çöplüğü" kadar tehlikelidir.

Locke ile Descartes arasında, Bayan Masham'ın değindiğinden çok daha büyük görüş ayrılıkları vardır. Ama tek tek konular ele alındığında, Locke'un Descartes eleştirisinde pek az yenilik bulunduğu görülebilir. Locke'un Descartes'a karşı hemen hemen bütün itirazları daha önce başkaları tarafından da dile getirilmiştir. Bu özellikle Gassendi için geçerlidir, çünkü Gassendi de Locke gibi Descartes'ın dogmatizmine geçici olarak atomcu bir doğa anlayışı adına karşı çıkar. Felsefi görüşleri Locke'unkinden çok farklı olan yurttaşı More bile onun eleştirilerinden bazılarını daha önce ortaya koymuştur; gördüğümüz gibi More, hayvan otomatizmine ve uzamın maddenin özü olduğu

[84] Mart 1686 tarihliActa Eruditorum'da Leibniz Descartes'ın çarpma yasalarını eleştirdiği, "Descartes'ın göze çarpan bir hatasının kısa bir sergilenişi" başlıklı önemli bir makale yayınladı: Loemker 296-302.
[85] Gerhardt IV 333.
[86] Leibniz'den Philippi'ye, tarihsiz: Gerhardt IV 282; "Réponse aux Reflexions," 337.
[87] Alıntı M. Cranston'dan, *John Locke: A Biography* (Londra, 1957), s. 100.

öğretisine her zaman karşı çıkmıştı. Bunlar Locke'un da *Deneme*'sinde dile getirdiği eleştirilerdir.[88]

Bütün bunlar göz önüne alındığında, Locke'un Descartes felsefenin kabul edilmesinde yeni bir aşamayı temsil ettiği duygusundan kurtulmak güçtür. Locke Descartes hakkında, onsekizinci yüzyılda Voltaire'in popülerleştireceği ve Aydınlanma içinde yaygın kabul görecek bir görüşe sahip gibidir. Örneğin, Huet, Leibniz ve kimi skolastikler Descartes'ta orijinal pek az şey bulunduğunu iddia ederken, Locke neredeyse felsefenin Descartes'la yeniden başladığına inanıyor gibi gözükmektedir. Locke bunu kendisi söylememiş bile olsa, Descartes'ın "modern felsefenin babası" olduğu iddiasına karşı çıkmayacağı rahatlıkla varsayılabilir. Locke'un Descartes'a karşı tutumunda, en azından toplu olarak alındığında onu çağdaşlarından ayıran ve gelecek yüzyılla ilişkilendiren başka özellikler de vardır.

Locke Descartes'ın "dogmatikleştirme kibri"nin tuzağına düşmekle suçlayan ilk kişi değildir elbette; Huet de aynı suçlamayı yapmıştı.[89] Ama Huet ve Locke'un bu suçlamayı kullanma tarzları birbirinden farklıdır. Huet'in insan aklının iddialarına mı yoksa Descartes'ın aklının iddialarına mı saldırdığını söylemek kimi zaman güçtür; başka bir deyişle, Huet'te insanın bilişsel yeteneklerinin sınırları üzerine felsefi değinmelerle Descartes'ın kendi uslamlamalarının gücüne duyduğu güvene yaptığı saldırılar iç içe geçmiş, hatta kaynaşmıştır. Oysa Locke'un Descartes'a yönelttiği dogmatizm suçlamasının böyle bir kaynaşmayla ilgisi yoktur. Locke'a göre, Descartes'ın dogmatik olduğunu söylemek, onun insan aklının gücüyle ilgili yanlış bir inanca kapıldığını söylemek demektir; burada kişisel bir kusur değil, felsefi bir hata söz konusudur. Örneğin zihin-beden sorununu tartışırken Locke'un dile getirmese de açıkça belli olan görüşü, Descartes'ın bu konuda daha iyi uslamlamalar varken kendi düalist açıklamasını güvenle öne sürdüğü değil, onun insan aklının bu sorunu çözebilecek güçte olduğu kuşkulu varsayımına bağlanmış olduğudur.[90]

Onyedinci yüzyılda yaşamış birçokları gibi Descartes da asıl olarak skolastik doğa felsefesine isyan eden bir filozof-bilimcidir. Tözel biçimlerin gizli niteliklerin düşmanı olmakla ve saf mekanik açıklamaları savunmakla ünlüdür. Başka bir deyişle, Descartes'ı ilgi ve tartışma odağı yapan, onun bilimi ve fiziksel dünyayla ilgili ontolojisidir. Locke elbette Descartes'ın bu yönünü de tartışır, çünkü onun dogmatizm suçlaması Descartes'ın yalnızca *res cogitans* [düşünen varlık] ile değil *res extensa* [yer kaplayan varlık] ile ilgili iddialarını da kapsar. Ama Locke'un doğa bilimcisi Descartes'la olduğundan çok zihin filozofu Descartes'la ilgili olduğuna kuşku yoktur. Gerçekten, Locke'a göre Descartes her şeyden önce, ruhun her zaman düşündüğü ve doğuştan gelen fikirlerle dolu olduğu gibi varsayımlar türettiği dogmatik bir zihin kuramının savunucusudur. Bu vurgu değişikliği, Voltaire'in Descartes'la ilgili yazılarına ince bir üslupla yansır. Pascal Descartes'ı bir "doğa romanı"[91] yazmış olmakla suçlamıştı; Voltaire bu sözü biraz değiştirip onu "ruhun bir romanını" yazmış olmakla suçlar.[92] Voltaire'in zamanında, filozofların ilgisini doğanın romanını yazan Descartes'tan çok ruhun romanını yazan Descartes çekiyordu.

XIV. Louis'ten sonra, onyedinci yüzyılda Descartes'ı eleştirenler onun felsefesini Hıristiyan inancı için tehlikeli buluyorlardı. Locke'ta ise aksine, böyle bir suçlamaya

88 Bak. Deneme II. xi. 11; II xiii. 11.

89 *The Vanity of Dogmatizing* (1661) Joseph Glanvill'in bir yapıtının adıdır. Glanvill'in ilk dönem Kraliyet Derneği ile yakın ilişkileri vardı.

90 Bak. Deneme IV. iii. 6.

91 Pascal, *Pensées*, s. 356.

92 Voltaire, *Letters on England*, s. 63.

yer yoktur. Katolik Huet'inki gibi kaygılar elbette Protestan Locke için söz konusu değildir; Descartes'ın madde felsefesinin tözün dönüşümü dogmasına uygun olup olmadığı Locke'u hiç ilgilendirmez. Ama gördüğümüz gibi, Descartes'ın felsefesinin Hıristiyan inancı için tehlikeli olduğunu söyleyenler yalnızca Katolikler değildir; aynı suçlama Voetius, Leibniz ve More gibi Protestanlardan da gelmiştir. Maddenin düşünmesi olasılığını bir tarafa bırakmayı reddetmiş biri olarak, Locke Descartes'ı Hıristiyan inancının altını oymakla suçlamayı istemiş olsaydı bile, bunu yapabileceği stratejik konuma sahip değildi.[93] Ama zaten Locke, çağdaşlarının birçoğuna çekici gelen türden teolojik bir karalama kampanyası başlatmakla ilgilenmez. Serbest fikirli biri olarak Locke, böyle saldırıların çoğu zaman altında yatan mezhepçilik ruhuna derinden karşıdır. Locke'un yürürlükteki felsefi söylemde bir değişiklik yapmaya çalıştığı bile söylenebilir.

1741'de, yani *Düşünceler*'in yayımlanmasından tam bir yüzyıl sonra, bir yazar Descartes'çılığın Fransa'daki durumunu şöyle anlatır:

> *Descartes'çılığın bugünlerde artık yasak olmadığı ve geçmişteki gibi kovuşturmaya uğramadığı doğrudur. Descartes'ın felsefesi günümüzde rahatça okunuyor, hatta korunuyor ve şu da önemli ki belli bir saygı görüyor. Ama artık eskidi, haksız kovuşturmalar sayesinde kazandığı ve gençlerinkinden bile daha merak uyandırıcı olan çekiciliğini yitirdi.*[94]

Onsekizinci yüzyılın ortalarında Descartes'çılık, bir akademisyenin sözleriyle, muhalefetten iktidara geçmişti; en azından Fransa'da Descartes artık yerleşik bir figürdü.[95] Descartes'ın şöhretindeki bu değişikliğin ironik yönleri yok değildi. 1751'de Sorbonne Üniversitesi, Locke'un yeni ampirizmine karşı Descartes'ın doğuştan gelen fikirler öğretisini savunmaya başladı.[96] Aynı Sorbonne Üniversitesi bir yüzyıl önce aynı öğretiye şu Aristotelesçi-skolastik özdeyiş adına saldırmıştı: "Akılda daha önce duyularda bulunmayan hiçbir şey yoktur." Yani bir yüzyıl içinde tam bir konum değişikliği gerçekleşmişti. Doğuştan gelen fikirler yeni ortodoksluk haline gelmişti, radikal öğretiyse artık ampirizmdi. Yeni durumdaki başka bir ironiyi de Voltaire vurgular: Descartes, tam da onun fiziği Newton tarafından aşılmakta iken Fransız eğitim kurumlarında kabul görmeye başlamıştı. Voltaire şöyle diyordu: "İnsanların kanılarında ne kadar büyük bir devrim! Descartes'ın felsefesi bir doğruluk görünümü taşırken, dahiyane hipotezleri deneyim tarafından yalanlanmamışken Fransa'da yasaklanmıştı. Şimdi gözlerimiz onun hatalarını görürken, bunlardan vazgeçmesine izin verilmeyecek."[97]

Descartes'ın kaderindeki bu dramatik değişimin sebepleri neydi? Bu konunun tam olarak tartışılması bu yazının sınırlarını aşıyor, ama iki muhtemel etkenin sözünü etmeye değer. Birincisi, kimi düşünürlerin Descartes'ı Augustine'le ilişkilendirerek onu Katolik Kilisesinin gözünde meşrulaştırmaya çalıştıklarını görmüştük; bunlar ortodokslara Hıristiyan felsefe ve teolojisi içindeki skolastik olmayan bir geleneği anımsatmak istemişler, Descartes'ı bu geleneğe bağlayıp onun modern temsilcisi olduğunu göstermeye çalışmışlardı. Bu kampanya, kuşkusuz, dikkatlerin Descartes'ın Hıristiyan inancının savunulmasına destek sağlayan yanına yöneltilmesinde bir ölçüde başarılı oldu. İkinci etken belki bundan daha önemlidir. Onsekizinci yüzyılda Descartes başka filozoflar tarafından soldan kuşatılmış bulunuyordu; bunların en ünlüleri Hobbes ve

[93] Bak. Deneme IV. iii. 6.
[94] Alıntı Bouillier'den, *Histoire*, cilt II, s. 547.
[95] A.y.
[96] A.y., s. 624.
[97] A.y., s. 563.

Spinoza'ydı, ama Locke bile maddenin düşünmesi olasılığını savunmuştu. Bu durumda tutucular Descartes'a yöneldiler, çünkü Descartes'ın alternatifleri onlara çok daha kötü gözüküyordu. Ama Voltaire'in dediği gibi, onsekizinci yüzyılın ortasına gelindiğinde bu hamleyi yapmak için artık çok geçti; Descartes'ın felsefesi Locke tarafından aşılmış, fiziği de Newton tarafından geçersiz kılınmıştı.

Çeviren: Doğan Şahiner

Kartezyen Düalizm: İlahiyat, Metafizik ve Bilim

John Cottingham

Descartes, insan zihninin ya da ruhunun (bu ikisi arasında ayrım yapmıyordu)[1] temelde fizik dışı olduğuna ömrü boyunca kesin bir şekilde inandı. İlk önemli yapıtlarından *Kurallar*'da (ykş. 1628),[*] "en dar ve kesin anlamıyla şeyleri bilmemizi sağlayan yetenek tamamen manevidir ve bedenin bütününden ayrılığı, kanın kemikten veya elin gözden ayrılabileceğinden daha fazla değildir" (AT X 415: CSM I 42) diyordu. Son yapıtı *Ruhun Tutkuları*'nda da (1649)[**] insanın yaşamı sırasında ruh "bedendeki organların oluşturduğu bütün bir topluluk" ile "birleşmiş" ya da ona "eklenmiş" de olsa, "doğasının uzam ile ya da bedeni meydana getiren maddenin boyutları veya diğer özellikleri ile hiçbir ilişkisi" olmadığını belirtti (AT XI 351: CSM I 339). Bu iki kronolojik uç arasında ise *Meditasyonlar*'ın (1641)[***] eksenini oluşturan iddia var elimizde: zihin ile beden arasında "gerçek" (*realis*) bir ayrım vardır; bir başka deyişle zihin, ayrı ve bağımsız bir "şey"dir (*res*).[2] "Ben" dediğimiz düşünen şey, "gerçekte bedenden ayrıdır ve ondan ba-

[1] Karş. *Meditasyonlar* için özet: *"l'esprit ou l'âme de l'homme (ce que je ne distingue point)."* (AT IX 10: CSM II 10n., italikler özgün metinden). "Zihin" ve "ruh [tin]" sözcüklerinin birbiri yerine kullanılabileceği iddiası, Kartezyen metafizikte *Meditasyonlar*'ın 1647 tarihli Fransızca çevirisinde ortaya çıkar. 1641'de yayımlanan Latince özgün metinde sadece zihinden (*mens*, AT VII 14) söz edilir. Ayrıca karş. Fransızca ve Latince metinlerde Altıncı Meditasyon'un başlığı.

[*] *Regulae ad directionem ingenii*, 1701; *Aklın İdaresi Hakkında Kurallar*, 1945; *Doğuştan Zekâmızın Yönlendirilmesi İçin Kurallar*, *Anlığın Yönetimi İçin Kurallar*, 1996.

[**] *Les Passions de l'âme*; *Ruhun İhtirasları*, 1972, *Ruhun Tutkuları*,

[***] *Meditationes de prima philosophia*, 1642; Fransızca çeviri 1647; *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, 1942, 1967; *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*, 1996.

[2] Descartes'ta "gerçek" (*realis*) terimi, modern İngilizcedeki "*real*"ın nispeten gevşek ve belirsiz kullanımının çağrıştırdığından çok daha fazla kesinlik içerir: "Kesin konuşacak olursak, yalnızca iki ya da daha çok töz arasında gerçek bir ayrım vardır" (*İlkeler* ,Kısım I, madde 60: AT VIIIA 28: CSM I 213).

ğımsız var olabilir" (AT VII 78: CSM II 54).

Hepsinde verilen mesaj aynıdır. Zihnin cisim dışı ya da cisimsiz olduğu tezi, başından sonuna kadar Descartes'ın düşüncesinde değişmez bir tema olarak gözükür. Zaten "Kartezyen dualizm" etiketinin günümüzde cisimsizlik tezinden söz ederken yaygın bir şekilde benimsenmesi sonucunda, Descartes felsefesinin alameti farikası haline gelmiştir bu tez. Yine de Descartes'ın cisimsizlik tezini hep tekrar tekrar değerlendirdiği yadsınamaz ve bu teze bağlılığını sürdürmesinin nedenleri de hiçbir şekilde homojen değildir. Bu bölümde, Descartes'ın "dualizm"ine yön veren üç ayrı perspektif, ilahiyat, metafizik ve bilim ele alınacaktır. Bu çıkış noktaları her zaman birbirini karşılıklı içermese de, ilk ikisinin belli bir uyum içinde olduğu savı geliştirilecektir. Oysa tersine, ikincisiyle üçüncüsü arasında bir tür gerilim bulunduğu öne sürülmektedir; Descartes'ın metafizik argümanları, dualizmin yanlış olabileceği ihtimalini bile dışlayacak şekilde kurulduğundan, zihnin doğası üzerine "bilimsel" diye anılabilecek olan tartışmalarında dogmatikliğe epey uzak düşen bir ton vardır ve bunun sonucu da ampirik bulgular konusunda, "Kartezyen dualizm"in standart ifadelerinin normalde izin vereceğinden çok daha fazla duyarlılık gözlenir.

İlahiyat: İnançtan Akla

Son zamanlarda cisimsizlik tezine ilişkin görüşlerin gayri resmî kanallardan nasıl yankılandığına bakacak olursak, bunların din temelinde ikiye ayrılma eğiliminde olduğunu görürüz: Tezin inançlı savunucuları arasında dualistlere daha çok rastlanmaktadır. Bunun önemli nedenlerinden biri yaşamdan sonrasına ilişkin öğreti olabilir; birçoklarına göre bu, ölümden sonra da varlığını sürdüren, kişiliğin ve bilinçliliğin taşıyıcısı olan bir tür cisim dışı ruh kabulünü içerir. Bu kabul, söz konusu düşüncelerin temelinin oluştuğu 17. yüzyılda da geçerli miydi?

Descartes, yayınlanmış yapıtlarında dinsel inanç ile dualizm arasındaki bağlantıyı vurgulamıştır elbette. Sorbonne İlahiyat Fakültesi'ne yazdığı ve *Meditasyonlar*'ın ilk baskısının başında yer alan İthaf mektubunda, inançlıların "insan ruhu[nun] bedenle birlikte ölmez" olduğunu kabul etmek zorunda olduklarını belirtir ve "doğal akıl" yoluyla bu savın doğruluğunu göstermekle dinin davasına hizmet edip ateizmle savaşılacağını öne sürer (AT VII 3; CSM II 4). Gerçi bir yandan Descartes, ilahiyatçılardan onay alarak kitabını tanıtmak gibi bir çaba içindeydi ama, zihin-beden metafiziği üzerine yazmasında dinsel motivasyonun etkisine dair beyanının bu nedenle samimiyetsiz olduğunu düşünmek haksızlık olur. Zira aynı motivasyon, daha 1630'da, Descartes *Petit Traité* (Küçük İnceleme) diye bilinen çalışmasına henüz başlamışken, özel bir yazışmada da dile getirilmiştir. Metafizik üzerine kısa bir inceleme olan bu çalışma (kaybolmuştur), başka amaçların yanı sıra "ruhlarımızın, bedenden ayrı oldukları zamanki varlığı"nı ortaya koyarak "Tanrı'ya karşı savaşmaya kalkan [o] küstah ve saygısız kişiler" ile mücadele etmek üzere tasarlanmıştı (Mersenne'e mektup, 25 Kasım 1630: AT I 182: CSMK 29).

Bugün olduğu gibi 17. yüzyılda da, ortodoks Hıristiyan öğretisini savunanların ruhun ölümsüzlüğünü de savunmak durumunda olduğu açıktır. Ancak açık olmayan bir şey varsa o da, bu öğretinin dualizmin doğruluğunu bir gereklilik olarak içerip içermediğidir. Descartes'ın, kendi metafiziğinin Kilise'nin öğretileriyle bağlantılı olduğunu ısrarla öne sürmesine karşın, hakim ortodoks dinsel öğretide, öldükten sonra bilinç taşıyan varlığın, Descartes'ın öngördüğü gibi uzamsız, yer kaplamayan bir *res cogitans* (düşünen varlık) olması gerektiği bildirilmiş olamaz. Tersine, Hıristiyan geleneğinde etkili olan akımlardan biri, ölümden sonra bir tür yeni, "dirilmiş" bedenin

varlığını öngörür; tabii etten kemikten yapılmış dünyevi bir varlık değildir bu, ama bir tür maddi nitelik taşır.[3] Ancak dikkatle incelediğimizde görürüz ki Descartes, kendi dualizm anlayışının ruhun ölümsüzlüğü için gerekli olduğunu değil, bu ölümsüzlüğü ortaya koymaya *yeterli* olduğunu öne sürmüştü sadece: *Petit Traité*'de amaçlanan, "ruhlarımızın bedenlerimizden bağımsız, buna dayanarak da ölümsüz olduğu"nu (*d'où suit leur immortalité;* Mersenne'e mektup, aynı yerde) göstermekti.

Bu son yancümledeki mantığın Peder Mersenne'i kaygılandırdığı açıktır; zaten o da, on yıl kadar sonra, *Meditasyonlar*'a İtirazlar'ın ikinci grubunu derlerken kuşkularını okurlara ifade etti. Ruhun cisimsizliğini göstermek, diye yakınıyordu, *eo ipso* ölümsüzlüğünü göstermek değildir; sözgelimi Tanrı, "ancak bedenin ölümüyle birlikte bir sona ulaşmasını sağlayacak kadar kuvvet ve varlık ihsan etmiş" olabilirdi ona (AT VII 128: CSM II 91). Buna cevabında Descartes da, ruhun ölümsüzlüğü konusunda kesin biçimde doğru bir kanıtlama sağlayamayacağını kabul etmekteydi artık. Ama zihin gibi bir tözün varlığının, bedenin ölümü gibi "önemsiz bir neden" ile ortadan kalkacağını düşünmemizi sağlayacak "hiçbir inandırıcı kanıt ya da emsal" bulunmadığı konusunda ısrarlıydı: Bedenin ölümü nihayet, bedeni oluşturan parçaların "bölünmesi ya da şekil değiştirmesi" idi (AT VII 153: CSM II 109).

Bu şifreli yorumların altında, Descartes'ın metafiziğini kendinden önce gelmiş skolastiklerin düşüncelerinden ayıran uçuruma ilişkin bir şeyler ilişebilir gözümüze. Skolastik öğretiye asla çok uzak olmayan Aristotelesçi ruh kavramına göre, ruh ile beden arasında kopmaz bir bağ vardır. Madde için form neyse, beden için de ruh odur; bu da aslında, verili bir küme içindeki işlevlerin (devinim, sindirim, duyum), bedenin ilgili bölümlerinin belli bir tarzda "bilgilendirilmesi/şekillenmesi" ya da düzenlenmesiyle gerçekleştiği anlamına gelir. Bu Aristotelesçi tablonun bir bölümü, bütün canlı varlıklar arasında bir tür sürekliliği düşündürmektedir. Bitkiler, hayvanlar ve insan, canlı ya da kendisine bir "ruh verilmiş" (*empsykhos*) olan her şey bir sürekliliğin parçasıdır; bu süreklilik içinde madde, ilerleyen bir biçimde düzenlenmiştir ve bu hiyerarşik zincirin her halkasında yer alan işlevler, daha aşağı düzeyde gerçekleşen işlevleri bir öngereklilik olarak içerir.[4] Tamamen mekanik bir Kartezyen evrende ise tersine, "canlı" ve "ölü" madde arasında hiçbir gerçek fark olmadığı önemle vurgulanmıştır. Descartes, "bütün evrende var olan madde birdir ve aynıdır" diye yazar *İlkeler*'de,[*] "ve madde olarak tanınması da her zaman, salt yer kaplamasına [uzamına] bağlıdır" (Kısım II, madde 23: AT VIIIA 52: CSM I 232). Dolayısıyla, bedenin ölümüne, şu ya da bu şekilde "ruh"un ortadan kalkmasının neden olduğunu varsaymak, Descartes'a göre ciddi bir yanılgıdır. *Ruhun Tutkuları*'nda açıkladığı gibi:

> *Ölüm, asla ruhun ortadan kalkmasından kaynaklanmaz; tek nedeni, bedenin temel parçalarından birinin çürümesidir... Yaşayan insan ile ölmüş bir insanın bedenleri ara-*

[3] Bunun hem Yahudi hem Hıristiyan kutsal metinlerinde öne çıktığı görülür. Karş. Eyub 19:25: "Ben ise, bilirim ki, Kurtarıcım *diridir*,/Ve sonunda toprağın üzerinde dikilecektir" ve Korintoslulara I. Mektup 15:42-44: "Ölülerin kıyamı da böyledir. Çürümede ekilir, çürümezlikte kıyam eder... tabiî beden (*soma physicon*) olarak ekilir; ruhanî beden (*soma pneumation*) olarak kıyam eder." Nikaia Amentüsü (İS 325) "bedenin dirilişi" düşüncesini onaylamıştır. Ancak Hıristiyan düşüncesinin ilk evrelerinde ortaya çıkan araf öğretisine göre de, tamamen bedensiz kalmış ruhların dirilişi beklediği bir ara aşama bulunması gerekir. Aquinolu Tommaso'ya göre böyle bir ruh "tam töz" olamaz (*Summa Theologiae* Ia 75.4 ve Ia 118.2. Ayrıca bkz. Suarez, *Disputationes Metaphysicae* 33. Tartışma, Bölüm I, madde 11: "anima etiamsi sit separata ... est pars ... essentialis, habetque incompletam essentiam ... et ideo semper est substantia incompleta", alıntılayan Gilson, *Index Scolastico-Cartésien*, s. 278. Ayrıca bkz. Swinburne, *The Evolution of the Soul*, s. 311.

[4] Aristoteles beş işlev ayrıştırmıştı: Otonom, duyusal, iştah uyarıcı, devinimsel ve zihinsel (*Peri psykhe*, II 3); bunlar da *quinque genera potentiarum animae* adı altında Tommasocu sisteme katıldı; karş. *Summa Theologiae* I 78.1 ve Gilson, *Index Scolastico-Cartésien*, s. 12-15.

[*] *Principia Philosophiae*, 1644; *Les Principes de la philosophie*, 1647; *Felsefenin İlkeleri*, 1943, 1983.

> *sındaki fark tıpkı, biri kurulmuş durumda, diğeri ise bozuk olan iki saat ya da başka bir otomat (yani, kendi kendine hareket eden makine) arasındaki fark gibidir: Bunlardan birincisi, çalışması için gerekli olan başka her şeyle birlikte, gerçekleştirmek üzere tasarlanmış olduğu hareketlerin cismani ilkesini de içinde taşır; diğerinde ise hareket ettirici ilke artık etkin değildir.*
>
> (AT XI 331: CSM I 329)

Bu tamamen mekanik biyoloji görüşü, Descartes'ın, bilinçli zihnin ayrı bir cisimsiz töz oluşturduğu şeklindeki teziyle birleşince, bir anlamda bedenin ölümü, kişinin ölümsüzlüğü sorunu ile tamamen ilgisiz bir konu haline gelmektedir. Descartes, *Meditasyonlar*'a yazdığı Özet'te konuyu son derece açık ifade eder:

> *Diğer bedenlerden/cisimlerden ayrı olan insan bedeni, belli bir biçimde düzenlenmiş organlar ve buna benzer diğer rastlantılardan ibarettir; insan zihni ise bu tür rastlantılardan meydana gelmiş değildir, saf bir tözdür. Zihindeki tüm rastlantılar değişse ve zihin tamamen farklı kavrayış nesneleri edinip farklı arzulara ve duyumlara bürünse bile, sonuçta farklı bir zihin olmaz; oysa insan bedeni, sırf bazı parçalarının şekil değiştirmesi sonucunda kimliğini yitirmektedir. Buradan da bedenin kolaylıkla yok olmasına karşılık, zihnin doğası gereği ölümsüz olduğu sonucuna varılır.*
>
> (AT VII 14: CSM II 10)

Argüman hâlâ yeterince sağlam değil; bir kez Tanrı tarafından yaratılan töz ile ilgili ek bir metafizik öncüle muhtaç: "Tanrı'nın ondan desteğini çekmesiyle hiçliğe indirgenmediği müddetçe, doğası gereği bozulmaz ve hatta varlığı sona eremez" (age).[5] Ama bu öncül eklendiğinde bile argüman, sondaki "müddetçe" koşuluna bağlı yancümle nedeniyle yine tam anlamıyla kesinleşmiş bir kanıtlama olamamaktadır. Bir kez yaratılan tözün var olmaya devam edeceği kuvvetli bir önkabuldür; ama Descartes bize bunun, son tahlilde Tanrı'nın olumlu yönde irade kullanmasına bağlı olduğunu hatırlatır ve onun ölümden sonra ruh için neler planladığını kesin biçimde bilemeyiz.[6] Bu kayıt –ilahiyatçıları incitmekten kararlı bir şekilde kaçınmasıyla da birleşince– Descartes'ın, ruhun ölümsüzlüğü konusunda sorgulandığında niye genellikle geri adım attığını ve konuya mantıksal olarak zorlayıcı bir kanıtlama sağlayacak savlar öne sürmediğini açıklamaktadır.[7]

Bu sınırlamalar bir yana Descartes, doğa felsefesini Hıristiyan inancının gerekleriyle bağdaştırma konusunda, kendi metafizik sisteminin skolastik metafizikten çok daha sağlam bir temele oturduğunu hâlâ inandırıcılıkla öne sürebilmekteydi. Skolastikler, ruhun ölümsüzlüğü konusunda daha ilk bakışta göze çarpan bir sorunla karşı karşıyaydı. Aristoteles'in *hyle-morphe* (madde-form) üzerine kurduğu *psykhe* (ruh) açıklamasını benimseyince, ruhun düşünce gibi belli bir işlevinin maddi bir temeli yokken nasıl var

[5] "Destek ya da eşlik" (*concurrence*), koruyucu Tanrı'nın aralıksız sağladığı güçtür ve (Descartes'ın benimsediği ortodoks yaratılış ve koruma öğretisine göre) o olmazsa her şey bozulup hiçliğe dönüşür. Karş. AT VII 49: CSM II 33.

[6] "Tanrı'nın özgür iradesine bağlı olan bu konularda bir sonuca varmak üzere insan aklının gücünü kullanmayı kendime vazife addetmiyorum" (AT VII 153: CSM II 109).

[7] *Meditasyonlar*'ın ilk (1641) baskısının altbaşlığındaki iddia ("in qua ... animae immortalitas demonstratur" [... ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlayan]) 1642 tarihli ikinci baskıda çıkarılmıştır; karş. Mersenne'e mektup, 24 Aralık 1640: AT III 266: CSMK 163. Kanıtlanabilirlik iddiasından en bariz geri adım, 3 Kasım 1645'te Elizabeth'e yazılan mektupta görülür (AT IV 333: CSMK 277). Descartes'ın, ilahiyatçıların alanına girmekten kaçınmasıyla ilgili olarak bkz. özellikle AT V 176, çev. Cottingham (der.), *Descartes' Conversation with Burman*, s. 46 ve 115 ve devamı.

olabildiği sorusunu cevaplamak güçtü. Aristoteles, *Peri psykhe*'nin (*Ruh Üzerine*, 1990; Latince *De Anima*) belirsizliğiyle ünlü bir bölümünde, saf hareket temelinde tanımlandığından bir şekilde bedenden "ayrılabildiği" varsayılan bir "hareketli zihin" kavramı geliştirmişti. Ama sonraları İbn Rüşd'ün izinden giden heretiklere karşı Kilise'nin yürüttüğü mücadelede de görüldüğü gibi bu tuhaf kavram, bireyin kişisel bilincinin ölümden sonra varlığını sürdürmesi anlayışına kesinleşmiş bir destek sağlayamadı.[8] Aristotelesçi sistemin en doğal ve makul yorumunda (Aristoteles'in kendi benzetmelerini kullanacak olursak) görme gözden veya bir baltanın odun kesme işlevi baltanın yapıldığı malzemeden ne kadar ayrılabilirse, ruh da bedenden o kadar ayrılabiliyordu. Bu güçlük karşısında birçok ilahiyatçı, kişisel ölümsüzlüğün insan aklı tarafından savunulmaması, sadece inanca dayandırılması gereken bir öğreti olduğunu öne sürmek zorunda kaldı.[9] Descartes, böyle bir arka planda kendi felsefesinin yepyeni bir ufuk açtığı kanısındaydı – ve burada da onun samimiyetinden kuşkuya düşmek için hiçbir geçerli sebep yoktur.[10] İlahiyatçılara, bilinçliliği emsalsiz bir görüngü olarak içeren bir metafizik sunulabilirdi artık; bu metafizikte bilinç, her türlü cismani olaydan tamamen kopuktu, dolayısıyla bedenin bozulmasına bağlı etkiler karşısında doğası gereği bağışıklık taşıyordu. Descartes, ruhun cisimsizliğini felsefi olarak gösterebileceğine ve bunu yapmakla Laterano Konsili'nin fermanını yerine getirmiş olacağına inanmaktaydı. Söz konusu fermana göre Hıristiyan filozoflar, ruhun ölümsüzlüğü hakikatini ortaya koymak için insan aklının bütün gücünü kullanmalıydılar (AT VII 3: CSMK II 4).

Ancak bu aşamada bir düğüm daha ortaya çıkar. Descartes'ın zihne ilişkin açıklamasında "saf" ve cisimsiz olan, duyum ya da imgelem değil, akletme ve seçim yapma yetileridir. Duyum ile imgelem, düşünen birer varlık olarak özümüzün parçası değildir (AT VII 73: CSM II 51); Descartes'ın sık sık vurguladığı gibi bunlar, ruhun beden ile birliğine bağlı olan "özel" bilinç kipleridir.[11] Ama öyle görünmektedir ki bunun kapsamı Descartes tarafından hiçbir zaman ele alınmamış, ancak yüzyılın sonlarında, Louis de la Forge gibi Kartezyen öğrencilerden samimi bir ilgi görmüştür: Bedenin ölümünden sonra ruh bu birlikten kopunca, biliş yetisi de her türlü hususiyetten yoksun kalacaktır. Duyumsanabilir idealar ve imgeler silikleştikçe ruh, sadece matematikteki gibi soyut ve genel idealar üzerine düşünme yetisini korur. Bu da yine, gerçek anlamda kişiliğin ya da bireyselliğin korunabileceğine inanmayı güçleştirmektedir. Daha önce Tommasoculların meleklerin neye göre birbirinden ayırt edileceği sorusuyla boğuşmaları gibi, sonraki Descartes'çılar da kişisel niteliğinden ve cisminden kopmuş bir *res cogitans*'ın bir

[8] Aristoteles'in "hareketli zihin" kavramı için bkz. *Ruh Üzerine* III 5. Aristoteles üzerine yorumlar kaleme alan büyük İslam bilgini İbn Rüşd, bedenin ölümünden sonra insan ruhunun bireyselliğini yitirerek evrensel bir ruha karıştığını öne sürüyordu. 1513 Laterano Konsili İbn Rüşd'e dayanan heretik akımı lanetledi; karş. AT VII 3: CSM II 4.

[9] 1598'de bir grup Cizvit yazarın *Ruh Üzerine* hakkında yayınladığı "Coimbra" yorumlarında şöyle bir düşmanca değinme vardır: "Kimi yeni filozoflar, ruhun rasyonel yanı bedenin formu olduğu için, ölümsüzlüğünün de sadece inanca dayandığını iddia ediyor; çünkü, onların iddiasına göre, felsefi ilkelerle bedenin hiçbir formunun madde dışında var olma gücü bulunduğunu göstermek mümkün değilmiş." (*Commentarii in tres libros de Anima Aristotelis* Kitap II, Bölüm 1, soru 6, madde 2; alıntılayan Gilson, *Index Scolastico-Cartésien*, s. 142.

[10] Plempius'a Fromondus için yazdığı 3 Ekim 1637 tarihli mektupta Descartes ruha ilişkin görüşlerini skolastiklerin görüşleriyle açık bir karşıtlık içinde ifade ederek kendisinin, skolastiklere sıkıntı veren teolojik güçlüklerin birçoğundan sakınabileceğini belirtir; özellikle bkz. AT I 414 ve dev.: CSMK 62 ve dev. Ayrıca bkz. Regius'a mektup, Ocak 1642 (AT III 503: CSMK 207-08). Descartes'ın dinsel inançlarının samimiyeti konusunda karş. Mersenne'e mektup Mart 1642 (AT III 543: CSMK 210).

[11] *Speciales modi cogitandi:* Altıncı Meditasyon, AT VII 78: CSM II 54. Ayrıca bkz. Cottingham, "Cartesian trialism", 226 ve dev. Bu "özel kipler"in bulunmadığı ölüm sonrası bilinçlilik, en azından kişinin bireyselliği söz konusu olduğu sürece zayıf ve yetersiz bir konu olarak gözükmektedir. Karş. "cismanilikten arınmış ölümsüzlük", C. Wilson, *Leibniz's Metaphysics*, s. 197; Wilson'ın yorumuna göre, Descartes'ın cismani yaşamı uzatma kaygısının altında yatan neden, tümüyle cisimsiz bir akletme yetisiyle kavranabilecek varoluşun yetersizliğini üstü örtülü biçimde tanıması anlamına geliyor olabilir. Leibniz'in Kartezyen düşüncede ölümsüzlük üzerine kendi eleştirileri için bkz. Supplementary Texts, sayı 16, Martin ve Brown (der.), *Leibniz, Discourse on Metaphysics*, s. 127.

diğerinden nasıl ayrılacağını açıklamakta güçlük çekmiştir. Skolastiklerin başına bela olan İbn Rüşd hayaleti, Descartes'çıları da çarpmak üzere geri dönmüştü sonunda.[12]

Metafizik: Yinelenen Yanılgı

Descartes'ın metafizik üzerine önceden yazdığı "Küçük İnceleme"sinde cisimsizlik tezine ilişkin ne gibi kanıtlamalar öngördüğünü bilemiyoruz. 1628 tarihli *Kurallar*'da, düşünce gücünün cisimsiz doğasını olumlamakla yetinir ve "cismani şeylerde buna benzer bir güç bulunmaz" der (AT X 415: CSM I 42); 1629-30 yıllarında fizik konusundaki genel yorumu *Le Monde*'un (Dünya) bir bölümü olarak kaleme aldığı "La Traité de l'Homme"da ise (İnsan Üzerine İnceleme) büyük ölçüde, merkez sinir sistemindeki mekanizmalara ilişkin fizyolojik açıklamalarla yetinerek beden denen makineye Tanrı'nın akılcı bir ruh (*une âme raisonable*) kattığını ve bunun merkezini (*son siège principal*) beyne yerleştirdiğini öne sürmüştür: Bu ruha öyle bir doğa bağışlamıştır ki Tanrı, beynin sinirler aracılığıyla uyarıldığı her bir sürece karşılık, geniş bir çeşitlilik içinde bir duyumlar bütünü gelişir (AT XI 143: CSM I 102). Descartes, ruhun fizik dışı doğasının nasıl gösterileceği konusunda bir taslak önermeye ancak basılan ilk yapıtında girişmişti. *Yöntem*'in yayınlanmasından hemen önce, Mayıs 1637'de Jean Silhon'a yazdığı mektupta yaklaşımını şöyle özetliyordu: "Maddi her şeyden kuşku duyan kimse, yine de kendi varoluşundan kuşku duyamaz. Buna dayanarak (*il suit*) onun, yani ruhunun, tamamen cismani olmayan (*point du tout corporelle*) bir varlık ya da töz, doğasının ise sadece düşünmek (*sa nature n'est que de penser*) olduğu sonucuna varılabilir; bu ise belli bir kesinlik ile bilinebilecek ilk şeydir" (AT I 353: CSMK 55).[13]

Burada kullanılan sözcükler, *Yöntem*, Kısım IV'teki ünlü bölüme neredeyse bire bir uymaktadır. Sözü edilen bölümde "ne" ya da "ne olmalı", felsefe tarihinin en meşum *non sequitur*'unu (mantıksal bağlantısı kurulamayan söz) oluşturur: Descartes, kendi bedeninin varlığından kuşku duyabileceği önermesinden yola çıkarak bedeni olmadan var olabileceği –kendisinin "var olmak için hiçbir yere gerek duymayan ya da hiçbir maddi varlığa bağımlı olmayan" bir varlık olduğu– sonucuna varmaktadır (AT VI 33: CSM I 127). Silhon'a yazdığı mektupta da, argümanının gerektiğince anlaşılır olmadığını kabul etmiştir: Daha inandırıcı olması için, "skeptiklerin en sağlam argümanlarını ayrıntısıyla açıklayarak varlığından emin olunabilecek hiçbir maddi şey bulunmadığını göstermeliydim" der (aynı yerde).

Ama bu argümandaki güçlük, "kuşku yöntemi"nin okuru ikna edecek kadar canlı biçimde açıklanmamış oluşuyla sınırlı değildir. Sonradan Descartes, Birinci Meditasyon'da yer alan dramatik monoloğunda bu açığı fazlasıyla kapatır. Asıl önemlisi, *Yöntem*'in yayınlandığı dönemde zeki bir eleştirmenin gözünden kaçmamış olan mantıksal boşluktur:

> *Dikkatini kendine yönelttiğinde insan zihninin, kendini düşünen bir şeyden başka bir şey olarak algılamamasına dayanarak nasıl olur da zihnin doğasının ya da özünün, sadece düşünen bir varlık olmasıyla sınırlı kalacağı sonucuna varılabilir? "Sadece"* (tantum) *sözcüğü, ruhun doğasına ait olduğu söylenebilecek olanlardan başka her şeyi dışlamaz mı?*
>
> (AT VII 8: CSM II 7)

[12] Bkz. Louis de la Forge, *Traité de l'âme humaine*, alıntılayan Watson, "Descartes and Cartesianism", s. 593. Meleklerin bireysel özellikleri sorunuyla ilgili olarak karş. Aquinolu Tommaso, *Summa Theologiae* I, 50.4. Ayrıca bkz. AT V 176 ve Cottingham (der.), *Descartes's Conversation with Burman*, 19 ve 84.

[13] Bu mektubun Silhon'a yazılmış olduğu Adam'ın varsayımıdır; dayanağını ise ruhun ölümsüzlüğü üzerine Silhon'un iki inceleme yazmış olması oluşturur; karş. AT I 352.

Meditasyonlar'ın Özet'inde bu itiraza yer veren Descartes, "düşünce dışında, varlığıma ait hiçbir şeyin bilincinde değilim"den "aslında düşünce dışında hiçbir şey benim özüme ait değildir"e geçişi gerekçelendirmesi gerektiğini kabul eder. Ama İkinci Meditasyon'da, yine aynı yetersiz açıklamayı yinelemekte, neredeyse bunda inat etmektedir: "Bu bildiğim 'ben' nedir?" diye sorulur meditasyonda; "ben, sözcüğün kesin anlamıyla sadece düşünen bir şeyim, yani ben bir zihin ya da ruh ya da akletme yetisi ya da akılım" (*sum precise tantum res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio,* AT VII 27: CSM II 18).

Birkaç yıl sonra Gassendi'nin bu bölümle ilgili bir soru yöneltmesi üzerine Descartes, "sadece" (*tantum*) kaydının "düşünen bir şey" (*res cogitans*) ile değil "sözcüğün kesin anlamıyla" (*praecise*) ile ilişkili olduğunda ısrar etti. Başka bir deyişle, kendisinin *sadece* düşünen bir şey olup başka hiçbir şey olmadığını öne sürmek istememişti; "sözcüğün kesin anlamıyla sadece" düşünen bir şey olduğu gibi çok daha iddiasız bir sav söz konusuydu (AT IXA 215: CSM II 276).[14] Peki bu "sözcüğün kesin anlamı" neyi belirtir? İkinci Meditasyon'da Descartes, meditasyon yapanın bütün bildiklerine rağmen, bilincinde olduğu "düşünen şey"in pekala bir tür cismani varlık da olabileceğini kabul etmekten kaçınamaz; cismani nesnelerin varlığından kuşkulanma yeteneği, kuşkulanmayı *gerçekleştirenin* de nihayet özünde cismani bir şey olabileceği ihtimali ile uyuşmaktadır.

Gassendi'ye verdiği cevapta Descartes, İkinci Meditasyon'da tam da bu ihtimali kabul etmiş olduğu üzerinde öfkeyle ısrar ediyordu: "'sözcüğün kesin anlamıyla sadece' sözüyle kesin bir dışlama ya da olumsuzlamayı değil, sadece maddi şeylerden dışlamayı kastettiğimi gösterdim; çünkü buna rağmen, ruhta hiçbir cismani şey saptamasak bile cismani hiçbir şey içermediğinden emin olamayız" (AT IXA 215: CSM II 276). Burada, kısmen de olsa bir kurnazlık söz konusu. İkinci Meditasyon'da Descartes, var olmadığını sandığı maddi şeylerin, bilincinde olduğu "düşünen şey" ile özdeş olabileceği ihtimalini öne sürmüştü: "*fortassis contingit ut haec ipsa, quae suppono nihil esse ... in rei veritate non differant ab eo me quem novi*" (AT VII 27: CSM II 18, satır 29-31). Gerçi bu ihtimal başlangıçta havada kalmıştır ama, paragrafın sonunda Descartes'ın onu artık kesin biçimde dışta bıraktığı görülür: İmgelemle kavranabilecek hiçbir cismani varlığın, kendi kendimin bilincinde olmamla ilişkisi yoktur ve bu nedenle "zihnin, kendi doğasını olabildiğince net algılayabilmesi için böyle şeylerden büyük bir özenle uzak tutulması gerekir" (AT VII 28: CSM II 19). Descartes sonradan Gassendi'ye ne demiş olursa olsun, ruhun doğasını herhangi bir şeyle özdeşleştirme yönünde her türlü girişimin, kökten yanlış bir tasavvurun ürünü olacağını çok ince bir kurnazlıkla ifade eden bu paragraf gözden kaçırılacak gibi değildir. Ama bu kurnazlığı çıkartacak olursak, Descartes'ın "kesin" ya da "katı" bir ifade tarzına ilişkin sözlerinin mantıksal olarak varacağı nokta, meditasyonda kişinin, kendini tecrit edilmiş, cisimsizleşmiş bir kuşkucu olarak görmek gibi *bir tür* kavrayış geliştireceği şeklinde yavan bir iddia olmaktadır.

Burada olup bitene dair iki yorum mümkündür. Aleyhteki yoruma göre başlangıçta Descartes, "bedenim olduğundan kuşku edebilirim"den, "bedenim, özümün bir gerekliliği değildir"e geçişte var olan asli yanılgıyı görememiş ve attığı adımı geri alarak bu yükten kurtulmayı da başaramadığından, *Yöntem*'de büyük bir cüretle sancağı en tepelere kadar taşımıştır. Lehteki yoruma göre ise cisimsiz bir kuşkucu olarak kendi kendisinin öznel biçimde bilincinde olması, bunun ötesinde bir anlam taşımaz –öznel biçimde bilincinde olması demektir, o kadar– ve bu yolla elde edilen kavra-

[14] Gassendi'nin *İkinci Meditasyon*'daki bu paragraf üzerine eleştirisi 1644'te *Disquisito Metaphysica*'da yayınlanmıştır; Descartes'ın cevabı 12 Ocak 1646'da Clerselier'ye yazdığı mektupta yer alır ve *Meditationes/Objectiones cum Responsionibus*'un 1647 tarihli Fransızca baskısında yayınlanmıştır. Ayrıca bkz. CSM II 268 n.

mın geçerliliğini göstermek için gerekenler de zaten gerçekliğin doğasına uygundur. İkinci Meditasyon'daki paragraflardan alıntı yaptıktan sonra, hepsinden önemlisi de Silhon'a mektuptan ve *Yöntem*'den yukarıda alıntılanan bölümler ortadayken, lehteki yoruma katılmak çok güç; bu kadar mantığa aykırı bir akıl yürütmenin üstü kolay kolay örtülemez. Ama lehteki yorumu destekleyen paragraflar vardır ve bunlar arasında *Kurallar* gibi eski bir metinden bölümler de bulunur. *Kurallar*'ın söz konusu bölümünde Descartes, öznel biliş ile asli gerçeklik arasında kesin ayrım yaparak şunu kabul eder: "Şeyleri, bilincimizde onlara denk düşen düzene göre (*in ordine ad cognitionem nostram*) düşündüğümüz zaman, gerçeklikte nasıl var olduklarına göre (*prout re vera existunt*)" düşündüğümüzde olduğundan farklı görebiliriz (AT X 418: CSM 1 44).[15] Demek ki Descartes'ı savunanların, *Özet*'te dile getirilen itirazı kabul etmeleri için neden var: Buna göre Descartes, bedeni özünden ayırırken bu dışlamanın "maddenin gerçeklikteki hakikatine denk düşen bir düzende" (*in ordine ad ipsam rei veritatem*) değil, ancak kendi algılayışına denk gelen bir düzende (*in ordine and meam perceptionem*) olduğunu söylemek istemişti (AT VII 8: CSM II 7).

Ama Descartes'ın bu açıdan lehte yorumlanması bile dualizme ilişkin metafizik argümanlarını doğrulamaya yetmez. Öznel biliş ile nesnel gerçeklik arasındaki boşluk, bir kez kabul edildikten sonra kolay kolay kapanmaz; gerçi Descartes hiç değilse kapatmak için uğraşmıştır ama –özellikle Altıncı Meditasyon'da tanrısal güvence altındaki açık ve seçik algılamalara dayanan argümanda– argümanının kolaylıkla çürütülmeye çok açık olduğu daha 17. yüzyılda bile iyi biliniyordu. En tehlikeli tuzak Arnauld döngüsüdür: Öznel biliş ile nesnel gerçeklik arasındaki boşluk, Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasıyla kapanır; ancak kanıtlama da zaten bu öznel bilişin güvenilirliğine bağlıdır; güvenilirliğin ise ayrıca doğrulanması gerekir. Ama akletme yetisinin tanrısal irade ürünü olan güvenilirliği *teslim edildiğinde* bile (yine ilk kez Arnauld'nun dikkat çektiği) bir tuzak daha vardır: Akletme yetim sınırlı olduğuna göre, X'i Y'den (örneğin, zihni bedenden) açıkça ayrı algılama yeteneğim, benim *algılamadığım* bir gerekli bağlantılar zinciri bulunabileceği olasılığını dışlayamaz; bu zincire göre belki Y, X'in özünün bir gerekliliğidir.[16]

Descartes'ın metafizik manevralarının, cisimsizlik tezini inandırıcı biçimde savunmak için yeterli olmadığı yakınması yeni değildir. Asıl önemlisi Arnauld ve başkalarının, argümanlarına arka arkaya yönelttiği etkileyici eleştirilere rağmen, Descartes'ın bu tezin doğruluğuna olan inancının hiç sarsılmamış olmasıdır.[17] Sanki Descartes, metafizik kanıtlamalarına dayanak bulunup bulunmamasından bağımsız olarak, zihnin cisimsiz doğasında diretilmesini destekleyebilecek somut ve tamamen bağımsız bir akıl yürütülme olabileceğini düşünmüştür. Fizyoloji üzerine önceki çalışmalarında değindiği bu düşünceler, *Yöntem*'in bilimle ilgili bölümünde de çok etkileyici biçimde ifade edilir. Şimdi Kartezyen dualizmde tamamen ayrı bir yeri olan bu "bilimsel" yaklaşımı ele alacağız.

[15] "Burada sadece, akletme yetisi ile algılandıkları şekliyle şeyler söz konusudur" (*hic de rebus non agentes nisi quantum ab intellectu percipuntur*), aynı yerde. *Kurallar*'ın bu bölümünde Descartes'ın geliştirdiği argümanların anlamına ilişkin daha ayrıntılı bilgi için bkz. Bölüm 4.

[16] Arnauld döngüsü ile ilgili olarak bkz. Dördüncü Grup İtirazlar: AT VII 214: CSM II 150. Açık ve seçik algılamaya dayanan argümana ilişkin eleştirisi için bkz. AT VII 201 ve dev.: CSM II 141 ve dev. Bu eleştirinin analizi için bkz. Cottingham, *Descartes*, s. 113 ve dev.

[17] Descartes'ın gülüp geçtiği çok sayıda argüman arasından özellikle bkz. Beşinci Grup İtirazlar'da Gassendi'nin argümanları: AT VII 334 ve dev: CSM II 232 ve dev.; ayrıca karş. Ağustos 1641 tarihli mektupta "Hyperaspistes"in yorumları: AT III 423 ve dev: CSMK 189 ve dev. Descartes'ın canını sıkan eleştiriler doğrudan cisimsizlik teziyle değil, ruhun beden ile birliği ve etkileşimine ilişkin açıklamayla ilgili olanlardı. Bkz. not 31.

Descartes'ta Zihnin Bilimi: Ortadan Kaybolan Ruh

Descartes'ın insanın doğası üzerine ilk çalışmalarında en çok dikkati çeken, "ruh" terimini kullanmış olması değil, ruhtan ne kadar gereksiz bir sıklıkta söz edildiğinin belirtilmesidir. 1630'ların başlarında kaleme alınan *Traité de l'homme*'a radikal bir mekanik indirgemecilik hakimdir ve insanın bütün etkinlikleri, kendi kendine hareket eden bir makinenin işleyişine bağlanır; tıpkı bir "saat ya da musluk yahut değirmen" (*horlorge, fontaine artificielle, moulin*) gibi bu makinenin de, yalnızca ilgili organların yapısına (*la disposition des organes*) bağlı olarak tamamen kendi iç ilkeleri doğrultusunda hareket etme gücü (*la force*) vardır (AT XI 120: CSM I 99). Descartes, yüreğin iç ateşi dışında bir "duyarlı ya da canlı ruh"tan veya başka bir yaşam ilkesinden söz etmenin gereksiz olduğunu büyük bir gurur ve kışkırtıcı bir üslupla öne sürüyordu. Sözünü ettiği ateş, cansız nesnelerde görülen ateş ile aynı doğayı taşımaktaydı: *Il ne faut point ... concevoir en elle aucune autre âme végétative, ni sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie que ... la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son coeur, et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés* (AT XI 202: CSM I 108).

Ruha değinmeden bu şekilde açıklanan işlevlerin listesi son derece iddialıdır ve aşağıdakilerden oluşur:

> *Besinlerin sindirilmesi, kalbin ve atardamarların atması, ilentilerin (kollar ve bacaklar) beslenmesi ve büyümesi, solunum, uyanma ve uyku, dış duyu organlarının ışığı, sesleri, kokuları, tatları, ısıyı ve benzeri diğer nitelikleri algılaması, bu niteliklere ilişkin ideaların "ortak" duyu ve imgelemde izlerini (tablarını) bırakması, bu ideaların bellekte tutulması ya da belleğin bu idealarla damgalan-ması, iştaha ve tutkulara (edilgilere) ilişkin iç hareketler ve son olarak da ilentilerin, hem duyularla algılanan eylemlere ve nesnelere hem de bellekte bulunan tutkularla izlere gayet uygun düşen* (suivrent à propos) *dış hareketleri.*

Bu listenin, "saf fizyoloji" olarak düşünebileceğimiz şeyin bu kadar ötesine gitmesi dikkat çekicidir. Mekanik biçimde açıklanabileceğini bildirdiklerimiz arasında sadece solunum ve kalp atımı gibi otonom sinir sistemine ait işlevler bulunmaz; en azından bunlarla birlikte, duyuların algılanması ve bellek gibi "psikolojik" işlevler, korku ve açlık benzeri iç duyumlar, hatta koşma gibi istemli görünen eylemler de vardır. Sonradan, güvensizlik dolu şu soru yöneltilmiştir Descartes'a: Bir koyun kurdu görüp de kaçtığında, bu eylemin hiçbir "duyarlı ruh"a bağlı olmadığına inanacak mıyız gerçekten? Cevap kesindir: Evet. Hatta Descartes, *insanlar söz konusu olunca da*, yürümek ve şarkı söylemek gibi uyanıkken yapılan eylemlerin bile "zihnin eşliği olmaksızın gerçekleştiklerinde" (*animo non advertente*) mekanik yoldan yeterli biçimde açıklanabileceğinde ısrar etmiştir (AT VII 230: CSM II 161).[18]

Cümlenin sonunda belirtilen koşul elbette hayati önemdedir. Descartes, zihnin eşlik ettiği durumlarda ayrı bir "rasyonel ruh"un (*âme raisonable*) varlığını kabul etmek zorunda olduğumuzu belirtir; yaratıcının özel bir eylemiyle bu, insan bedeninin karmaşık mekanizmasıyla "birleştirilmiştir" (AT XI 143: CSM I 102). Burada ruh tamamen ortadan kaybolmaz, ama işlevleri, Aristotelesçilerin *psykhe*'sine göre önemli ölçüde azaltılmıştır. Örneğin, fiziksel hareketleri başlatma işlevi bile yoktur: Geleneksel "devinimsel ruh" sahneden çekilir ve *âme raisonable*'a sadece musluğun başını bekleme işi *(fontenier*'lik) kalır; bedendeki suların (bedenin "can ruhları" [*les esprits animaux*])

[18] Descartes düşüncesinde psikoloji ile fizyoloji arasındaki ilişki konusunda daha fazla bilgi için bkz. Bölüm 11.

akışına nezaret eder ve bir bütün olarak sistemdeki hareketin niceliğini etkilemeksizin onları uygun kanallara yönlendirir (AT XI 131: CSM I 101).[19] Descartes'ın mekanik indirgemeciliğinde çarpıcı bir eleme uygulanır: *Entia non sunt multiplicanda* – ruhtan vazgeçmenin mümkün olduğu yerde, vazgeçmeliyiz.[20] Kısacası Kartezyen ruh, günümüz hekimlerinin "Boşlukların Tanrısı" gibi, son çare olarak sığınılan, deney sırasında bilimin açıklama gücünü aşan bir olayla karşılaşınca başvurulan bir şeye benzer. Descartes'ın ise insanın bilimini son tahlilde neden ruhtan vazgeçemez gördüğü *Traité de l'homme*'da açıklığa kavuşmaz, ama *Yöntem*'de son derece canlı biçimde anlatılır – yapıtın metafizikle ilgili olan dördüncü kısmında değil, fiziksel dünyaya ve "doğa yasaları"nın açıklanmasına ayrılmış beşinci kısımda.

Yöntem Kısım V'te dualizmin temel bilimsel argümanı, insanın akletme yeteneğine dayanmaktadır. Descartes'ın, duygu ve duyumu da kapsayan bütün bir bilinçlilik yelpazesini belirtmek için zaman zaman kullandığı geniş anlamda *la pensée* (düşünce) değildir bu;[21] kavram oluşturma ve kavramları dil aracılığıyla ifade etme yeteneğini kapsar: *Composer un discours pour faire entendre les pensées* (karş. AT VI 57: CSM I 140). Anakronik ama yerinde bir nitelemeyle "Chomsky'ci" argüman[22], makinenin ya da *bête machine*'in (canlı makine) temelde bir uyaran-yanıt aygıtı olduğu yorumuyla başlar. Descartes'ın sonraları Newcastle Markisi'ne yazacağı gibi, bir saksağanı "sözcükler" söyleyecek şekilde eğitebilirsiniz, ama onun her sözcüğü, sinir sisteminde belli bir değişiklik yaratan dış uyaranlara verilmiş değişmez bir yanıt olacaktır (AT IV 574: CSMK 303).[23] Descartes'ın *Yöntem*'de ortaya koyduğu gibi:

> *Organlarında meydana gelen bir değişime ... karşılık ... sözcükler* (paroles) *söyleyecek şekilde (örneğin, bir yerine dokunduğunuzda ne istediğinizi soran, bir başka yerine dokunduğunuzda canını yaktığınız için bağıran) bir makine tasavvur edebiliriz elbette. Ama böyle bir makinenin, en aptal insanın bile yapabileceği gibi, yanında söylenen sözlere anlamlı cevaplar verecek şekilde* (pour répondre au sens) *sözcükleri bir araya getirip düzenlemesi tasavvur edilebilecek şey değildir.*
>
> (AT VI 56: CSM I 140)

Özetle, dili kullanan insanın, sonsuz bir yelpazeye yayılmış durumlar karşısında uygun cevaplar verme yeteneği vardır ve bu yetenek, girdiler ile çıktılar arasında bağıntı sağlayan bir dizin ya da sonlu bir çizelgeyle meydana getirilebilecek şeylerden

[19] Bu, musluğun başında bekleme meselesiyle ilgili (biraz müphem ve şematik olan) bölüme uygulanabilecek muhtemel okumalardan bir tanesidir sadece. Ayrıca karş. *Ruhun Tutkuları*, madde 12: Can ruhları beyinden kaslara doğru kesintisiz bir akış halindedir, ama ruhun etkinliği "bazı kaslara daha fazla akış olmasına yol açabilir" (AT XI 337: CSM I 332). Bildiğim kadarıyla Descartes, ruhun, bedensel devinimlerin toplam niceliğini değil yönünü (doğrultusunu) değiştirebileceğini hiçbir yerde *açıkça* iddia etmemiştir, ama sonraki Descartes'çıların onun adına böyle bir iddiada bulunduğu kesindir. Bu iddiayı şiddetle eleştiren Leibniz, haklı olarak her yön değişiminin mutlaka toplam momentumda da bir değişim içereceğini belirtir: Ruhun, en azından can ruhlarının *yönünü* değiştirebileceğini söylemek, akışın hızını ya da kuvvetini doğrudan etkileyebileceğini söylemekten "daha az açıklanmaz ve doğa yasalarına daha az aykırı değildir" (*Philosophischen Schriften*, der. Gerhardt, cilt VI, s. 540; çev. Loemker, *Philosophical Papers and Letters*, s. 587).

[20] Descartes'ın "Ockhamcılığı" konusunda karş. *Les Météores:* "Bana öyle geliyor ki argümanlarım, daha az şeyi dayanak olarak kullandıkça daha kabul edilir hale gelmektedir" (AT VI 239: CSM II 173 n).

[21] Descartes'ın *la pensée* terimini nasıl ve ne ölçüde "geniş" kullandığı, yorumcuları tarafından abartılarak vurgulanmıştır; bkz. Cottingham, "Descartes on thought", 208 ve dev.

[22] Karş. Chomsky, *Language and Mind*.

[23] Ancak Descartes, bu şekilde oluşturulan sözcüklerle ilgili tuhaf bir yorumda da bulunmaktadır: "Kuşun tutkularından birinin (örneğin yemek yeme umudunun) dışavurumu". Hayvanlarda düşünce olmasa bile en azından duyum bulunup bulunmadığı konusunda Descartes'ın açık bir tutum benimsememesi konusunda bkz. Cottingham, "A brute to the brutes? Descartes' treatment of animals", 551 ve dev.

her yönüyle farklı görünmektedir. *Yöntem*'de yer alan bu ünlü Kartezyen argümanın ilgi çekici yanı, okuru mekanik açıklamaların *gücü* üzerine düşünmeye davet eden bir paragrafın hemen arkasından, yalnızca makine olan bir şeyin taşıdığı radikal *sınırlamaların* ısrarla belirtilmesidir. Bundan hemen önce Descartes, beyin ile sinir sisteminin tamamen mekanikleşmiş işlemlerinin, bunların yeterince karmaşık olması koşuluyla çok geniş bir çeşitlilikteki eylemleri açıklayabileceğini iddia etmişti; üstelik tarafsız bir gözle bakıldığında bu eylemler, salt makine olan bir şeyin kapasitesinin kesinlikle dışında gözüküyordu. Can ruhlarının tamamen fiziksel olan işlemleri ile *fantasie* ya da "cismani imgelem"in mekanik biçimde işlemesi, tümüyle "duyularının ve iç tutkularının nesnelerine uygun" (*à propos des objets qui se presentent à sens et des passions qui sont en lui*) olan zengin bir davranış çeşitliliği yaratabilirdi. Kuşkuculardan, ustalıkla tasarlanmış insan yapısı otomatların ne kadar karmaşık yanıtlar verebileceğini dikkate almaları istenir: İnsan yapısı fiziksel bir şey böyle karmaşık yanıtlar üretebiliyorsa, "Tanrı'nın elinden çıkmış" tamamen fiziksel bir cisim niye daha fazlasını yapmasın? "Bedeni ... bir makine olarak görmeye (*consideront le corps comme une machine*) hazır olanlar için bunda bir tuhaflık bulunmasa gerek. Tanrı'nın elinden çıkmış olan (*ayant été faite des mains de Dieu*) beden, insanın icat edebileceği hiçbir makineyle karşılaştırılmayacak kadar iyi düzenlenmiştir ve içinde çok daha önemli devinimleri barındırır" (*est incomparablement mieux ordonée, et a en soi des movements plus admirables qu'aucune des celles qui peuvent étre inventées par les hommes*; AT VI 56: CSM I 139).

Peki bu doğruysa, Tanrı'nın hizmetinde, karmaşıklığı hiçbir şeyle kıyaslanamayacak kadar incelikli fiziksel mekanizmalar bulunuyorsa, onun da düşünen, konuşan bir makineyi, insanı tamamen maddi yapılardan yaratmış olamayacağını *a priori* olarak bilebilir miyiz gerçekten? Descartes'ın cevabı, böyle bir ihtimali kesin biçimde dışlayamayacağımız şeklindedir ki, mesele de burada düğümlenir zaten. İnsandaki dil yeteneğinin esnekliğinden ve genişliğinden yola çıkarak oluşturulmuş argüman, mutlak kesinlik değil çok yüksek bir ihtimal taşıyan bir sonuca varır:

> *Akıl, her türlü durumda kullanılabilen evrensel bir araç* (instrument universel) *olduğuna, [fiziksel] organlar ise her özel eylem için özel bir yatkınlık gerektirdiğine göre, bir makinenin, tıpkı aklımız sayesinde bizim yaptığımız gibi, hayatta karşılaşabileceğimiz her duruma uygun eylemde bulunmaya yetecek kadar farklı organa sahip olması* ahlaki açıdan imkânsızdır (moralement impossible).
>
> (AT VI 57: CSM I 140, italikler özgün metinden)

Descartes'ın daha sonra *İlkeler*'in 1647 (Fransızca) baskısında[24] açıkladığı "ahlaki kesinlik", "davranışımızı düzenlemeye yeterli olan veya mutlak bir ifadeyle, yanlış olabileceklerini bildiğimiz halde, hayatımızda normal olarak hiçbir zaman kuşku duymadığımız davranışlarla ilgili konularda bizim kesinliğimizi ölçen bir kesinliktir" (*bien que nous sachions qu'il se peut faire, absolument parlent, qu'elles soient fausses*) (Kısım IV, madde 205: AT IX 323: CSM I 290). Böylece Descartes'ın tutumu açıklığa kavuşur. "Hayatta karşılaşabileceğimiz her duruma" karşılık verme gibi tamamen insana özgü olan yeteneğimiz üzerine akıl yürütmesi, akıl denen "evrensel araç"ın tümüyle fiziksel yapılardan oluşmuş bir küme içinde düşünülmesinin uygun olmayacağına inanmaya götürmüştür onu; ama kendisi iyi bir bilim adamı olduğu için, fiziksel temelli bir kavrayış olasılığını kesin biçimde dışlamaya hazır değildir.

[24] Bu yorum 1644 tarihli Latince özgün metinde yer almaz; *İlkeler*'in 1647 Fransızca baskısında sağlanan önemli ilaveler ile açıklamaların pek çoğu gibi bunu da çevirmen Picot'nun değil bizzat Descartes'ın eklediği hemen hemen kesindir. Ayrıca bkz. CSM I 177 ve dev.

Descartes'ın zihnin doğasına ilişkin "bilimsel" tutumunun ampirik bulgulara ne anlamda açık olduğu ortaya çıkıyor artık. "Akıl aracı"nın fiziksel temelde kavranabileceğini öngörmesini güçleştiren, kısmen de olsa bir *sayı ve büyüklük* meselesidir – yani uygun türden kaç tane yapının, bedenin belli bir bölümünde bir araya getirilebileceği. Descartes, sinir sisteminin ve bedendeki diğer organların çok ince yapılarını anlamak amacıyla kadavra üzerinde anatomik inceleme yapmaya olan hevesini saklıyor değildi.[25] Ama onun inancına göre bu tür incelemelerin ortaya koyduğu, söz konusu yapıların temelindeki *basitlik* idi aslında. Kendisinin gözlem yapabildiği düzeyde, kalp ile beyinde, sinirlerde, kaslarda ve "can ruhları"nda olup biten her şey, temel "itme-çekme" işlemlerinden başka bir hareket gerçekleşmediğini ortaya koymaktaydı: "Orta boy eşya"nın makro dünyasında kolaylıkla incelenebilecek dişliler, manivelalar, pompalar ve su çarklarının basit işleyişinden ilke olarak farklı değildi bu hareketler. Her şey *selon les règles des méchaniques qui sont les mêmes que celles de la nature* (doğadakinin aynısı olan mekanik kurallarına göre) gerçekleşiyordu (AT VI 54: CSM I 139).[26] Görünen o ki Descartes, beyin ya da sinir sisteminin, gerçek düşünce ya da dil davranışı oluşturacak karmaşıklıkta yeterli yanıt yaratmaya yetecek, gerektiği kadar basit olan yeterli sayıda mekanizmayı barındırabileceğini öngörememiştir. Buradan hareketle, bir açıdan abes bir şekilde hipotetik, bir başka açıdan ise ilginç bir şekilde aydınlatıcı olabilecek şu soru geliyor akla: Descartes bugün yaşasaydı, zihnin cisimsizliği konusundaki tutumunu sürdürür müydü? *Yöntem*'de yer alan argüman, "hayatta karşılaşabileceğimiz her duruma" insanın sonsuz bir çeşitlilikte yanıt vermesini sağlamaya yetecek sayıda farklı parça (*assez de divers organs*) içeren bir fiziksel mekanizmanın pratikte imkânsız olduğunu belirtir (AT VI 57). Beyin kabuğunun mikro yapısındaki şaşırtıcı çeşitliliği açığa çıkartan modern keşifler karşısında böyle bir argümanın ayakta kalması çok güç görünüyor; beyin kabuğunda on milyarı aşkın sinir bağlantısı olduğunu artık biliyoruz. Aslında bu argümanın, daha basit bir düzeyde, modern satranç makineleri karşısında bile dayanabileceği şüphelidir; plastik ve metalden başka malzeme içermeyen bu makineler, sonsuz bir çeşitlilikteki hamlelere çoğunlukla yepyeni ve şaşırtıcı olan, tutarlı, uygun karşılıklar verebilir, sık sık insan rakiplerini mat edebilir, hatta bazen onları programlayanların bile öngöremeyeceği hamleler yapabilirler.

Burada modern bilime değinmekten amaç, rüyalarında bile göremeyeceği bulguları hesaba katmadığı için Descartes'ı yermek değil, sadece dualizmi savunduğu bilimsel argümanlarının felsefi konumunu vurgulamaktır. Ancak Descartes'ın argümanlarına yöneltilecek daha yerinde bir eleştiri de söz konusudur: Kendi terimlerini esas alarak ve kendi bilimsel metodolojisinin sınırları içinde kalarak bile Descartes, "salt madde"nin getireceği olası sınırlamaları hafife almıştır. Kimi zaman düşüncesini savunurken, sırf yer kaplayan şeylerin düşünce üretmesinin ne kadar güç olduğunu belirtmekle yetindiği görülür. "Bedenin doğasını incelediğimde," diye yazmıştır bir eleştirmene, "düşünce içeren hiçbir şeyin kokusunu alamıyorum işte" (*nihil prorsus in ea reperio quod redoleat cogitationem*, AT VII 227: CSM II 160). Eleştirmenlerine karşı bu "aceleci ve hafife alan" tutumu sürdürmekle Descartes, başka yerlerdeki bilimsel uygulamalarında tutarsızlık yapma tehlikesine düşmüştür; çünkü skolastik muarızlarının,

[25] 20 Şubat 1639'da Mersenne'e yazdığı mektupta Descartes, anatomik incelemelerin en azından on bir yıldan beri başlıca ilgi konusu olduğunu öne sürmüştür. Descartes'ın bu alandaki çalışmalarına ilişkin genel bir açıklama için bkz. Lindeboom, *Descartes and Medicine*, Bölüm 3 (belki de haklı olarak Lindeboom, Mersenne'e böbürlenmesine rağmen aslında Descartes'ın ampirik çalışmalarının, amatörce denemese bile epeyce sistemsiz bir düzeyde olduğu yönünde kuşkular duymaktadır.)

[26] Ayrıca bkz. Descartes'ın *La Description du Corps Humain*'deki (İnsan Bedeninin Tasviri) açıklamaları: AT XI 224 ve dev.: CSM I 314 ve dev. Descartes'ın bilimsel metodolojisini bu kadar etkileyen "basite indirgeme" eğilimine dayalı varsayımın (yoksa önyargının mı?) en belirgin ifadesi, Huygens'e yazdığı 10 Ekim 1642 tarihli mektupta yer alır (AT III 797: CSMK 215). Ayrıca bkz. Bölüm 9.

maddenin doğasını inceleddiklerinde ateşe ya da kütleçekimine yahut yaşama dair hiçbir ize rastlamadıkları şeklindeki itirazlarını kabul edemezdi elbette. Bu üç unsurla ilgili itirazları herhalde terslenerek cevaplardı Descartes: Önemli olan, diye ısrar edecekti kuşkusuz, "yer kaplayan şey"in tanımına göre herkesin neyi dosdoğru ve kolaylıkla görebildiği değildir, yer kaplayan şey, değişik büyüklük ve şekillerde, her biri değişik hızlarda değişik yönlere doğru hareket eden, sonsuz derecede küçük parçacıklara bölündüğünde göstereceği karmaşık şekillenmelerden nihai olarak ne sonuca varılabileceğidir (karş. *İlkeler,* Kısım II, madde 64 ve Kısım IV, madde 187).

Özetle Descartes iki arada kalmıştır. Genel indirgemeci programına göre, mikro düzeyde işlerlik gösteren tümüyle fiziksel mekanizmaları yeterli derinlikte incelemeye hazır olduğumuz müddetçe, ateş ya da kütleçekimi, hatta yaşam gibi gizemli ve emsalsiz görüngülerin tümünün açıklanabileceğinde ısrar eder. Ama böyle bir tutum benimseyince de, "salt" uzamlı (yer kaplayan) şeylerin biliş ve konuşmayı sağlama gücünden yoksun olduğu savını sürdürmesi kolay olmamaktadır. Descartes fiziğindeki standart açıklamalardan birçoğunda (her ne kadar varlıklarından emin olabilirsek de) mikro olayların algılanamayacak kadar küçük olduğunun ifade edildiğini hatırlayınca, bu husus daha da netleşir. Sözgelimi, kütleçekimini açıklamak için ortaya atılan "ince madde"yi (hızla hareket eden çok küçük parçacıklardan oluşmuş madde) ele alalım (ince madde, yerküre parçacıklarını Yer'in merkezine doğru iter; karş. *İlkeler,* Kısım IV, madde 23). Yazıştığı kişilerden biri bu ince maddeyi "havada uçuştuğunu gördüğümüz toz zerrecikleri" ile bir tutma cüretini gösterdiğinde Descartes, bunun tamamen bir yanlış anlama olduğunu belirtmişti küçümseyerek: İnce maddenin parçacıkları kesinlikle duyularla saptanamazdı; bütün büyüklükler arasında yapılacak bir sıralamada bunlar, gözle görülmeyen hava parçacıklarından bile daha küçüktü; hava parçacıkları da zaten minik toz zerreciklerinden daha küçüktü (Morin'e mektup, 12 Eylül 1638: AT II 373: CSMK 123). Ama bu da, beynin büyüklüğünün, insan davranışının son derece zengin çeşitliliğine kaynaklık edebilecek sayıda mikro yapıyı barındırmaya yetmediği şeklindeki bilimsel iddiaya pek uygun düşmemektedir.

Zaman zaman görülen böyle hızlı manevralara rağmen, Descartes'ın insanın sinir sistemi üzerine bilimsel çalışmalarının genel doğrultusu, sonraki yüzyılda Julian de la Mettrie'nin öngöreceği *homme-machine* (insan-makine) kavramına ve onun da ötesinde günümüzde yaygın bir destek bulmakta olan zihin "nörofelsefe"sine kesin olarak uymaktadır.[27] Descartes, "ruh"un geleneksel işlevlerinden bu kadar fazlasını, sinir sisteminin çok ince fiziksel mekanizmalarına bağlamak gibi kritik bir adımı bir kez attıktan sonra, Batı biliminin bütün o yolu aşıp *âme raisonable*'ı bile fazlalık ilan etmesi zamana bağlı bir sorundu artık. Gerçi nörofelsefe alanındaki modern araştırma programının bütün hedeflerine ulaşıp ulaşmayacağını söylemek için vakit henüz çok erkendir ama, fiziğin sınırlarına ilişkin sorunların ampirik bulgulara tâbi olduğu bizzat Descartes tarafından kuşkuya yer bırakmayacak ve dogmatik de olmayan bir tarzda ifade edilmişti. Bilişin, cismani bir makinenin gücünü aşıp aşmadığı ise bilimsel bir tartışma konusuydu. *Yöntem* Kısım V'te sunulan argümanlardan hareketle, özel olarak yaratılmış bir ruha ilişkin ihtimaller ağır basmaktadır; ama mantıksal olarak sağlam bir garantisi yoktur bunun da.

[27] La Mettrie'nin *L'Homme machine*'i 1747'de yayınlandı. Zihne ilişkin modern fizikselci yaklaşımlar ile ilgili olarak karş. Churchland, *Neurophilosophy*, Bölüm 2.

Sonuç

Descartes'ın zihnin cisimsizliği tezini benimsemesinde etkili olan üç düşünsel dayanaktan (ilahiyat, metafizik ve bilim) hangisinin, onun kişisel kanaatlerinin şekillenmesinde öncelik taşıdığını saptamak çok güç, hatta imkânsızdır.[28] Eğer ölürken söylediği "*ça mon âme; il faut partir*" sözleri doğru aktarıldıysa,[29] özünü oluşturan temel parçanın –*ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis* (AT VI 33)– bedenin zindanındaki esaretinden kurtularak sonraki yaşamında varlığını sürdüreceğine olan kesin inancı konusunda son günlerinde de tereddüte düşmemiş demektir. Her ne kadar kişisel ölümsüzlüğe ilişkin ilahiyat öğretisini kanıtlayabileceği iddiasını tüm dünyaya ilan edip etmeme konusunda karar veremediyse de, kendi dualizminin, daha önceki Aristotelesçi düşünceye göre bu öğretiye çok daha sağlam bir destek sunduğundan şüphe etmemişti. Metafizik alanında, ruhun bedenden ayrı olduğunu gösterme çabaları, daha kendi zamanında bile geçersiz bulunarak yaygın biçimde reddedildi; öznel bilişin içteki hapishanesinden dışarıya, nesnel gerçekliğin güvenilir bilgisine ulaşmanın inandırıcı bir yolunu bulamamış olması, yönteminin temel kusuru imişçesine lanetlendi. Son olarak Descartes, konuya dışarıdan, hayvan ve insan davranışı üzerine incelemelerinden yaklaştığında ise birleştirici ve indirgemeci bir tutuma kapılarak hep ruhu bilimin alanından daha fazla koparmaya yöneldi; anlatının sonuna ruh "iliştirildiğinde"[30] ise amaç, ampirik nedenlerle Descartes'ın mekanik açıklamaya radikal biçimde dirençli bulduğu düşünce ve dil görüngülerini açıklamaktı. Modern nörofelsefenin teorik açıdan daha gelişkin ve ampirik olarak çok daha zengin olan kaynaklarının bu direnci kırıp kıramayacağını henüz bilmiyoruz. Descartes açısından ise sonunda inanç, kanıtlamaya dayalı akıl ve bilimsel araştırmanın gereklerinin hep aynı doğrultuya, insan ruhunun bedenden tümüyle ve gerçek anlamda ayrı olduğu (*mon âme est entièrement et véritablement distincte de mon corps*) sonucuna yöneldiğini görme düşüncesi çok sevindirici olurdu kuşkusuz.[31]

Çeviren: Özden Arıkan

[28] Bkz. Henri Gouhier, *La Pensée religieuse de Descartes*; bu ünlü çalışmada Descartes'ın dinsel inancı, metafiziğinin ana kaynağı olarak ele alınır (s. 314).

[29] Bu sözün çeşitli versiyonları vardır. Clerselier'nin aktardığına göre aslı daha ayrıntılı ve uzundur: "Ça mon âme, il y a long temps que tu es captive; voici l'heure que tu dois sortir de prison et quitter l'embaras de ce cors" (AT V 482).

[30] Hem *Traité de l'homme*'daki açıklamaların düzenine göre (AT XI 131: CSM I 101), hem de *Yöntem* Kısım V'te sunulan özette (AT VI 59: CSM I 141), *âme raisonable* en sonda yer alır.

[31] Altıncı Meditasyon: AT IX 62: CSM II 54. Çoğu kez olduğu gibi Latince metinde yine "ruh" sözcüğünden kaçınılarak onun yerine sadece ben olan "düşünen şey"den bahsedilmiştir: "Quatenus sum tantum res cogitans ... certum est me a corpore meo revera esse distinctum" (AT VII 78). Sonraki Descartes psikolojisinde (özellikle Elizabeth'e yazdığı 21 Mayıs ve 28 Haziran 1643 tarihli mektuplarda), ruh ve beden ayrılığından incelikle uzaklaşarak ikisi arasında "tözlerin birliği" düşüncesine yöneldiği görülür (AT III 665 ve dev.: CSMK 218 ve 226). Bir başka çalışmanın konusu olan bu manevraların sonucu, saf düşüncenin cisimsizliği ya da onu barındıran "rasyonel ruh" kavramını zedelemez. Ancak Descartes'ın burada asıl yaptığı, ilk metafizik çalışmalarında, "duygu", "duyum" ve "imgelem" gibi görüngülerin doğrudan sadece ruha atfedilemeyeceği, insan denen o gizemli ruh-beden melezinin özellikleri olarak görülmesi gerektiği düşüncesine dair ipuçlarını geliştirmek olmuştur. Burada ele alınan meselelerden bazısı Cottingham tarafından incelenir: *Descartes*, s. 127 ve dev. Bütün duyum deneyimlerini zihin-beden birliğine atfetmenin önemli sonuçlarından birine göre Descartes'ta, ölümsüz ruhun ölümden sonraki bilinçliliğinin "saf", soyut düşünce ile sınırlı olacağı anlaşılmaktadır; karş. bu yazıda s. 240-41. Bu bölümün daha önce yazmış olduğum taslağı üzerine yorumlarıyla bana yardımcı olan Stuart Brown, Gary Hatfield, Pauline Phemister, David Scott ve Roger Woolhouse'a minnettarım.

Türkiye'de Descartes İlgisinin Başlaması Ve Gelişmesi*

Arslan Kaynardağ

Türk düşüncesinin Tanzimat'la birlikte yeni yönelişler gösterdiğini biliyoruz. Yeni yönelişler gösterdi ve yeni içerikler kazandı.

Bize ancak Tanzimat döneminde gelebilen aydınlanma düşüncesi ile, önce toplum sorunlarına ilişkin tartışma ve eleştiriler başladı. Bu arada Batı ile iletişim hızlandı. Toplum felsefesine duyulan ilgi daha sonra öteki felsefe konularına yöneldi. İsterseniz şöyle diyelim: Asıl felsefe konularına doğru yayılma yoluna girdi.

Tarihimize baktığımızda, Batılı düşünürler arasında, öncelikle ilgilendiğimiz, yapıtlarından çeviriler yaptığımız filozofların, Voltaire, J. J. Rousseau, Fénélon gibi Fransız aydınlanmacıları olduğunu görüyoruz. Böyle bir durum, bir bakıma, felsefe ilgisinden çok siyasi düşünce ilgisi sayılabilir.

Sözünü ettiğim gelişme kendi yolunu izleyip giderken, 1895'te değişik bir şey oldu: İbrahim Ethem adındaki genç bir çevirmen, Descartes'ın *Discours de la Methode*'unu, *Usul Hakkında Nutuk* başlığı altında çevirip yayımladı. Çevirinin tam başlığı şöyledir: *Hüsn-ü İdare-i Aklı. Ulumda Taharri ve Hakikate Dair Usul Hakkında Nutuk.* Bunu bugünkü dilimize çevirirsek şöyle diyeceğiz: "Bilimlerde Araştırma ve Doğruya İlişkin Yöntem Hakkında Konuşma". Bu sözler kitabın Fransızca aslındaki başlığın çevirisi olmaktadır.

Kitap başarılı bir çeviridir ve o günlerin dili göz önünde tutulursa, oldukça sadeleştirilmiş bir Türkçe ile çevrildiği söylenebilir. Kitabı, düşünce tarihimizdeki felsefe ilgisi ve çevirileri bakımından bir aşama saymak gerekiyor.

* Türkiye Felsefe Kurumu'nun 8-9 Kasım 1996'da düzenlediği "400. Doğum Yılında Descartes ve Türkiye'de Descartes" konusundaki seminerde Arslan Kaynardağ'ın sunduğu bildiri.

İbrahim Ethem Mülkiye Mektebi'ni (Siyasal Bilgiler Okulunu) bitirmişti, devlet bürokrasisinde çalışmaktaydı. Yazılarına ve sözlerine bakılınca, akla ve akılcılığa hayran bir insan olduğu anlaşılıyor. Bu çeviriden önce yayımlandığı bir kitabı daha vardı ki, *Semerat-ül Akıl*, yani "Aklın Meyvaları" adını taşır. Yazarın, orada daha önce yazdığı düşünce yazılarını topladığı görülüyor. Descartes'ı çevirdikten sonra *Felsefeler ve Dinler* başlığı altında birkaç yazı daha yazmış, gazetelerde yayımlanmıştır.

Çevirmen İbrahim Ethem, Descartes'ın yapıtının yeni felsefenin temeli olduğunu bilmektedir. Önsözde, "ikiyüzelli yıllık kitabı bunun için" çevirdiğini söylüyor ve sözlerini şöyle sürdürüyor:

Felsefe önemli ve gerekli bir şey olduğu için bu konuda ne kadar emek harcansa çok görülmemelidir.Çünkü bilimsiz ilerleme, felsefesiz bilim olmaz. Sanayi ve insanların meydana getirdiği şeyler meyvaya benzetilse, onların ağacı bilimdir, ağacın kökü ise felsefedir. Bir toplumda bilimsiz, felsefesiz bir şeyler yapmaya çalışmak, kuru diken üzerine meyva asmaya benzer. Rüzgâr eser, güneş vurur, dört gün sonra ortada ne meyva kalır, ne tohum.[1]

İbrahim Ethem şunları da söylüyor:

Bir adamın olduğu gibi bir toplumun da işleri, doğa, insan, ruh, hukuk, ödev, ahlak gibi en yüksek kavramlara ilişkin düşüncelerine bağlıdır. Felsefenin konusu işte bu kavram ve düşüncelerdir.

Çevirmen, Descartes'ı neden çevirmek istediğini, 1945'te kendisiyle yapılan bir söyleşide biraz daha ayrıntılı olarak anlatıyor ve "1880'li yıllarda Paris'e gittiğini, orada uzunca bir süre kaldığını" söylüyor.

1889'da açılan uluslararası büyük sergiyi gezerken sanatlar pavyonunu görmüştür. Pavyonda yeryüzündeki bütün sanatların tarihi sergilenmekte ve o günkü ilerlemenin nereye ulaştığı gösterilmektedir. Sergiyi gezdikten sonra şu soruyu soruyor: "Türkiye neden geri kaldı?". Soruyu şöyle yanıtlıyor:

İlerleme bilime, bilim de felsefeye bağlıdır. Oysa o yıllarda Türkiye'de bilim çok yetersiz durumdadır, felsefe ise ne olduğu anlaşılmayan, kendisinden korkulan bir şeydir.

Sergide gördüklerinden çok, onları üreten ağacı ve ağacın kökünü göz önüne alma gereğini duyan İbrahim Ethem'in ilk işi, Descartes'ın *Usul* hakkındaki kitabını çevirmek olmuştur.

Kitabı çevirmiştir ama, iş yayımlamaya gelince güçlükle karşılaşmıştır. Çünkü kitabın daha ilk satırında "akıl" sözcüğü vardır, kitap "akıl en iyi taksim olunmuş şeydir" diye başlamaktadır. İçinde bol bol felsefe sözcüğü geçmektedir. Bu arada "doğa kuvvetlerinden"de söz edilmektedir. O dönemin Milli Eğitim Bakanlığı, kitabın "akıl ve felsefe" dolu bu içeriğini öne sürerek basılamayacağını bildirir. Bunun üzerine çevirmen, Bakanlıktaki tanıdıklarına gider, onları ikna etmeye çalışır, sonunda kitabın basılıp yayımlanmasına izin çıkar.

İzin çıkar, ancak bir koşul vardır: İçinde felsefe sözcüğü geçmeyecektir. Bütün felsefe sözcükleri silinecek, onların yerine hikmet sözcüğü yazılacaktır.

İbrahim Ethem "kitap yayımlandı ama, felsefeyi de kurban verdik" diyor, "felsefe sözcüklerinin hepsini sildik, yerlerine hikmet yazdık". Çevirinin ikinci baskısının 1928'de, yani Cumhuriyet'ten sonra yapılabildiğini görüyoruz. Birinci baskıdaki açıklamalar burada notlar halinde verilmiştir. Kitabın Fransızca aslında da bulunan bu notlar okuyucu için çok yararlı olmuştur. Başlık kısaltılmış, eski uzun başlık yerine yalnızca *Usul Hakkında Nutuk* denilmiştir.

[1] Türkiye Felsefe Kurumunun 8-9 Kasım 1996 günlerinde düzenlediği "400. Doğum Yılında Descartes ve Türkiye'de Descartes" seminerinde sunulan bu bildirideki bütün alıntılar günümüzün Türkçesine çevrilmiştir.

İkinci baskıya yazılan önsözde şu satırları okuyoruz:

Geçmişin bilim ve düşünce alanındaki bütün egemenliğini kaldırıp atarak insanlara yalnız kendi akıllarıyla hareket etmeleri yolunu göstermiş olan Descartes, bizim pîrimiz olsa revâdır.

Önsözün son tümcesi şöyle:

Üstünlüğün ve ilerlemenin başta gelen nedeni bilimdir, bilgidir. Buna başvurmaktan başka yolumuz yoktur.

İbrahim Ethem yeni ve daha güzel bir baskı yaptığı için sevinçlidir. Ne var ki baskı yazı devrimi yılına rastlamıştır. Çevirmen kitabın bu yüzden eski yazıyı bilmeyen gençlerin ilgisini çekmediğini söylüyor. Bakanlıktan, kitabın yeni yazıyla basılmasını istiyorsa da, olumlu yanıt alamıyor.

Söylemeyi unutmayayım: İkinci baskıda 'hikmet' sözcüklerinin yerine 'felsefe' yazılmıştır.

Birinci baskının, felsefeci Yunus Kâzım'ın (Köni) 1927'deki kısa yazısı dışında, basında herhangi bir yankısı olmamıştır. İkinci baskı için de yalnız Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu yazmıştır. Bütün bunlara karşın, özellikle birinci baskının epeyce satıldığı anlaşılmaktadır. Bendeki nüshanın üzerinde bir tıp öğrencisinin adı ve imzası bulunuyor.

Descartes'tan ilk çeviri olayını böyle anlattıktan sonra, konumuzu ilgilendiren kitap, yazı ve etkinlikleri zaman sırasına göre ele almayı sürdürüyorum:

Prof. Fındıkoğlu'nun bir notundan öğrendiğimize göre, Prof. Emin Erişirgil, 1920'lerde İstanbul Üniversitesi'nde *Descartes ve Karteziyenler* başlığı altında bir dizi ders vermiş ve bu dersleri yayımlamayı düşünmüşse de isteğini gerçekleştirememiştir.

Zaman ilerliyor ve 1933'e geliyoruz. Bu yıl Faika İsameddin adındaki bir hanım felsefecimizin kitabı çıkıyor: *Descartes ve Felsefesi*. Kitap, İstanbul Felsefe Bölümünü bitirme tezidir. O günkü koşullar içinde başarılı bir çalışma yapan Faika İsameddin, bizde Descartes'la ilgili ilk kitabın yazarı olarak her zaman anılacaktır. Prof. Fındıkoğlu'nun dediği gibi "bir Türk kadını için bundan daha onur verici bir şey olamaz".

Bu arada İstanbul Üniversitesi'nde gelişmeler vardır: 1935'te Üniversitede verilen haftalık konferanslardan birinde Descartes konusu ele alınıyor. Nazi Almanyasından kaçarak Türkiye'ye sığınmış olan Reichenbach, verdiği üç konferanstan birini Descartes'a ayırmıştır. Bilimle felsefenin ilişkisini ve Descartes'ın bu konudaki görüş ve düşüncelerini anlattıktan sonra, onu Spinoza ve Leibniz gibi kartezyenlerle karşılaştırmıştır.

Yıllar ilerlerken dünyanın değişik yerlerinde Descartes'la ilgili etkinlikler görülüyor. Örneğin 1937'de Paris'te Descartes Kongresi toplanmış ve *Yöntem Üzerine Konuşma*'nın 300. yılı dolayısıyla yapılan bu toplantıya bizden de temsilci olarak Prof. Mustafa Şekip Tunç ile Prof. Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu katılmışlardır.

Prof. Tunç Kongredeki konuşmasında bakın neler söylüyor:

Türkiye yüzyıllardır mistik kaderciliğin kararttığı ruhunda Descartes'ın pırıltılarını görmeye başladı. İnsanlığın en büyük filozoflarından biri olan Descartes'a minnettarlığımızı ifade etmek için beni görevlendirdiler.

O konuşmadan kısaltarak aldığım şu satırları da okuyalım:

Türkiye Tanzimat'tan sonra, Galilei ve Descartes tarafından temsil edilen düşünce akımının, ülkesine girdiğini gördü. Bu akımın etkisi Mustafa Kemal'de öyle bir noktaya erişti ki, onbeş yıldan bu yana yapılan bütün reformlar, yalnız uygun bir alan değil, aynı zamanda bütün bir ulusta ilerleme tutkusu da buldu. Türkiye'nin, Descartes için yapılan bu Kongreye büyük istekle katılması, ruhundaki değişmenin yeni kanıtından başka bir şey değildir.

Tunç, konuşmasında İbrahim Ethem Bey'in çevirisine yazdığı *Önsöz*'den de kimi satırlar okuduktan sonra sözlerini şöyle sürdürüyor:

Bizim genç kuşaklarımız Descartes'ta bir insan örneğini buluyorlar. Barış ve huzur içinde çalışmanın nimetlerine kavuşmaya başlayan ülkemiz, kartezyen incelemeler için payına düşen yardımları henüz yapamadığı için üzgündür. Ne var ki, bu yolda çalışacak kuruluşların oluştuğunu ve üniversitelerimizin, olabildiği kadar hızla, Avrupalı meslektaşlarının düzeyine erişmeye çalıştıklarını görerek iyimser oluyoruz. Bergson felsefesindeki terimle söylersek, Türkiye kendi kendini yaratmaktadır, bunu yaparken, Descartes'ın düşüncesini ve onun zihin sağlığını kendine ilke ve örnek edinmiştir, bundan mutluluk duymaktadır.

Ünlü ruhbilimcimizin çok dikkate değer sözleridir bunlar.

Ünlü toplumbilimcimiz Fındıkoğlu ise Kongreye iki rapor sunmuştur. Aşağıdaki satırları onun ikinci raporundan alıyorum:

Şuna inanmak gerekir ki, skolastiğin boyunduruğundan kurtulan Türkiye'de felsefî düşüncenin geleceği, Descartes metodolojisinin tam olarak kavranılmasına bağlıdır. Felsefi rönesansın şafağını yaşayan Türkiye, Nutkun 300. yılının kutlanmasına özellikle sevinmektedir. Bugün, Descartes'ın Türkler için de yazdığını anlıyoruz. Türkler Nutku okumaya, onu anlamaya çaba gösteriyorlar. İçinde bulunduğumuz yüzyılın Türk düşünürlerinin, Descartes felsefesi incelemelerine katkıda bulunacağı bir yüzyıl olmasını dileyelim. Belki de bu gibi çalışmalar, Müslüman Doğunun kartezyenleştirilmesi diyeceğimiz felsefe hareketinde büyük bir rol oynayacaktır. Böylece, Auguste Comte'un "evrensel organik işbirliği özellikle Türklerden kaynaklanacaktır, çünkü onların, batıyla kaynaşmaya asil bir yenetekleri vardır" diyerek öne sürdüğü kehanet gerçekleşecektir.

Yine 1937'de, Descartes'la ilgili iki önemli yazı görüyoruz: Birini Şekip Tunç, ötekini Hilmi Ziya Ülken yazmış[2]. *Her Ay* dergisinde yayımlanan bu yazılardan birincisi *Descartes'ta Evren ve Zaman Kavramı*[3] başlığını taşıyor. Hilmi Ziya'nın yazısı ise *Descartes* başlığını taşımaktadır.

Bu filozofun "düşünce tarihinin en büyük anıtlarından biri" olduğunu söyleyen Ülken, "onu, yaşadığı dönemin hazırladığını, onun tarihteki uzun bir gelişmenin son halkası olduğunu" belirtiyor. Descartes'ın "felsefe tarihinde bir aşama olduğunu, ama onun da aşılacağını, aşılmaya başladığını" sözlerine ekliyor. Daha da ilginci, Hilmi Ziya'nın Descartes'taki düşünce köklerinin, Ortaçağ felsefesinde, hatta İslam-Türk filozoflarında bulunduğuna işaret etmesidir. Bunu öne sürerken, özellikle İbn-i Sina'nın önemi üzerinde durmaktadır. Çünkü "ibn-i Sina'ya göre, insanın en iyi bildiği şey kendisidir. Ruh en iyi şekilde ancak kendini bilir".

Bu düşünce, Batı dillerine yapılan çeviriler ve o çevirilerden dolaylı ve dolaysız yararlanan Saint Augustin'e, Bernardini Telesio'ya ve Saint Thomas'a, onlardan da Descartes'a kadar ulaşmıştır. 1930'ların sonlarında üniversitelerimizde dersler ve yayınlar Descartes'a az da olsa yer ayırıyorlardı. İstanbul'da Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünün 1939'da yayınladığı *Felsefe Semineri* dergisinde bir yazı görüyoruz. *Descartes Fiziğinin Metafizik Temelleri* başlığını taşıyan bu usta işi yazıyı, aynı Fakülteden Doç. Halil Vehbi Eralp yazmış ve ayrı basımı da yapılmıştır.

Bir başka üniversite yayınının 1943'te Ankara'da yapıldığını söylemek isterim: Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Profesörü Fransız Oliver Lacombe'un bu konuda 1941-1942'de verdiği derslerin notları 1943'te kitap halinde yayımlanmıştır. Prof. Lacombe kitaba eklediği "Sonsöz"de bu küçük kitabın, Türkiye'deki felsefe zevkinin gelişmesinde mütevazi bir payı olacağını söylüyor ve devam ediyor:

Descartes felsefesine bir giriş niteliğindeki bu yapıt, filozofun kendi kitaplarını okuma ve anlamaya yardım edebilirse amacına ulaşmış olacaktır.

[2] *Her Ay*, 1937, sayı 3, sayfa 67-73
[3] *Her Ay*, 1937, sayı 3, sayfa 74-77

Sözünü ettiğim kitabın, Milli Eğitim Bakanlığı'nca okullara salık verildiği, eğitimde ve felsefe çevrelerinde ilgi çektiği anlaşılmaktadır.

Gördüğünüz gibi 1940'lı yıllara geldik. Bu yıllar bizde çeviri etkinliği bakımından çok önemli yıllardır. Hasan Ali Yücel'in Milli Eğitim Bakanlığı sırasında Türkiye bir çeviri cenneti olmuş, geniş bir program izleyerek, Doğu ve Batı klasiklerinin çevirileri yapılmış ve yayımlanmıştır.

Descartes'ın *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*'i 1942'de, bu klasikler arasında yayımlandı. Kitabı çeviren Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi ve Ankara Üniversitesi öğretim üyelerinden Mehmet Karasan'dır. Mehmet Karasan adını Bakanlığın bundan sonra yayımlayacağı Descartes çevirilerinin hepsinde göreceğiz.

1943'e gelince, yine Bakanlığın klasikleri arasında, *Felsefenin İlkeleri*'nin çevirisi çıkmıştır.

Descartes'ın vazgeçilemezliğini, bu tarihlerde İslamcı profesörler de algılamaya başladılar. Örneğin Profesör İsmail Hakkı İzmirli *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Müteferrikleri Arasında Mukayese* adıyla 1945'te yayımladığı kitabında, Kınalızade ile Descartes arasında düşünce akrabalığı görmektedir[4].

Bu notu burada verdikten sonra yine klasiklerin çevirisine dönelim: *Discours de la Methode*'un klasikler arasındaki çevirisi ancak 1944'te yayımlanabilmiştir. Mehmet Karasan, kitaba yazdığı önsözde gecikmenin nedenini şöyle açıklıyor: "Bu çeviri ötekilerden daha çok emek istiyordu. Bu yüzden onun basılması birkaç yıl gecikti".

Karasan, çeviriye, ünlü Descartes uzmanı Etienne Gilson'un 400 sayfalık yorumlarından seçmeler yaparak notlar halinde eklediğini söylemektedir. Ayrıca ilk çevirmen İbrahim Ethem'in emeğinden de saygıyla söz etmektedir. *Discours de la Methode*'un çevirisi hızla satılmış ve 1945'te ikinci baskısı yapılmıştır.

Yine 1945'te, yine Mehmet Karasan'ın çevirisi ile önce *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, daha sonra da *Tabiatın Işığı ile Hakikatı Arama* yayımlandı. Birincide, çevirenin 13 sayfalık önsözü ve 37 sayfa tutan açıklamaları, ikinci çeviride ise tek sayfalık bir önsöz vardır, açıklama yoktur.

1945'te sözü edilmesi gereken bir çalışma da, Prof. Fındıkoğlu'nun yayımladığı *Metodoloji* kitabında Descartes'a ayrılan uzun bölümdür[5].

Milli Eğitim Bakanlığı klasikleri arasında çıkan Descartes çevirilerinden söz etmeyi sürdürmek için 1946'ya geçiyorum. Bu yıl, *Ahlak Üzerine Mektuplar* yayımlanmış ve *Felsefenin İlkeleri*'nin ikinci baskısı yapılmıştır.

Yine 1945'e dönüyorum ve bir etkinlikten, özellikle söz etmek istiyorum: Sözü geçen yıl, bizdeki ilk *Discours de la Methode* çevirisinin 50. yılıydı. Prof. Fındıkoğlu 1945'te yayımladığı *İş* dergisinin 54. ve 56. sayılarını Descartes'a ilişkin yazılara ayırdı. Böylece düşünce tarihimiz açısından büyük bir hizmette bulunmuş oldu. Derginin önsözünde şöyle diyordu:

Gönül istiyor ki, Nutuk çevirisi, evrensel düşünceye geçişimizde önemli bir rol oynasın, yeni düşünce ve yönetim kuşaklarında kartezyanizm, yani çözümleyici açıklık ve sağduyu, egemen olsun. Batı karşısındaki gerçek ruh devrimini, ancak bu özelliklerle donanmış genç kuşaklar gerçekleştirebilecektir. Varlığımızı Avrupa ve Amerika karşısında ancak böyle koruyabileceğiz. Varlığımızı korumak, çevirinin 100. yılını görecek kuşakların böyle bir kafaya sahip olabilmesine bağlıdır.

[4] Descartes ile Gazzali'yi karşılaştıran ilgi çekici bir yazı için de bakınız: Nihat Keklik, "Türk-İslâm Filozoflarının Avrupa Filozoflarına Etkileri Konusunda Yeni Örnekler", *Felsefe Arkivi*, 1987, sayı 26.

[5] 1945'te yayımlanan bu kitabın *Descartes* bölümü 44 sayfadır (109-152). Fındıkoğlu burada Türkiye'deki Descartes ilgisinden de epeyce söz etmektedir.

Evet, 1995, yani geçen yıl, çevirinin 100. yılı idi. Fındıkoğlu'nun yukarıda belirttiği kuşaklar bugün Türkiye'dedir, onların arasında biz de varız. Kendimize ve çevremize bakalım, Descartes'ın getirdiği yöntem anlayışını, felsefesindeki yeniliği hangi ölçüde benimsediğimizi, bu yolda hangi noktaya ulaştığımızı soralım. Öyle sanıyorum ki, verilecek yanıtların içeriği, Türkiye olarak Ortaçağ'dan, skolastikten ne derecede kurtulduğumuzu, çağdaşlığın neresinde olduğumuzu gösterecektir.

"Düşünüyorum, o halde varım" tümcesi bugün bizdeki kimi çevrelerde oldukça yaygın bir slogan gibi kullanılabilmektedir. Bu tümceden esinlenerek acı bir espri yapılmış ve "Düşünüyorum, o halde vurun" diyenler çıkmıştır. Ne olursa olsun, sorumuz ortada duruyor: Kartezyen düşüncenin bir felsefe olarak Türk toplumundaki yeri nedir?

Yine *İş* dergisine dönüyorum: Derginin Descartes özel sayısı iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde bu filozofla ilgili araştırma ve denemeler, ikinci bölümde "Türkiye'de Descartes" konusundaki yazılar yer alıyor.

İlk yazı, o zaman İstanbul Üniversitesi'nde ders veren Prof. Von Aster'indir. *Descartes ve Felsefesi* başlığını taşıyan bu yazı büyük filozofun felsefesini, onun getirdiği yenilikleri anlattığı gibi, kartezyen felsefesinin çeşitli düşünürlerdeki etkisini de ele almaktadır. Yazı şöyle sona eriyor: "Descartes, yeni felsefenin Kant'tan önce olduğu gibi, Kant'tan sonra da yeni çığırlar açan kurucusudur".

İkinci yazı, bilim tarihçimiz Dr. Adnan Adıvar'ın. Yazıda Descartes'ın bilime olan ilgisinden, onun zamanındaki bilim adamlarından söz ediliyor. Descartes'ın ilk çevirmeni İbrahim Bey'in hayranı olan Adıvar, Karasan'ın çevirisine de değiniyor.

Üçüncü yazı, o zaman Doçent olan hocamız Halil Vehbi Eralp'indir ve *Descartes Usul Hakkında Nutuk'u Niçin Yazdı*? başlığını taşımaktadır. Şu satırları sözünü ettiğim bu yazıdan alıyorum:

Discours de la Methode, *Fransızca yazılmış ilk felsefe kitabıdır. Çünkü Descartes'ın yeni bir bilim ve felsefe kurma yolundaki girişimi, yalnızca Latince bilenleri değil bütün halkı ilgilendirmektedir.*

Eralp sözlerine şu saptamasını da ekliyor: "*Discours* günümüzde en çok okunan felsefe metinlerinden biridir..."

Dördüncü yazıyı, o zaman İstanbul'da İktisat Fakültesinde Doçent olan Sabri Ülgener yazmış. Başlığı şöyle: *Bugünkü İktisat Felsefesi Yönünden Descartes Rasyonalizmine bir Bakış.*

Yazının benim için bir sürpriz olduğunu söylemek isterim. İktisat tarihçisi olan bu hocanın yazılarında ve araştırmalarında Alman sosyolog Max Weber'den esinlendiğini, onun yöntemine eğilim duyduğunu biliyordum. Ama kendisinden, Descartes konusunda böylesine olgun ve herşeyi yerli yerinde bir yazı beklemiyordum. O yazıda özetle şöyle diyor:

Yeni zamanların bu büyük düşünce adamı, uyanma halinde olan modern kapitalist zihniyetle birlikte makina çağının hemen eşiğindedir. Öyle ki, Descartes'ın bizzat kendisi, insan gövdesini ve onun işleyişini karışık bir makineye benzetmektedir.

Ülgener'in sözlerine devam ediyorum:

Bacon ve Descartes: İşte modern toplumun ve modern iktisat zihniyetinin dönemecinde karşımıza çıkan iki filozof: İlki, dinamik bilgi kavrayışıyla, kapitalist zihniyetin enginlere açılan, ülkeler ele geçirmeye çalışan tutku dolu yönünü tanıtıyorsa, ikincisi de, düşünüyorum, o halde varım *ilkesiyle o zihniyetin düşünen ve bulan dehasını, tek sözcükle söylersek ratiosunu gözlerimizin önüne seriyor. Zaten kapitalist zihniyet bu iki özelliğin bir araya gelmesiyle tamamlanır. Öte yandan Descartes'ın rasyonalizmi ile ekonomik rasyonalizm ayrı düşünülemez. Yeni kurulan ekonomi bilimi Descartes'ın yöntemini kullanmaktadır.*

Dergideki araştırma yazılarının sonuncusunu Prof. Fındıkoğlu yazmış. "Descartes'ta Bir Toplum Biliminin Metodolojisi Var mıdır?" sorusunu yanıtlamaya çalışan bu yazıyı özetlersek şöyle diyebiliriz:

Descartes ahlak kavramı üzerinde de duran bir filozoftur. Ahlakın felsefecileri ilgilendirdiği kadar toplumbilimcileri de ilgilendirdiğini biliyoruz. Descartes'ın bu kavrama getirdiği felsefi bakış yanında onun toplumbilimsel bakışı da ilgimizi çekmektedir...

Fındıkoğlu, bu filozofu, sosyolojik ahlak görüşünün ilk temsilcisi olarak selamlıyor.

Özetlemeyi sürdürüyorum:

Matematik bugün, doğa bilimlerine olduğu kadar, toplumbilimlerine de uygulanabiliyorsa, burada Descartes'ın önceden gördüğü bir evrensellik söz konusudur. Onun Auguste Comte ve Levy Bruhl gibi iki hemşerisiyle toplumbilimin gerçekleşmesi, 17. yüzyıldaki mekanist görüşün, doğa olaylarından toplum olaylarına kadar yayılmasından başka bir şey değildir.

İş dergisinin ikinci bölümünün, *Türkiye'de Descartes* başlığını taşıdığını söylemiştim. Burada, İbrahim Ethem'le ilgili dört yazı, Prof. Şekip Tunç'un Paris'te Descartes Kongresinde okuduğu rapor ve başka yazılarla haberler yer almaktadır ki, konuşmanın başlarında verdiğim bilgilerde bütün bu yazılardan yararlandım.

Görüldüğü gibi *İş* dergisinin bu sayısı, Türkiye'deki Descartes ilgisini inceleyenler için çok önemli bir kaynaktır. Fındıkoğlu hocamızı burada bir kez daha teşekkürle anıyorum.

1945'in konumuz açısından bir başka önemli olayı, *Discours de la Methode*'un dilimize çevrilmesinin 50. yılının İstanbul'da Eminönü Halkevi'nde yapılan bir toplantıyla kutlanması ve değerlendirilmesidir.

Dr. Adnan Adıvar'ın açılış konuşmasıyla başlayan bu toplantıda, Alman felsefe profesörü Von Aster, matematik profesörü Kerim Erim, tıp profesörü Tevfik Remzi Kazancıgil, felsefe profesörü Vehbi Eralp, İktisat Fakültesinden Doç. Sabri Ülgener, sosyoloji profesörü Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu konuşmuşlar, Descartes'ın kendi bilim alanlarına katkısından söz etmişlerdir.

Toplantıda İbrahim Ethem Bey de bulunuyordu. Benim dinleyici olarak katıldığım bu toplantıya, üniversiteden birçok öğrenci gelerek konuşmaları dinlemişler, onur konuğu olan İbrahim Ethem Bey'i tanıma fırsatını bulmuşlar ve elini öpmüşlerdi.

Üzülerek söyleyeyim ki, toplantıda yapılan konuşmalar yayımlanmamıştır.

Şimdi yine bir dergiden söz edeceğim: Milli Eğitim Bakanlığı'nın o yıllarda yayımladığı *Tercüme* dergisinden. Bu derginin 1946'da yayınlanan 38. sayısının yarısı Descartes konusuna ayrılmıştı. André Gide, Paul Valery, Henri Bergson, J.P. Wald, René Lalou, Maurice Thorez, Jean Cassou, Henri Wallon gibi ünlü Fransız düşünür ve yazarlarının Descartes'a ilişkin ilgi çekici yazıları çevrilmiş ve bu dergide yayımlanmıştı. Oğuz Peltek'in bizdeki Descartes çevirilerini ele alan yazısı da ayrıca ilgi çekiyordu.

Milli Eğitim Bakanlığı o yıllarda okul klasikleri adıyla bir dizi kitap daha yayımladı. *Metod Üzerine Konuşma*'nın bir baskısı da 1947'de bu diziden çıktı. Okul Klasikleri dizisinin önemli özelliği, öteki kitaplardan daha çok açıklamalı olmalarıydı.

Bakanlığın olumlu işleri bununla bitmiyor. O zaman, klasikler için yardımcı eserlerin çevrilip yayımlanması öngörülmüştü. Ne var ki, programa alınan eserlerin yayınına ancak 1952'de başlanabildi ve ilginçtir, bunlar arasında ilkin, *Descartes, Hayatı ve Eserleri* başlıklı kitap çıktı. Fransız felsefeci Ch. Adam'ın yazdığı bu kitabı yine Mehmet Karasan çevirmişti.

Yardımcı eserler dizisinde yayımlanan kitapların sayısı çok değildir. Bunlardan ikisi Descartes'la ilgilidir. birinden yukarda söz ettim. 1959'da yayımlanabilen öteki

kitap *Descartes Üzerine Tenkitler* adını taşıyor, yazarı Fransız felsefeci Labertonnière'dir. Onu da Mehmet Karasan'ın çevirdiği görülmektedir.

Milli Eğitim Bakanlığı klasikleri arasında Descartes'tan son olarak 1972'de *Ruhun İhtirasları* yayımlanmıştır.

1950'lerdeki yazarlar arasında özellikle Nusret Hızır'ın yazısından söz etmek gerekiyor. *Descartes* başlığını taşıyan bu yazı 1950'de *Yücel* dergisinin 6. sayısında yayımlanmıştır. Hızır, bu filozofun düşüncelerinde değerini yitiren ve yitirmeyen yönler üzerinde duruyor ve yazısını bitirirken şöyle diyor:

Batı uygarlığına girdiğimizi ilan ettik. Bu nedenle her Türk gencinin Metod Üzerine Konuşma'*yı okumasını salık veriyorum. Descartes, genel metodu dolayısıyla yeni zaman felsefesinin babasıdır.*

Bizdeki felsefe çevirilerinde değinilmesi gereken bir nokta da şudur: İlkçağ filozoflarından Platon ve Aristoteles'in kitaplarının çoğu çevrilmiştir. Yeniçağ filozofları arasında yapıtlarının tamamına yakını çevrilmiş olarak yalnız Descartes'ı gördüğümüzü söyleyebiliriz ki, bu da ona olan ilgimizin önemli bir göstergesi sayılabilir.

Bildiriyi hazırlarken, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünün yayımladığı *Felsefe Arkivi* dergisine de baktım. Şimdiye kadar 28 sayısı yayımlanabilen bu dergide Descartes'la ilgili birkaç yazı görebildim; bir tanesinden söz edeceğim: 1954'te yayınlanan cilt 3 sayı 3'teki Prof. H. Heimsoeth imzalı yazı, bizde ders veren bu profesörün 1950'de İstanbul Üniversitesi'nde yaptığı konuşmanın Türkçe çevirisidir. *Filozof Olarak Descartes* başlığını taşıyan bu yazı Almancasıyla birlikte verilmiştir. Konuşmanın, o yıl Üniversitede düzenlenen Descartes gününde yapıldığı belirtiliyor. Sözü edilen günde başka neler yapıldığını henüz öğrenemedim.

Heimsoeth'un konuşması ilgi çekicidir ve bu tanınmış Alman profesörden beklenen niteliktedir. Profesör, Descartes'ın değerini yitiren yönleriyle yitirmeyen yönlerini anlatıyor. Ona göre, bu filozofun felsefesinde, "benden, özneden hareket etmesi" bugün de değerini korumaktadır. Teleolojik (ereksel) düşüncenin yerine koyduğu mekanist düşünce de değerini yitirmemiştir.

Yukarıda 1959'da yayımlanan iki kitaptan söz etmiştim. Sonraki yıllarda kitap sayısı azalıyor. Ancak 3-4 yılda bir, Descartes'la ilgili kitap yayımlanabiliyor. Bu kitapların yanında yayımlanan yazı ve yapılan konuşmaları da belirteceğim; özellikle belirtilmesi gereken şunlardır: Afşar Timuçin'in 1972'de yayımladığı doktora tezi *Descartes* adını taşıyor. Bu başarılı çalışma 1976'da ikinci baskısını yapmıştır. İngiliz felsefeci Copleston'un büyük felsefe tarihinin 131 sayfalık *Descartes* bölümü 1986'da çevrilmiştir. 1987'de İzmir'de yapılan "2. Türkiye Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu"nda Atilla Erdemli *Aydınlanma Filozofu Olarak Descartes* başlıklı bildirisini okumuştur[6].

1988'de bir konferans var. *Descartes'ın İnsan Kavramı* başlıklı bu konferansı İlham Dilman İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde vermiştir. Konferansın metni *Felsefe Tartışmaları* dergisinin 3. sayısında yayımlandı. Dilman burada, Descartes'ın zihin felsefesini, filozof Wittgenstein açısından eleştiriyor.

1990'la 1993 arasında yayımlanmış bir şey göremiyoruz. Fransız felsefeci Geneviève Rodis Levis'den çevirilerek 1993'te yayımlanan *Descartes ve Rasyonalizm,* adından da anlaşılacağı gibi, kartezyen filozoflar konusundaki bilgileri de kapsamaktadır.

Son olarak, içinde bulunduğumuz yılın yayınlarından ve etkilerinden söz edeceğim:

[6] Erdemli'nin bildirisi, Ege Üniversitesi'nin *Seminer* dergisinde (1989, sayı 6) yayımlandığı gibi, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünün *Felsefe Arkivi*'nde de yayımlandı (1990, sayı 27).

Descartes'ın üç kitabı *(Discours de la methode, Règles pour la direction de l'ésprit, Meditationnes) Söylem, Kurallar, Meditasyonlar* diye tek kitap halinde yayımlanmış, aynı kitap içinde asıl metinler de verilmiştir[7]. Klasiklerde çevirinin asıl metinle birlikte verilmesinin çok yararlı bir şey olduğunu söylemek isterim.

Benim bu yıl gördüğüm son yayımlanmış kitap *Descartes Sözlüğü* adını taşıyor. İngiliz rasyonalist felsefeci John Cottingham'dan çevirilen bu kitap, Descartes'ın yapıtlarında bulunan kavramları ve kimi sözcükleri oldukça geniş bir biçimde ayrıntılarıyla açıklamaktadır. Descartes'la ilgilenenler için çok yararlıdır. Çeviri Prof. Stephen Voss'un önsözü ile yayımlanmıştır. Bu önsözde okuduğumuz şu satırlar ne kadar ilginç:

Birçok kitabı Türkçeye çevrilmiş. Descartes bunu öğrenseydi büyük mutluluk duyardı. 1648'de Hollandalı bir öğrenciye, felsefenin yalnız Batıda değil Osmanlılarda da kabul görmesini umut ettiğini söylemişti.

Descartes açısından ve bizim açımızdan çok ilgi çekici olan bu bilginin kaynağı nedir? Önsözü yazan bunu belirtmiyor, ama herhalde böyle bir bilgi var.

Stephen Voss'un kim olduğuna gelince, onu da söyleyeyim: Bu Amerikalı profesörün Descartes uzmanı olduğu belirtilmektedir. 1995'ten beri istanbul'da Boğaziçi Üniversitesi'nde ders veriyor. Şu anda, Descartes'la ilgili bir toplantıya (400. yıl toplantısına) katılmak üzere gittiği Londra'da bulunduğunu söylediler.

Voss'un Descartes'la ilgili ne gibi yazıları, çalışmaları var, bilmiyorum. Üç yıldır Türkiye'de bulunan bir profesör bize tanıtılamaz mı? Ne gibi kitapları, yazıları var? Bunlar arasında dilimize çevirilecekler yok mudur? Herkese açık bir konferans vermesi de düşünülebilir.

Bu konuşmamda 22 Eylül 1996 tarihli *Cumhuriyet* gazetesinde yayımlanan bir yazıyı da anmak isterim:

İstanbul Teknik Üniversitesi profesörlerinden İlhami Çetin, felsefecilere sürpriz yaparak kaleme aldığı ve yayımladığı bu yazıda, Descartes ve felsefesinin ülkemiz için önemine değiniyor ve gençliğin eğitiminde alması gereken yeri vurguluyordu.

Sayın dinleyiciler,

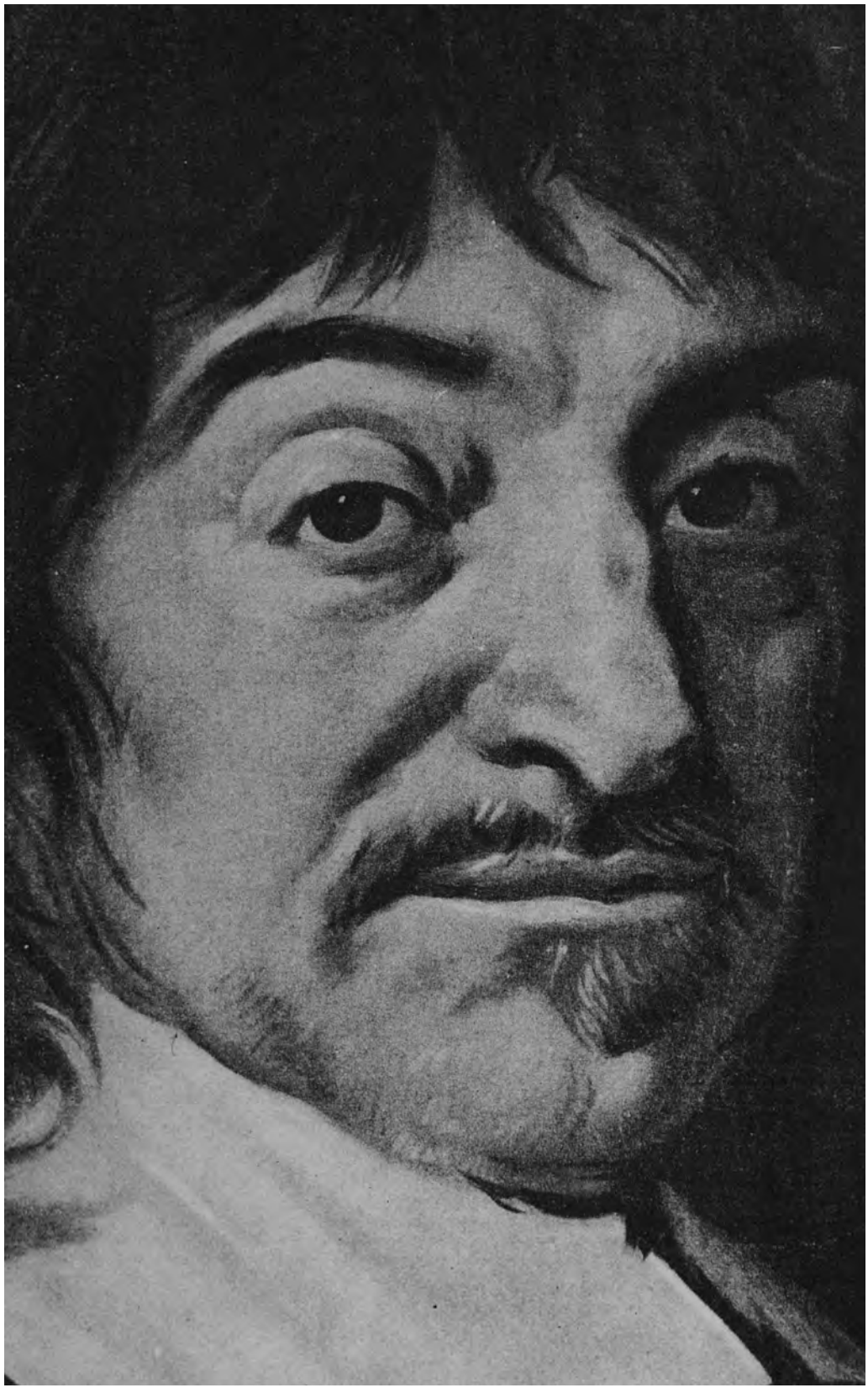
1996'ın onbirinci ayındayız. Yılın bitmesine az bir şey kaldı. 400. doğum yılı kutlanan Descartes'la ilgili düşünce ve duygularımızı, Türkiye Felsefe Kurumu olarak belirtmek amacıyla iki gündür seminer yapıyoruz. Son bildiri benim. Dokuz bildiri okundu seminerde. Başkanımız Prof. İoanna Kuçuradi'nin Açış Konuşmasını da sayarsak on konuşma yapıldı.

11 Kasımda da Yıldız Teknik Üniversitesi'nde yine Descartes'la ilgili bir seminer daha yapılacağı haber veriliyor. Habere çok sevindik.

Bu büyük filozofu anmanın, onun dünya durdukça değerini yitirmeyecek düşüncelerini açıklayıp anlatmanın, tartışmanın tam zamanıdır. Yuvarlak yıldönümlerinin anma ve kutlama için uygunluğunu söylemek istiyorum. Yıl bitmeden başka etkinliklerin yapılmasını, kitapların yazıların yayımlanmasını dileyelim. Yarın bizim bu etkilerimiz de tarih olacak. Tarih, keşke hep böyle etkinliklerle dolu olsa.[8]

[7] *Söylem, Kurallar, Meditasyonlar*, Çev: Aziz Yardımlı, İstanbul 1996, Idea Yayınları.

[8] *Türkiye'de Descartes* konusunda hazırladığım kaynakçayı, Cogito'nun bu sayısında bulacaksınız. Kuşkusuz, felsefe tarihlerinde, felsefecilerimizin birçok yazılarında Descartes anılmış, anlatılmış, yorumlanmıştır. Onlara, böyle bir kaynakçada yer vermeyi gerekli görmedim.



Frans Hals'dan portre

"Türkiye'de Descartes" Konusunda Bir Kaynakça Denemesi

Arslan Kaynardağ

Descartes'tan Çeviriler

–Descartes, *Hüsn-ü İdare-i Akıl, Ulumda Taharri ve Hakikat'a Dair Usul Hakkında Nutuk,* Çeviren: İbrahim Ethem Bin Mes'ut, İstanbul 1311 (1895), 209 s., Yayımlayan: Vatan Kütüphanesi sahibi Ohanes Ferid.

– Descartes, *Usul Hakkında Nutuk,* Çeviren: İbrahim Ethem bin Mes'ut, İstanbul 1928, 119 s., Maarif Vekâleti Yayınları (2. baskı)

– Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler,* Çeviren: Mehmet Karasan, İstanbul 1942, 223 s., Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları (2. baskı 1962, 3. baskı 1967).

– Descartes, *Felsefenin İlkeleri,* Çeviren: Mehmet Karasan, İstanbul 1943, 117 s., Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları (2. baskı, 1946).

– Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, Çeviren: Mehmet Karasan, İstanbul 1944, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları (Okul Klasiği Baskısı 1947, 3. baskı 1967).

– Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar,* çev: Mehmet Karasan, İstanbul 1945, 119s., Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları (3. baskı 1966).

– Descartes, *Tabiatın Işığı ile Hakikati Arama,* Çeviren: Mehmet Karasan, Ankara 1945, 51 s. (2. baskı, 1960).

– Descartes, *Ahlak Üzerine Mektuplar,* Çeviren: Mehmet Karasan, Ankara 1946, 133 s., Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları (2. baskı 1960, 3. baskı 1966).

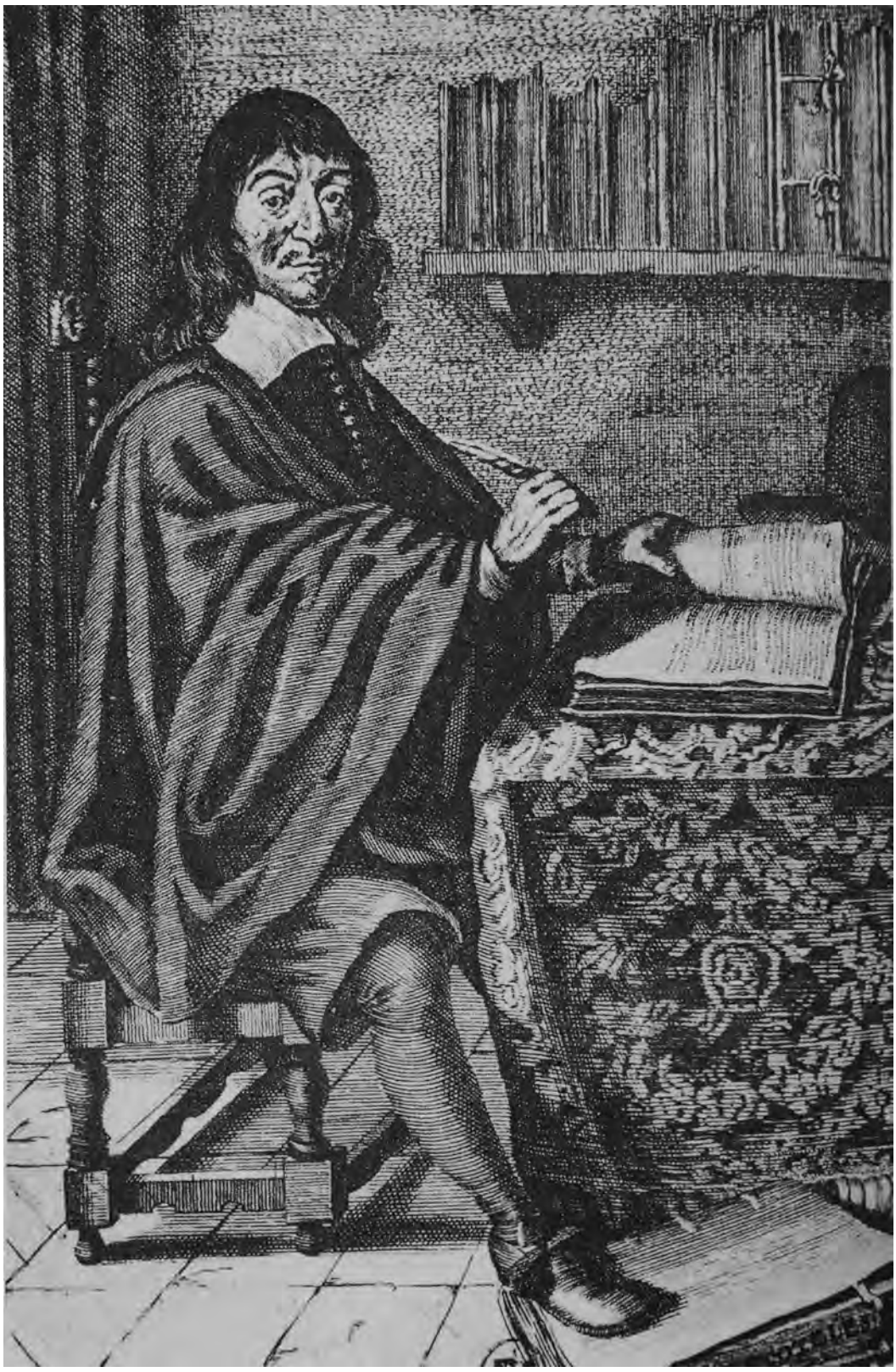
– Descartes, *Ruhun İhtirasları,* 1972, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
– Descartes, *Metod Üzerine Konuşma,* Çeviren: Kemal Salih Sel, İstanbul 1984, 126 s., Sosyal Yayınlar.
– Descartes, *Felsefenin İlkeleri,* Çeviren: Mesut Akın, İstanbul 1989, 156 s., Say Yayınları.
– Descartes, *Aklı Yönlendirme Kuralları - Yöntem Üzerine Konuşmalar*, Çeviren: Can Şakar, İstanbul (tarih belirtilmemiş), 172 s., Kram Yayınları.

Descartes Hakkında Kitap, Yazı ve İncelemeler:

–İsameddin, Faika: *Descartes ve Felsefesi,* istanbul 1933, 72 s., kendi yayını.
– Lacombe, Oliver: *Descartes,* Çeviren: Mehmet Karasan, Ankara 1943, 124 s., Ankara Üniversitesi D.T.C.F. Felsefe Enstitüsü Yayını.
– Adam, Charles: *Descartes, Hayatı ve Eserleri,* Çeviren: Mehmet Karasan, İstanbul 1942, 96 s., Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları (2. baskı 1963).
– Labertonnière: *Descartes Üzerine Tetkikler*, Çeviren: Mehmet Karasan, İstanbul 1959, 247 s., Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
– Timuçin, Afşar: *Descartes,* İstanbul 1972, 231 s., Kitaş Yayınları (2. baskı 1976)
– Levis, Genéviève Rodis: *Descartes ve Rasyonalizm,* Çeviren: Haldun Karyol, İstanbul 1993, 111 s., İletişim Yayınları.
– Cottingham, John: *Descartes Sözlüğü,* Çeviren: Bülent Gözkân-Necati Ilgıcıoğlu-A. Çitil-A. Kovanlıkaya, İstanbul 1966, 272 s., Sarmal Yayınları.

Makaleler:

– Tunç, M. Şekip: "Dekart'ın Âlemi ve Zaman Mefhumu", *Her Ay,* sayı 3, İstanbul 1937.
– Ülken Himli Ziya: "Dekart", *Her Ay,* sayı 3, İstanbul 1937.
– Millo, Albert: "Descartes ve Pedagoji", Çeviren: Kadri Yürükoğlu, *Kalem,* sayı 1, İstanbul 1938.
– Eralp, H. Vehbi: "Descartes Fiziğinin Metafizik Temelleri", *Felsefe Seminerleri,* s. 87-152, İstanbul 1939.
– Hızır, Nusret: "René Descartes", *Yücel*, sayı 6, 1950.
– Savran, Gülnur: "Düşünüyorum Öyleyse Varım", *Felsefe Arkivi,* sayı 21, İstanbul 1978, İstanbul Üniversitesi Yayını.
– Güney, Kürşat: "Avrupa Burjuvazisinin İlk Döneminin İdeolojisi Olarak Descartes Felsefesi", *Felsefe*, sayı 87/2, İstanbul 1987.
– Dilman, İlham: "Descartes'ın İnsan Kavramı", *Felsefe Tartışmaları,* sayı 3, İstanbul 1988.
– Erdemli Atilla: "Aydınlanma Filozofu Olarak Descartes", *Seminer*, sayı 6, İzmir 1989, Ege Üniversitesi Yayını.
– Bumin, Tülin: "Descartes'tan Kant'a Kadar Nedensellik Düşüncesi", *Seminer,* sayı 7, İzmir 1990, Ege Üniversitesi Yayını.
– Erdemli Atilla: "Aydınlanma Filozofu Olarak Descartes", *Felsefe Arkivi,* sayı 27, İstanbul 1990, İstanbul Üniversitesi Yayını.
– Çetin, İlhami: "Doğumunun 400. Yılında Descartes", *Cumhuriyet* gazetesi, 22 Eylül 1996.
– Timuçin, Afşar: "400. Doğum Yıldönümünde Descartes'ı Düşünürken", *İnsancıl*, sayı 72, s. 9-14, Ekim 1996, İstanbul.



C. Hellemans'dan gravür

Felsefe Aşkına Felsefe

Jonathan Ree

Gilles Deleuze ile Felix Guattari, 1970'li yıllarda, üç tane görkemli kitap ürettiler: *Anti-Oedipus* (1972), *Kafka* (1975) ve *A Thousand Plateaus* (1980). 'Deliryum' ve 'şizoanaliz' için yazılmış olan bu manifestolar, Hegelciliği ve Marksçılığı, psikoanalizi ve yapısalcılığı hedef alan kaba saba alaycılıklarıyla, sevgiye değil nefrete davetiye çıkartır gibidirler. Sanki okurlarına tuzak kurmak amacıyla hazırlanmış birer mekanizma idiler; kendilerini sorgulamaya kalkan biri çıkarsa o, mutlaka, ya kaz kafalının ya da eski kafalının biriydi. Ama ters bir biçimde, yalnızca Fransızca baskılarının değil, üstelik (belki de özellikle) çevirinin tuhaflığından kaynaklansa gerek, İngilizce baskılarının da ayartıcı bir yanları vardı. O zamanlar çok geçerli olan, ılımlı, yoruma açık bir insani anlam dünyasının, keskin köşeli bilim dünyasından ayrılabileceği yönündeki o sevimli düşünceyi şiddetli bir esintiyle üfüren bir tutam temiz hava gibiydiler.

Ama 1991'e gelindiğinde zamanlar değişti; ve Deleuze ile Guattari'nin de değişmiş olduğu görüldü. Ortaklaşa son çalışmaları olacak olan *Qu'est ce que la Philosophie?*'nin* hüzün yüklü giriş sayfaları bir imdat çığlığı değil ise ancak bir sempati arayışı olabilirdi. (Burada) yazarlar kendilerini, korkulası genç aykırılar olarak değil de, ömrünü tamamlamış acınacak haldeki kalıntılar; apaçık bir düşkırıklığını dile getirecek son sözlerini söylemeye hazırlanan, günah işlemeye yatkın birer Don Kişot olarak takdim ediyorlardı. Söylediklerine göre, geride, şu sorunun sorulması dışında yapacak hiçbir şeyin kalmadığı zaman gelmişti: 'Bütün ömrüm boyunca ne yaptım ben?' Ya da başka bir deyişle, *felsefe nedir?* Devam ederek, ve, diyorlardı; bu ancak, kendileri gibi yaşı kemale ermiş kişiler tarafından ortaya atılabilecek bir konu; 'yaşamla ölüm arasındaki

* İlk basımı 1991 yılında yapılan bu kitap İngilizceye de çevrilmiştir: Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *What is Philosophy?*, Verso, Londra 1994, 12. 95 Sterlin.

kısacık kerem anı' içinde, 'sessiz kıvranışların' yapayalnız geceyarısı saatinde sorulabilecek bir sorudur.

Guattari, kitap yayımladıktan kısa bir süre sonra, altmış iki yaşındayken öldü; ve ondan beş yaş daha büyük olan Deleuze'nin iyi olmadığı da yıllardır herkes tarafından biliniyordu. Bu durumda, onların bu büyük ikili oyununun sonuç manifestosundan yükselen, veda niteliğindeki acılı havadan etkilenmemek için taş kalpli olmak gerekiyordu. Bu son kitapta, bir üniversite filozofu (Deleuze'nin Hume, Kant, Bergson, Spinoza ve Nietzsche hakkında çalışmaları vardır) ile aykırı bir karşıt-psikiyatrist (Guattari, kapitalist terapi sistemine satıldıkları için Laing ve Cooper'ı asla affetmeyecekti) arasındaki görülmemiş işbirliği düzen değiştirmişti: Bu kitap, Marx sonrası bir silahlı devrime çağrı değli; bir felsefe ustalığının melankoli yüklü anılarının dökümü idi.

Felsefe Beğenisi

What is Philosophy? bir aşk ahitidir: Batı felsefesinin görkemli azizler listesine (kanon); Sokrat ve Berkeley'e, Descartes ve Husserl'e ve hepsinden çok da, her yerde varolmanın ve bir aziz gibi kendi özünü silikleştirmenin düşünürüne, felsefecilerin 'prens'i ve 'İsa'sı olan Spinoza'ya duyulan aşkın ahdi. Deleuze ile Guattari, bize, bu yüce Batı klasikleri kanununun, şiddet ve dışlama gibi aşağılık süreçlerden geçerek bir araya getirildiğini söylediklerinden, zafer yüklü bir özdoyum ile sürekli hatırlatmak üzere parmağını sallayan türde bir 'tarihçilik'e ayıracak zamanları yoktur. Bu gelişmelerin gerçek olduğuna kuşku yoktur ama onlar, bu gerçeği kullanıp da pişmiş aşa su katacak değildirler. Onlar eski usul felsefeyi sevmektedirler; kıvamında ve sıcak; ve ulaşılabilirlik, disiplinlerarası ilişkilendirme, ilerleme ya da bilgilendirme aşkına felsefeyi sulandıran yüreksiz göreceilicilere (rölativistler) ve duygusal yeni Kantçılara benzemedikleri; onu tertemiz haliyle aldıkları için kendileriyle iftihar ederler. Yirminci yüzyıl pedagoglarının, pragmatistlerinin ve medyakratlarının sulandırılmış felsefe çalışmaları 'sosyal yararlar' sağlamış olabilir, derler, ama bunlar 'düşünce için mutlak birer felaket' olmuşlardır.

Yüz çevirmek zorunda olduklarını hissettikleri ikinci bir tür tarihçilik daha vardır: Felsefe metinlerinin, tartışmanın sanki toplu halde oluşturulmuş tekil bir dokumasıymışçasına yorumlamasına ilişkin uygulama. Bu uygulamanın başlıca yandaşları, felsefenin büyük totaliterleri olan ve dünya çapındaki bir 'metafizik' fesadın içindeki suç ortaklıklarını açık ederek felsefenin çeşitliliğinden, bütün filozofları aynı itirafın altını imzalamaya zorlayacak kadar nefret eden Hegel ile Heidegger'dir. (Hegel bir zamanlar 'Felsefe asla yeni bir şey yaratmaz' demiş; Heidegger de bütün gerçek filozofların 'temelde aynı şeyi' söylediğini söyleyerek bu yaklaşımı sürdürmüştür.)

Deleuze ile Guattari bunların hiçbirine aldırmazlar. Esasen onlar için, dikkate alınmaya değer yegâne felsefe çalışmaları, tek atımlık olanlar, özgün olanlar, mutlak bir biçimde egzantrik olanlardır. (Bu türden filozofların) katı kavramsal mücadele yaşantısıyla biçimlenmiş eşsiz özellikleri, güçlü bireysel portreler çizilmesini gerektirmektedir; hava tabancasıyla yapılmış manzara resimleri değil. Ve iyi bir portre, insanda tanışlık duygusu uyandıran benzerliklerin yeniden basımından ibaret değildir ve fakat, yeni bakış açıları gerektirir. Bu durumda felsefenin klasikleri, tarihçi bir yaklaşımla hazırlanmış ve bitmiş sinopsislerde anılmak yerine, 'zihinsel, şiirsel ve makinesel portrelerin' sonsuz galerilerinde anılmalıdır. (*What is Philosophy?* felsefi portre çalışmasının, felsefi olduğu kadar sanatsal da olabileceğini göstermek amacıyla gerçekleştirilmiş, biri Descartes'ın biri de Kant'ın olmak üzere birkaç tuhaf soyut çizim de içermektedir.)

Bundan sonra taktik değiştiren Deleuze ile Guattari, mantıktan yoksun 'kökler'

ve 'gereklilik' kültleri olan tarihin yerini coğrafyanın ya da coğrafi felsefenin alması gerektiğini tartışırlar. Nietzsche'nin *gazetteer*'inden bir sayfa alarak, ülkelerin, nasıl da kendi öz, ulusal ya da ulusalcı felsefe karakterlerine sahip olduklarını göstermeye çalışırlar: Politik kurumlar konusunda saplantılı olan Almanlar felsefe kurumları oluşturmaya çalışmaktayken; yasa ile, bir antlaşma ve yönetmelik anlayışı çerçevesinde önceden bağlanan Fransızlar felsefe yapıları inşa etmekteyken, ortaklaşa yasa üretme gelenekleri olan İngilizler alışkanlıklarıyla yaşamakta (tek ihtiyaçları bir çadırdır) ve 'özgür ve vahşi bir kavramlar yaratısı' içinde maskara gibi felsefe yapmaktadırlar. Ve bu yaklaşım, Antik Yunan'da doğmuş ve kendisini 'Batı'nın içsel tarihi içinde geliştirmiş, kendi kendisiyle özdeş, tasarlamacı bir ruhun emperyalist tarihçi fantazilerine başvurulmaksızın, coğrafi felsefe bağlamında geliştirilmektedir.

İster portre çalışması, ister coğrafya, ister her ikisi birden olsun, Deleuze ile Guattari kendilerini, geçmişte tekil bir felsefi başlangıç noktasından yola çıkmalarına ve gelecekte nihai bir kesişme noktasına ulaşmalarına yol açacak tarihçi bir yaklaşımdan uzak tuttuğu sürece, adlarının ne ile birlikte anılabileceğine aldırış etmezler. Felsefe, derler, düzlemlerin bir arada varolmasıdır; sistemlerin art arda dizilmesi değil. Çeşitli felsefeler, tıpkı bir duvara asılmış resimler ya da gece göğünde ışıldayıp duran ve 'ışığı şimdi her zamankinden daha da parlak olan ölü yıldızlar' gibi birbirlerinin yanısıra asılı dururlar. Tarihçiler ve eleştirmenler zamanlarını, yaşlanmış felsefe kemiklerinin üstündekileri kazıyıp atmakla ya da bizi korkutmak amacıyla kavramsal iskeletleri takırdatmakla geçirebilirler; ama gerçek bir filozof, uyuklamakta olan kavramları nazik bir öpücükle canlandırcak, onları yeniden yaşamaya zorlayacak ve onların, ilginç yeni nağmeler eşliğinde bir kez daha dansetmesini sağlayacaktır. Ve kuşkusuz bu, büyünün ölüler aracılığıyla yapıldığı (nekromantik) metaforsu ilişki için filozofun büyük bir cesarete; güçlü bir felsefe beğenisi edinme cesaretine ihtiyacı olacaktır.

Deleuze ile Guattari'nin beğeni kuramı, bu kitaptaki pek çok başka şey gibi Kant'tan yürütülmüştür. Beğeni, esasen bir yargı meselesidir: Kıyaslanması mümkün olmayan özellikleri karşılaştırır ve karşılıklı olarak uyarlanmalarını sağlar; böylece de, tanımı itibariyle kurallara indirgenemez. Ve felsefe, bir beğeni meselesi olmak zorundadır, çünkü her zaman, aynı anda farklı farklı alanları işgal eder. Kesin olmak gerekirse, Üç Kantçı melekeye, ölçülü ama biçimi bozulmuş olarak karşılık oluşturan üç alanı: Hayalgücü, Neden ve Anlama.

Felsefe anlamında Hayalgücü'nün, 'felsefe kişileri'nin ya da 'kavramsal kişilikler'in 'icat edilmesi'nden sorumlu olduğu varsayılır. Bunların arasında Etna'nın üstündeki Empedokles'le birlikte Eflatun'un Sokrat'ı, fıçısının içindeki Diyojen ve çaba harcamadan entelektüel muhalefet sanatını icra etme becerisini gösterebilen akademisyen halk öğretmenleri kuşakları bulunmaktadır. Sonra Descartes, imparatorun şık elbiselerini görmeyi reddeden çocuksu aptalı; dahi halk düşünürü figürünü icat etmiştir. Ardından dövüşçü örümcekleriyle Spinoza gelir ve Leibniz, Allah'ın avukatı olarak ortaya çıkar. Ceplerindeki deliklerden, çoraplarını tutan ayarlı ipler sarkan titiz Kant, kolayca, Kierkegaard'ın Don Juan'ı tarafından gölgelenebilir ve bütün bu kişilerin rolü, zaman içinde, Nietzsche'nin Zaragusta'sı, Dionysus, Süpermen ve Karşıt-İsa tarafından çalınmıştır.

Ama bu icat edilmiş felsefe kişilikleri, birbirlerinden ayrı alanlarda yalnız başlarına işlev görmezler; güya Kantçı olan Neden melekesine özgü bir 'felsefe öncesi her yerde varolma düzlemi'nin ön tasarımını ve 'düşünmekten anladığıyla kendi kendisini oluşturan hayali bir düşünce' oluştururlar. Başka bir deyişle bir 'düşünce imajı', düşünmekten yana özerkliğe yönelik öncül bir iddia, başarılarından yola çıkarak başarısızlık-

larını nasıl dile getireceğini umduğunun bir taslak çizimidir. Eflatun'da bu, 'önceden düşünülmüş olanın zımni bir imajı, 'bir zamanlar bilinen ama uzun süredir unutulmuş olan Formlar'ın portre çalışmasıdır; Descartes'ta, özgün bir 'öznel anlama' tasarlayarak ortaçağa özgü günah dolu yanlış korkusunun yerine, denemeye tabi tutulmamış batıl olana yönelik çağdaş tiksintiyi geçirmiştir. Ardından düzlem, Neden'in (aşkın yanılsama melekesi) bizzat kendisinin, düşüncenin ölümcül düşmanını barındırdığının anlaşıldığı, Kant'ın 'özüne yönelme' imajıyla bir kez daha dönüştürülmüştür. Felsefe düzlemi, bu andan itibaren, Deleuze'e göre, 'bütün pusula iğnelerinin çıldırdığı içsel bir kutupta' Kuzey sisleriyle kefenlenecektir.

Hayalgücü tarafından bir kez bir 'kişilik' icat edilip ve Neden tarafından da bir 'düşünce imajı' hazırlanınca Anlama, felsefenin gerçek işini icra etmeye başlayacaktır ki bu da, Deleuze ile Guattari'nin bize söylediklerine göre, 'kavramların yaratılması'ndan başka bir şey değildir. Kavramsal kişilik, her yerde varolma düzleminde çalışmaya koyulur ve Aristo'nun 'madde'sinin, Descartes'ın 'cogito'sunun, Leibniz'in 'monadlar'ının ya da Husserl'in 'ötekileri'nin çağdaş nüshalarını hep bir arada döşemeye başlar.

Kuşkusuz bu yaratı eylemleri tarihsel olaylardır: Her birinin kendine özgü bir tarihi olan eski kavramsal bileşenleri, yeniden kullanıma sokarlar. ama, Deleuze ile Guattari'ye göre onların tarihselliği, tarihçi tarih uzmanlarının asla düşleyemeyecekleri bir türdendir. Çünkü her felsefe kavramı halis bir 'titreşimler merkezi', bir yenilik, bir tekillik, bir yoğunluktur; bir gerçeklik meselesi değil de bir beğeni meselesidir. Felsefe kavramları tarihsel gelişmelerin neticeleri değildirler ve 'mantık olarak birbirlerine bağlı olmaları için bir gerekçe yoktur'. Yalnızca kültürden yoksun bir insan onları birbirleriyle kıyaslamaya kalkışır, ya da hangisinin diğerlerinden iyi olduğu bulmaya uğraşır. İdrak sahibi filozoflar, örneğin, 'Descartes'ın doğru mu yanlış mı olduğunu merak ederek' zaman yitirmeyeceklerdir. Onun doktrinlerini yeniden yapılandırmaya ya da evriltmeye kalkışmayacak, ama, tıpkı onun gibi şimdiki halde düşünecek ve *'onun yaptığını yapacak'*, yani, *'özellikle değişen sorunlar için kavramlar yaratacaklardır'*. Adından da belli olduğu gibi felsee, sevgidir; korkusuz sevgi; düzlem, kişilik ve kavramın benzersiz bir aradalıklarına ilişkin; gri suratlı felsefe fonksiyonerlerinin yalnızca 'açıklayabildikleri' ve 'tartışabildikleri' şu şanlı entelektüel saldırışlara ve kapmacalara ilişkin beğenilesi yargılardan kaynaklanan 'güzel tasarlanmış kavramlara duyulan sevgi'dir.

Bilim ve Sanat

Felsefe eleştirmenlerine ve tarih uzmanlarına yönelik aşağılamaya rağmen, Deleuze ile Guattari'nin, her felsefenin yalnızca yine kendi ardılları tarafından alaşağı edilebilecek biçimde kurulmuş olduğu yolundaki asık suratlı işgüzar tarihleri okumuş olan herkesin ruhunu neşelendirecek olan felsefe beğenisi düşüncesinde, renkli bir cömertlik de vardır. Eğer Deleuze ile Guattari haklıysalar, tıpkı sanat eserleri söz konusu olduğunda olduğu gibi artık felsefeler arasından da seçim yapmak zorunda değiliz: Mozart'ı ne ölçüde Monteverdi'nin düşmanı olarak görüyorsak Kant'ı da o ölçüde Hume'un boğazına sarılmış olarak konumlamak durumundayız. Bu bağlamda, *What is Philosophy?* ile, Deleuze ve Guattari, alay konusu yapmakla tanındıkları ılımlı, insani yorum hakim değerlerine doğru bir dönüş yapmışlar gibi görünmektedirler. Bu durumda da akla, söz gelimi, felsefe yaşantısını, 'tekzipler asla çok ilginç değildir' diyerek ve felsefenin fikirler hakkında konuşmayı değil, yalnızca şeyleri, 'dikkatlice ama çok basitçe' ağır ağır ve muntazaman mütalaa etmekten ibaret olduğunu söyleyerek, affetme ilkesi doğrultusunda geçiren Maurice Merleau-Ponty'nin yorum konusundaki bilgeliği gelmektedir.

Fakat felsefeye ilişkin bu ölçüde estetik bir yaklaşım, açıktır ki, yerini almak istediği tarihçilik ve bilimcilik kadar güçsüz bir yaklaşım olmaya mahkum olacaktır. Bir felsefenin, eğer inkâr edeceği herhangi bir şey yoksa, söyleyecek fazla bir şeyi de olmadığı görülecektir. *What is Philosophy?* en azından bu bağlamda, bir hayal kırıklığı değildir: Felsefenin muhtevasını, dışındaki herhangi bir şeye bağlamanın 'anlamsız' olduğunu ve 'hiçbir amaca hizmet etmediğini' kanıtlamaya çalışan ikinci yarısı, pervasız olumsuzlamaların destansı bir şölenidir. Deleuze ile Guattari'ye göre, düşüncenin 'üç büyük formu' vardır: Felsefe, Bilim ve Sanat. Ve sürekli birbirleriyle çiftleştirilmelerine rağmen bunlar asla birbirleriyle iletişim kuramazlar; zira dili, 'birbirleriyle kıyaslanması mümkün olmayan tarzlarda' kullanmaktadırlar. Adlar, edatlar, bağlaçlar ve hatta sözdizimi (sentaks) bile farklı disiplinlerde farklı duyular vermektedirler: Hatta 'dolayısıyla' sözcüğünün bile, düşüncenin bir biçiminden ötekine geçtiği zaman, tamamen farklı bir anlam aldığı varsayılır.

Deleuze ile Guattari üçlü nakaratlar üreterek, bilim özel olarak önermelerle uğraşırken ve Sanat baştan sona duyguyken felsefenin kavramlar üstüne tekel kurduğunu tartışmaktadırlar. Felsefenin, kavramlarıyla 'sonsuzu kurtaracağı' söylenebilirken; Bilim önermeleriyle, sonlu ile temas edebilmek için sonsuza boşvermekte; bu arada Sanat ise ara vermeksizin 'sonsuzu restore eden sonluyu yaratma' görevini üstlenmektedir. Ancak her alan, kendi özgül özgürlüğünün bedelini ödemek zorundadır. Felsefenin kavramları hiçbir şeye gönderme yapamaz; Bilim'in önermeleri ancak kendi kendilerinin dışına gönderme yapabilir, ama kendi içinde hiçbir şeye yapamaz; ve Sanat ise halis bir tekbenci (solipsistik) öz göndermeden ibarettir. 'Bir duygu oluşumu olarak ve bundan başka hiçbir şey olmayarak kendi içinde varolur'.

Bazı okurları bu olumsuzlamaları taze ve nefes aldırıcı, diğerleri bayat ve çileden çıkartıcı bulabilirler; ama herhangi bir insanın nasıl olup da bunlara inanabileceğini anlamak zordur. Eğer sağduyu sesini yükseltecek sinirleri sahip olsaydı, Felsefe, Bilim ve Sanat'ın daima aşağı yukarı aynı dili konuşur göründüğüne; yok eğer dili tamamen farklı tarzlarda kullanıyor olsalardı, bunun açıklanmasının güç olabileceğine dikkati çekebilirdi. Kendi sıkıcı üslubuyla şunu da ekleyebilirdi: Eğer kullanımları gerçekten kıyaslanamaz olsaydı, dili farklı bir biçimde kullandıklarını söylemek de pek zor olurdu. Ve her halükarda, kavramlar önermelerin dışında nasıl herhangi bir anlam ifade edebilirlerdi ya da önermeler içerdikleri kavramın bir fonksiyonu olmak dışında nasıl bir anlam ifade edebilirlerdi? Ve eğer duyularla bir temasları yoksa, her ikisi de, nasıl olur da bir içeriğe sahip olabilirlerdi?

Deleuze ile Guatti, böylesine avam yakınmalara hiç kuşkusuz omuz silkip geçerlerdi. Onlar 'mantık'tan yola çıkıyorlar ve kısacası mantığın, 'çocuksu' bir felsefe *ideası* olduğunu ileri sürüyorlar. Mantık her zaman, 'başarıya ulaştığı durumların önemsizliğiyle' komik bir biçimde bozguna uğratılmıştır; bu yüzden sonsuza kadar 'zayıf ve olgunlaşmamış' kalmaya mahkumdur. Ve mantık kıskançtır da; ve Frege ile Russel fonksiyonların matematiksel kavramını, önermelerin mantıki çözümlemelerine uyguladıklarında, belli ki 'gerçek bir felsefe nefreti'yle güdülenmişlerdir. Deleuze ile Guattari için, mantığın kendi kendisini bile anlayamayacağı çok açıktır; zira kendisinin de itiraf ettiği gibi mantık, önermeler ile cümleler hakkındadır ve 'Ben yalan söylerim' paradoksunun da gösterdiği gibi cümlelerin öz göndermesi yoktur.'

Bunu söylemek çocuksu addedilse bile, Deleuze ile Guattari, bazen, kendi yetki alanlarının dışına taşan bir güvenle konuşuyorlar; ve bu, bu tür olaylardan biri: Hiç kuşkusuz, yalancı türünden paradoksların, cümlelerin kendilerine gönderme yapa-

mayacaklarını göstermekten çok uzak olduğunu; gerçekte bunu yapabileceklerini kanıtladığını herkes görebilir. (Aksi takdirde paradoksal olmazlardı.) Ellerinde kamçıyla dolaşan yetişkinler böyle korkunç hatalar yapınca, çocuksu mantıkçıların entelektüel güvenilirlik reytingleri oldukça arzu edilir görünmeye başlamaktadır.

Ama Deleuze ile Guattari, felsefelerini kabul edilemez ve güvenilmez kişiliklerle kalabalıklaştırmaya aldırış etmeyecek kadar Nietzsche'cidirler. Felsefe, Bilim ve Sanat üçlemeleri, açıktır ki, klasik İyi, Güzel ve Doğru üçgeninin bir yansımasıdır ama, etiği soğukkanlılıkla ortadan kaldırıp yerine felsefeyi oturttuğu için ondan önemli bir farkı da vardır. Deleuze ile Guattari bize, 'felsefenin *amor fati*'sinden başka etik yoktur' derler. Bunun anlamı, felsefe beğenisi konusunda bilerek ve isteyerek oluşturdukları egzantrik çizgiyi, klasik olarak etik eyleme yönelik insani kapasiteye bağladıklarıdır ki kişi bunun biraz kibirli bir yaklaşım olduğunu düşünebilir.

Öte yandan düşüncenin üçe bölünmesi yolundaki yaklaşımlarının ayrıntısal olmadığını ya da hiçbir aşkınlık gerektirmediğini belirtirken çok da kibirli değildirler. En öne şanlı felsefeyi oturturken, bir kanada Bilim'i ötekine de Sanat'ı yerleştiren bu yaklaşım, her şeyden çok, onların sözel çizimlerine simetri kazandırmaktadır. (Deleuze ile Guattari çoğunlukla, olmak istedikleri özgür ruhlu *pagan*'dan ziyade, dogmacı Katolik ile benzeşirler.) Böylece başka gözlemcilerin yirminci yüzyıl felsefesinin başlıca kazanımları olarak kabul edilebilecekleri mantık ile olgubilim (fenomenloji), Bilim ile Sanat'ın, Felsefe'yi kendi düzeylerine çekmek için gizlice dolaplar çeviren yaramaz ajanları olarak sunulabilecektir. Yirminci yüzyılın uzun süren Kutsal Cuması boyunca felsefi kavram, bilimsel mantıkçılarca hor görülmüş ve fenemonoloji estetleri tarafından reddedilmiştir. Bu ikisi, kavramı birlikte katletmişlerdir ve kavram 'iki kez cinayete kurban gitmiştir.' Ama şimdi artık, sözün bedeni dışında 'yeniden doğabilecektir.' Kavram 'kendi küllerinden bir kez daha doğacak' ve sonunda Felsefe, 'içinde, hiçbir tutarsız sisteme dahil olmadığı ve hiçbir göndermesinin bulunmadığı,' kurtarıcı bir ağırlıksızlıkla yeniden biçimlenmiş olarak kendisini, kendi adına ortaya koyabilecektir.

Deleuze ile Guattari'nin felsefenin şaşaasına ilişkin vahiysel sözleri çekici gelebilir de gelmeyebilir de; ama yaptıkları tartışmada sözlerini haklı çıkartacak herhangi bir şey, kesinlikle yoktur. Felsefe, Bilim ve Sanat'a dair üç yollu şemaları ayrıntısal olmayı amaçlamadığı için, onları söylediğine ya da bildiğine göre bile ufukta, bunların hepsini kucaklama ve iç bağlantılarının izini sürme gücüne sahip başka disiplinler de görünebilir ve bu durumda felsefenin kusursuz tekbaşınalığı düşüncesi yalnızca bir başka keyfi dogma haline dönüşür. Ve Deleuze ile Guattari'nin konumları yalnızca dayanıksız değil aynı zamanda kahramanca bağlantısızdır. Çünkü eğer Felsefe'yi hiçbir şeye gönderme yapmayan kavramlar yaratısı olarak tanımlamakta haklı iseler, bu durumda muhtemelen kendi felsefe kavramlarını Bilim'e ve Sanat'a uygulamakta ya da Mantık ile Fenemonoloji'yi tahkir etmekte kullanmakta, ya da hatta bu gerekçeyle Felsefe'yi yüceltmekte de haklı sayılamazlar.

Ancak, tartışma zayıfsa bile tutum güçlüdür. Yaşlanmış olan Deleuze ile Guattari modernliğe ya da 'evrensel kapitalizm' adını verdikleri şeye karşı tepki gösteren bir ruh hali içindedirler. Modern felsefe, diye düşünürler, doğumda kazanılmış haklarını, 'tartışmanın, ' her asil ruhun' dehşet içinde kaçınması gereken değersiz kazanımları karşılığında satışa çıkartmıştır. Yaratıcılıktan uzak tarih uzmanları ve ılımlı yorumcular, derler, 'felsefenin baş belasıdırlar' ve bizim giderek artan etkimiz, ister mantıki ister olgubilimsel olsun, Bilim'in ya da Sanat'ın gölgeleri içinde saklanmak için derinlere dalan felsefeyi utangaç bir orta hallilik konumuna indirgemiştir. Ancak bu, Deleuze ile

Guattari'ye göre, hiç de Felsee değildir. Onlar, felsefe 'tefekkür, yansıtma ya da iletişim değildir' demektedirler; iş, kavramların yaratılmasına geldiğinde 'karşılıklı konuşma daima gereksizdir.' Onlar için Felsefe, kendi incelikli 'tartışma dehşeti' ile tanımlanmaktadır ve böyle bir şey ne zaman önerilse 'şifreli zarlarını başka bir masada atmak için' oradan sesizce uzaklaşacaktır.

Tefekkürü, yansıtmayı, iletişimi ve karışılıklı konuşmayı hor gören bir kitap, hiç kuşku yok ki, okurları üstünde kolayca egemenlik kurabilir. Biz Deleuze ile Guattari'nin felsefe beğenisine ilişkin vecit tartışmalarını, pekâlâ da tefekküre dalmaya ve iletişime girmeye ya da düşüncelerimizi yansıtmaya ve karşılıklı konuşmaya değer bulabilirdik; ama kitabın ikinci yarısında böylesine bir mağrur iddiacılığın kasvetli resmi geçiti ile azarlanıp aşağılanırsak ne yapabiliriz?

Deleuze ile Guattari, kitabın girişinde ciddi ciddi, kendilerini bu son felsefi laf sokuşturmasnı devreye sokmaya zorlayanın, felsefenin günümüzde her zamankinden daha küstah olan rakiplerce tecavüze uğraması olduğunu izah ediyorlar. Diyorlar ki sabırları, kitlesel medyanın, kavram sözcüğünün ta kendisini kullanma özgürlüğünden yararlanmak suretiyle elini felsefenin en özel erdemine uzatmasıyla taşmış. Pazarlama yöneticileri kendilerini kavramcı olarak tanımlamaya başlamışlar, ve son utanç konusu da şuymuş ki; bir enformasyon teknolojisi şirketi, Kavram (Concept) adı altında çalışmaya koyulmuş. (Merhametli çevirmenler, bu deyimi, insanı uyuşturan bir saçmalığa dönüştürerek İngiliz duygusallığını bu tür bir tecavüzden korumuşlar: Bir enformasyon hizmetleri ve mühendislik topluluğu.) İnsan, Deleuze ile Guattari'nin bu hakareti görmezden gelme vakarını ve yüce gönüllüğünü göstereceklerini umabilirdi –aslına bakılırsa, sözcüklerin farklı disiplinler içinde aynı anlamı taşıyamayacağı yolundaki doktorinleri veri alındığı takdirde, buna gerçekten hiç aldırmamaları gerekirdi. Ama onlara göre, parayla oynayan kişiler tapınağa dalmış ve adi işlerle uğraşmaya alışkın parmakların, gerçekten de sanki onlar tıpkı 'bir paket şehriye benzeri' 'satılacak ürünlermiş gibi' felsefi kavramlara bulaştırmışlardır. (Deleuze ile Guattari'nin) rahatsız oldukları apaçıktır ve bizler, onlar adına ancak üzülebiliriz. Fakat felaket ikizlerin, kendilerini, hiç değilse bir çift korkulası züppe olarak ifşa ettiği bir kitap için; hiç kuşkusuz iyi, ama üzücü ve duygusal da olan bir kitap için bu, kötü bir fırsattır.

Çeviren: Bahar Öcal Düzgören

Bir Uğraş Olarak Eleştirel Teori

Jane Flax

Sheldon Wolin, "Bir Uğraş Olarak Siyasal Teori" adlı yapıtında, siyasal teorinin bir uğraş olduğu nosyonunu geliştirmekte ve bu tür bir çalışmaya girişecek kimselerden ne beklendiğini belirlemektedir[1]. "Belli bir yöntemi benimsemenin yeni bir elbise almaya, satın alanın yalnızca dış görünümünün giyimli hale geldiği bir alışverişe benzemediğini" ifade eden Wolin, "tam tersine, bunun derin bir kişisel seçim olduğunu, belki de din değiştirmenin çağdaş akıl tarafından ulaşılabilecek en yakın işlevsel eşdeğeri anlamına geldiğini; en azından, bir eğitim biçimi olarak düşünülmüş olduğunu" vurgulamaktadır.[2]

Bu yazının amacı, bir uğraş olarak eleştirel teoriyi çözümlemek; yalnızca eleştirel teorinin belli başlı uygulayıcılarının (özellikle Horkheimer, Adorno ve Marcuse'nin) düşünsel eylemlerini ve düşüncelerinin yapısını incelemek değil, aynı zamanda "seçimin insansal ve eğitsel sonuçlarını, yani kendisini" teoriye "adayan insandan neler beklendiğini" de araştırmaktır[3]. Daha özel olarak, eleştirel teorinin kendisini belli bir akıl nosyonuna adamasını ve (tarihsel olaylarla da desteklenen) bu adamanın, teorisyenleri bizzat kendi teorilerinin varlıkları konusunda uyarılarda bulunduğu hatalara nasıl götürdüğünü deşmek istiyorum.

1 Sheldon Wolin, "Political Theory as a Vocation", *American Poltical Sciene Review*, cilt 63 (1969). Wolin, özellikle 1075. ve 1081. sayfalarda, Max Weber'in "Politics as a Vocation" başlıklı makalesinde dile getirdiği sorunların pek çoğunu tekrar ele almaktadır. Bkz.: H.H. Gerth ve C. Wright Mills (editörler), *From Max Weber* (New York, Oxford University Press, 1968).

2 Wolin, "Political Theory as a Vocation", s.1067.

3 Aynı yerde, s.1062.

İleri süreceğim sav şöyle özetlenebilir. Eleştirel teori, esas olarak Kant ve Hegel'den türetilen bir akıl nosyonuna bağlanma ile başlar. Bu akıl nosyonu, teorisyenlerin kendileri tarafından öyle olduğu kabul edilmese bile, gerçekte toplumun eleştirel teorisinin epistemolojik temeli görevini yerine getirmektedir. Bu temellendirme, hem "geleneksel" felsefenin koyduğu kayıtların açıkça reddedilmesi, hem de teorinin pratik ile birleştirilmesi (amacının benimsenmesi) tarafından gözlerden gizlenmektedir. İlk başlardaki eleştirel teori, gerçekten özgürleştirici bir sosyalizme doğru yol alan bir işçi sınıfının pratiğini bilgilendirecek bir teori yaratma amacına açık bir bağlanmayı içeriyordu. Faşizmin yükselmesi, işçi sınıfının faşizme başkaldırmaması, II. Dünya Savaşı sonrasında ise kapitalizmin kendi çelişmelerine rağmen istikrar kazanması ve işçi sınıfının kitle kültürü, meta fetişizmi ve diğer nesneleştirme biçimleri yoluyla pasifize edilmesi karşısında, eleştirel teorisyenler artık işçi sınıfının gerçek ve evrensel kurtuluşu gerçekleştirme tarihsel görevini başaracağına ya da başarabileceğine inanamaz oldular. Böylece, tarihin bir özne-nesnesi kalmayınca, teori ile pratik arasındaki bağ kopmuş gibi görünmeye başladı.

Eleştirel teorisyenler gerçek devrimci eylemin biricik kaynağının proletarya olduğu yolundaki ortodoks Marksist görüşü kabul etmiş oldukları ve hâlâ da kabul etmeye devam ettikleri için, başkaldırma belirtileri ve özgürleşme talepleri için pratiğin diğer biçimlerine gözlerini çeviremezlerdi[4]. En azından kurtuluş potansiyelinin anısını canlı tutabilecek etkin bir özne bulmak yolundaki giderek umutsuzlaşan arayış içinde, bu teorisyenler, kendi kendini gözden geçiren, düşünen özneye, yani aklın kendisine döndüler; aslında, bu dönüş, bizzat kendi başlangıç çalışmalarının iç yapısı tarafından hazırlanmış bulunuyordu. Bu teorik dönüş, teorisyenlerinin hem kitle kültürünün –"yönetilen bütünün" (toplumun) irrasyonelliğinin– eleştirisine, hem de felsefenin (özellikle varoluşçuluğun ve pozitivizmin) ve "revizyonist" psikolojinin eleştirisine artan bir ilgi duymalarını güçlendirdi ve bu ilginin altında yatan etken oldu. Heidegger ile ileri kapitalizm, aynı derecede zararlı ve önemli eleştiri konuları haline geldiler.

Geri kalan biricik direnme kaynağı olarak belli bir akıl nosyonu üzerinde durmalarıyla bu eleştirel teorisyenler (Marcuse'den daha çok Adorno ve Horkheimer), bizzat kendilerinin düşülmemesi için sürekli olarak uyarıda bulundukları hatalara düşmeye başladılar: Bütünün, parçalarına egemen olmasına izin vermek (evrensel olanın özel olana üstünlüğü); olguların veri olduğunu kabul etmek; kavram ile gerçekliği özdeşleştirmek; soyut, kendi kendini gözden geçiren özneyi ve onun ürünlerini, insanın bütün tarihsel ve intersübjektif praxisinin yerine geçirmek; düşünceyi bir faaliyet biçimi olarak değil de bütün faaliyetlerin modeli olarak görmek.

Dolayısıyla eleştirel teorinin ilk baştaki kurtuluşa yönelik ilgisi, giderek bir "büyük yadsıma"ya dönüştü; paradoksa bakın ki, bu "büyük yadsıma" ile Weber'in yaklaşmakta olduğunu gördüğü "soğuk karanlığa" karşı takındığı boynu eğik, stoik tavır arasında çok büyük bir benzerlik vardır. Bu boyuneğmişlik ve umutsuzluk özellikle üzücüdür, çünkü eleştirel teori, yöntem sorunlarına duyarlı olmaya ve toplumu bütün –kültürel, psikolojik, ideolojik ve siyasal-ekonomik– boyutlarıyla kavrayan bir toplum teorisi geliştirmeye kendini adamaya devam ederken, her zaman hem ortodoks Marksizmin, hem de çağdaş toplumsal bilimin katılıklarından kaçınmaya çalışmaktadır. Öyleyse eleştirel teoriyi kendi hatalarından kurtarmak önemlidir. Ben birinci olarak, başlangıçtaki eleştirel teorinin kendi uğraşını nasıl kavramsallaştırdığını ve sonra zamanla bu anlayışın niçin ve nasıl değiştiğini inceleyeceğim. Ondan sonra, bir uğraş olarak eleştirel teoriye

[4] Eleştirel teorinin bu yönü ve bazı sorunları hakkındaki çok güzel bir irdeleme için, bkz: William Leiss, "Critical Theory and Its Future", *Political Theory*, cilt 2, sayı 3 (Ağustos 1974)

yakınlık duyan insanların, bu teorinin zayıflatıcı paradokslarından kaçınarak onun güçlü yanlarını ve amaçlarını nasıl ayakta tutabileceklerini göstermeyi deneyeceğim.

Başlangıçtaki Eleştirel Teoride Düşünce Eylemleri ve Amaçların Yapısı

Başlangıçtaki eleştirel teori açıkça diyalektik, materyalist ve pratiği bilgilendirmeye yöneliktir. Doğruluğunun onaylanması için geleneksel felsefî ölçütlere değil, tarihe bakar. Ancak başlangıçtaki eleştirel teorinin yapısı ve içeriği bile, eleştirel teorinin hem diyalektik yöntemine, hem de çağdaş toplumu eleştirişinin içeriğine ve yönüne damgasını vuran bağımsız akıl nosyonu gözönünde bulundurulmadan tam olarak kavranamaz.

Max Horkheimer, ilk başlarda eleştirel teoriyi şöyle tanımlamıştı:

> "... bütünselliği içinde (eleştirel teori), varoluşa ilişkin tek bir yargının açılıp ortaya dökülmesidir. En genel hatlarıyla ifade edecek olursak, bu teori, çağdaş tarihin dayandığı, tarihsel olarak belirlenmiş temel meta ekonomisi biçiminin çağdaş dönemin içsel ve dışsal gerilimlerini kendi içinde barındırdığını; bu gerilimleri giderek yükselen düzlemlerde tekrar tekrar doğurduğunu; bir ilerleme, insan yetilerinin gelişmesi ve bireyin özgürleşmesi döneminin ardından, insanın doğa üzerindeki denetiminin muazzam ölçüde arttığı bir dönemin ardından, sonunda gelişmenin devamını engellemeye ve insanlığı yeni bir barbarlığa itmeye vardığını söyler."[5]

Bu paragrafta eleştirel teorinin bütün canalıcı temalarını görmek mümkündür: bütünsellik fikri, gerilimin ve çelişmenin önemi, toplumun varolan koşullarına gösterilen ilgi ve bu koşullarla bağlı kılınmanın reddi, insan yetilerinin ve potansiyelinin özgürlüğe kavuşturulmasına adanmışlık. Frankfurt Okulu, toplumsal ve maddi koşulların bütünlüğünü ve aralarındaki ilişkileri kavramanın önemini vurgular; tek tek "olgular" ve kavramlar, ancak tarihsel çerçeveleri içinde tam olarak anlaşılabilirler:

> "Bu teori, toplumdaki özgül olayların akışına ilişkin bir varsayımlar deposu değildir. Bir bütün olarak toplum hakkında, gelişmesi içinde bir tablo, varoluşa ilişkin tarihsel boyutlu bir yargı inşa eder... Meta bağımlılığı, sınıf bağımlılığı, girişimci bağımlılığı, vb. vb. gibi çeşitli bağımlılık biçimlerini, teorinin mantıksal ve tarihsel aşamalarında ortaya çıktıkça sınıflandırmak ve yanyana getirmek, tamamen yararsız olmayıp sistematik bir ilgiye değer bulunabilir. Ama son tahlilde kavramların anlamı, ancak daima yeni durumlara uydurulma ihtiyacını gösteren kavramsal yapının bütününü kavradığımız zaman açıklığa kavuşur."[6]

Bu bütünsellik, belli bir tarihsel dönemin çelişmeli ögelerinden, tarihin itici gücü ve maddesi olan dinamik ilişkilerden ve çelişmeli eğilimlerden oluşur. Ne var ki bu

[5] Max Horkheimer, *Critical Theory* (New York, Herder and Herder, 1972), s.227. Bu kitaptaki denemeler 1930'larda ve 1940'larda yazılmıştı. Wolin'in "Political Theory as a Vocation", s. 1076'daki şu sözleriyle karşılaştıralım: "... bir siyasal teori, başka birçok şeyin yanısıra, teorisyenin neyin önemli olduğu konusundaki düşüncesi tarafından biçimlenen bir yargılar toplamıdır."

[6] Horkheimer, *Critical Theory*, s.239. Horkheimer, s.260'da tek bir ögenin gerçek anlamını belirlemede bütünsel çerçevenin taşıdığı öneme ilişkin bir örnek veriyor: "Ayrıntılarda rasyonalizm, genel bir irrasyonalizmle elele gidebilir. Bireylerin günlük hayata haklı olarak mantıklı ve yararlı görülen eylemleri, toplum içinde yararsız, hatta yıkıcı olabilir. İşte bu nedenledir ki içinde yaşadığımız dönem gibi dönemlerde, yararlı bir şeyler yapma konusundaki en iyi niyetin bile, sırf bilimsel uzmanlık veya meslek alanının sınırlarının ötesini göremediği için, sırf kendisine en yakın olan üzerinde yoğunlaştığı ve onun doğasını yanlış anladığı için –çünkü bu doğa, ancak daha geniş bütünsel çerçeve içinde açığa çıkarılabilir– tam tersi sonuç verebileceğini hatırda tutmamız gereklidir." Wolin, "Political Theory as a Vocation", s. 1070 ile karşılaştıralım: "Siyasal hayat, anlamını kısa ve kuru varsayımlarla açığa vurmaz; tersine, ele avuca gelmez bir içeriğe sahiptir ve dolayısıyla bu içerik hakkındaki anlamlı ifadeler çoğu zaman imali ve çağrışımlı olmak zorundadır. Genel çerçeve son derece önemli hale gelir, çünkü eylemler sadece bu ortam içinde oluşmaktadır. Dolayısıyla bu türden bilgi, açık ve belirleyici olmaktan çok, imalı ve aydınlatıcı olmak eğilimindedir."

tarihsel akış tamamen rastgele ve şekilsiz değildir, çünkü "bu teorinin tarihsel olarak değişen, ancak bütün değişmeler ortasında aynı kalan bir nesnesi vardır"[7]. Kategorilerin somut içeriği zamanla değişse bile canalıcı olmaya devam eden belli ilişkiler vardır. Örneğin işçilerin üretim araçlarının örgütlenmesiyle ilişkisi, somut bir kategori olabilir. İşçiler ile üretim araçlarının örgütlenmesi arasındaki ilişkinin niteliği zamanla değişse bile (örneğin, feodal bir zanaatkârlık ilişkisinden bugün fabrikalarda görülen türden bir ilişkiye dönüşse bile), bu kategori önemli olmaya devam eder. Frankfurt Okulu uzun yıllar boyunca, en önemli iki kategorinin klasik Marksist anlamıyla üretim tarzı ve toplumsal üretim ilişkileri olduğuna inanıyordu ("gerçeklik, üretim ilişkilerinin bütünüdür")[8]. Ne var ki, bu kategorilerin tanımlanışı zamanla daha az ortodoks hale gelmiştir, ve eleştirel teorideki ağırlıkları da azalmaktadır.

Eleştirel teori varolan ilişkilerden hareket etmekle birlikte, o anda derhal ve dolaysızca veri olan koşullarca bağlı kılınmayı reddeder. Diyalektik yönteme dayanarak, görüntü ile öz arasında, o anda derhal ve dolaysızca veri ya da var olanın dayatmaları ile, bu veriselliğin içsel doğası arasında bir gerilimin bulunduğunu öne sürer. Dahası, bu gerilimin sırf düşünsel bir ürün değil, bizzat toplumsal gerçekliğin esas olarak çelişmeli doğasının bir ürünü olduğunu savunur[9]. Özgürlüksüzlük hâlâ varolduğu ölçüde, gerçekliğin kendisi çelişmelidir ve teori, şimdiki durumun yalın veriselliğinin altında yatan özgürlük potansiyelini kucaklamak zorundadır. Marcuse, özde varolan potansiyeller nosyonuna kesin bir anlam kazandırılabileceği kanısındadır:

> "Belli bir tarihsel durumda insanın ne olabileceği, şu etkenlere bakarak belirlenebilir: doğal ve toplumsal üretici güçler üzerindeki denetim derecesi, emeğin örgütlenme düzeyi, ihtiyaçların gelişmesiyle bu ihtiyaçların gerçekleştirilme olanaklarının gelişmesi arasındaki ilişki (özellikle yaşamın yeniden üretilmesi için zorunlu olan şeylerle tatmine ve mutluluğa, "iyi ve güzel" olana yönelik "serbest" ihtiyaçlar arasındaki ilişki), yaşamın her alanında, edinilebilecek malzemeler olarak bir kültürel değerler zenginliğinin varlığı."[10]

Eleştirel teori, madde-ötesi bir alanın varlığını kabul eder ama, bu alan da tarihseldir: insan öznelerinin gerçekleştirilmemiş potansiyellerinden oluşmaktadır. Toplumlar, tarihsel gelişme süreci içinde, o andaki toplumsal sistem çerçevesinde gerçekleştirilemeyecek olanaklar, insan özgürlüğünü ve özerkliğini arttıracak olanaklar yaratırlar. Örneğin (diğer Marksistlerle birlikte) Frankfurt Okulu da, çevre kirlenmesine yol açmayacak üretim araçlarını geliştirmek için gerekli teknik kapasitenin şu anda varolduğunu, ancak kârların büyük ölçüde azalmasına yol açacağı için bu teknik kapasitenin kullanılmadığını savunmaya yatkındır. Sözkonusu potansiyel gene de orada mevcuttur ve mevcut teknoloji, ulaşılabilecek olan teknoloji potansiyeli ile karşılaştırılarak yargılanmalıdır.

[7] Horkheimer, *Critical Theory*, s.239.

[8] Herbert Marcuse, Negations (Boston, Beacon, 1968), s.82. Bu kitapta yeniden yayınlanan denemeler, 1934 ile 1938 arasında yazılmıştı. Bu dönemde eleştirel teori, Loyd D. Easton ve Kurt H. Guddat (editörler), *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society* (Garden City, L.I., Doubleday, 1967), s. 413-614 arasında yer alan Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nin benimsediği şu tasarımı kuşkusuz kabul ederdi:

"Öyleyse gerçekte, özgül bir biçimde üretken faaliyet gösteren belirli bireyler, bu belirli toplumsal ve siyasal ilişkilere girerler. Her özel durumda ampirik gözlem, herhangi bir gizemlileştirme ya da spekülasyon olmaksızın, toplumsal ve siyasal yapının üretimle bağlantısını ampirik olarak göstermelidir. Toplumsal yapı ve devlet, sürekli olarak belirli bireylerin yaşam süreçlerinden evrilirler, ama bunlar, kendilerinin ya da başkalarının muhayyilesinde göründükleri gibi değil, gerçekten oldukları gibi, yani çalıştıkları, maddi üretimde bulundukları, kendi iradelerinden bağımsız belirli maddî kısıtlamalar, önvarsayımlar ve koşullar altında hareket ettikleri gibi olan bireylerdir."

[9] Horkheimer, *Critical Theory*, s.209.

[10] Marcuse, *Negations*, s.72.

Eleştirel teori, dışarıdan ithal edilecek "ütopyacı" idealler olarak değil de, insan faaliyetine içkin olan eğilimler olarak gördüğü bu eğilimlerin çözümlenmesi ve güncelleştirilmesi ile uğraşır. Dolayısıyla eleştirel teori kayıtsız ya da tarafsız olamaz; tahakkümün çoğu kez gizli ya da gizemselleştirilmiş işleyiş biçiminin maskesini indirerek tahakkümün üstesinden gelme amacına adanmışlığı içerir. Eleştirel teorisyen, ezilen sınıf ve toplumdaki bastırılmış özgürleştirici potansiyeller adına konuşmak zorundadır: "(Eleştirel teorinin) insan faaliyetinin amaçları olarak tarihsel çözümlemeden türettiği görüşler, özellikle de topluluğun tümünün ihtiyaçlarına cevap verebilecek akılcı bir toplumsal örgütlenme fikri, insan faaliyetine içkindir ancak bireyler ya da sıradan kafalar tarafından doğru olarak kavranmamaktadır. Bu eğilimlerin algılanması ve dile getirilmesi için, belli bir kaygı da gereklidir."[11]

Veriselliği aşma olanağının maddî bir temeli de vardır. Eleştirel teori, insanların kendi dünyalarını kendilerinin yarattığını, bütün tarihin, bütün mevcut toplumsal ilişkilerin ve bütün ürünlerin, bu faaliyet çoğunlukla bilinçsiz olmuş olsa bile, emek faaliyetinin sonuçları olduğunu varsayar. Bununla birlikte, insanlar kendi tarihlerini ve bugünkü dünyayı kendileri yarattıklarına göre, onu aynı zamanda kendi nesneleri olarak koruyabilir ve varolan toplumsal sistemin baskı altında tuttuğu özgürleştirici potansiyeli serbest bırakarak bilinçli bir biçimde onu denetleyebilirler. Bugünün içinde varolan "ütopyacı" öge uğrunda hem teoride, hem de pratikte mücadele edilmelidir. Eleştirel teori, bu ögenin veriselliğin sahte zorunluluğundan ve tahakkümünden kurtarılmasını, kendi görevi olarak görmektedir. "Eleştirel teorideki zorunluluk kavramının kendisi, eleştirel bir kavramdır; bu, henüz gerçekleşmiş özgürlük olmasa bile, özgürlüğün varlığını ön koşul sayar."[12]

Eleştirel teori, bir anlamda, özgürlük, özerklik ve mutluluk gibi burjuva ideallerini ölçüt olarak kullanır, ancak bu kavramları köktenci bir dönüşüme uğratır.[13] Teori bu kavramları, bireylerin "içlerinin" özel mülkü olarak kavramsallaştırmaktan çok, gerçekleşmelerini akılcı biçimde düzenlenmiş bir toplumsal sisteme bağımlı kılarak, toplumsallaştırır. Bu idealleri ciddiye alır ve hem üretim biçimini, hem de üretim ilişkilerini belirlemelerini onlardan ister. Marcuse ve Horkheimer teorinin "inatçılığından", "daha önceki maddi varlık koşullarının ortadan kaldırılması yoluyla insan ilişkilerinin bütününün özgürlüğe kavuşturulması" talebinde ısrar etmesinden söz ederler.[14]

Eleştirel teorinin, olgunlaşan bir tarihsel ortam içinde doğmuş bulunan potansiyelleri bilinç düzeyine çıkarmadaki kendi rolü konusundaki anlayışı ve özgürleştirmeye adanmışlığı temeli üzerinde, gerçeklik ve doğruluk nosyonları hakkındaki düşünceleri de özel bir nitelik kazanır. "Olması gereken", "olanın" hem gerçekliği, hem de doğruluğudur. Bu gerçeklik nosyonu, büyük ölçüde, çelişme mantığının merkezi bir rol oynadığı Hegel'in diyalektik mantığına bağımlıdır. Şu anda veri olan, onun etki sınırları içinde kalındığı sürece kavranamaz; yalnızca betimlenebilir. Gerçeklik bugünün, şu anda veri olanın içinde bulunan ve henüz gerçekleşmemiş potansiyeller ile, bugünü, içinde barındırdığı olanca potansiyele kavuşturma uğrundaki çabanın toplamıdır. "Gerçeklik,

[11] Horkheimer, *Critical Theory*, s. 213. Wolin, "Political Theory as a Vocation", s.1079 ile karşılaştıralım: "... *res publicae* ve *res gestae* ile ilgilenmek, teorisyenin uğraşı açısından, bir doktorun sağlıkla ilgilenmesi kadar indirgenemez ve doğal bir şeydir." Wolin, s.1075'te, insanlar dünya hakkında önceden edinilmiş nosyonlarından vazgeçmedikçe yeni bir teoriyi tam olarak kavramalarının mümkün olmadığını ve teorinin dünyada etkili bir güç haline gelemeyeceğini de belirtmektedir.

[12] Marcuse, *Negations*, s.75-77.

[13] Leiss, "Critical Theory and Its Future", özellikle s. 333-35'te bu fikri geliştirmektedir.

[14] Marcuse, *Negations*, s.145.

yalnızca başka bir gerçeklik olasılığı olarak kavranarak, olasılık da (bu farklı gerçeklik içinde) gerçekleştirilerek altedilir."[15]

Şu anda varolan ile onun özü (onun gerçekleşmemiş potansiyel varlığı) arasındaki bu çelişme, gerçek tarihsel güçlerin, şimdinin (şu anda varolanın) bir anını korumaya ve başka bir anı (olabilecek ya da olma çabası içinde olanı) yadsımaya ya da bastırmaya çalışan güçlerin sonucudur: "'mutlak gerçek' olgular evreni, şimdiden gerçekten mümkün olan başka bir gerçeklik biçimine karşı, küçük ve güçlü ekonomik grupların çıkarına olarak varolan bu gerçeklik biçiminin korunması çalışan güçlerin tahakkümü altındadır; ve öz ile görüntü arasındaki gerilim, gerçekliğin tarihsel imgesini evrensel toplumsal çelişme biçiminde belirler."[16]

Frankfurt Okulu için doğrunun üçlü bir anlamı vardır: Doğru, az önce tanımlandığı gibi gerçek olandır; şimdinin veriselliğini kıran bilgidir; ve en önemlisi, pratikle ilişkileri yoluyla şimdinin dolaysız veriselliğinin dönüştürülmesine katkıda bulunan bilgidir. Tıpkı doğrunun (ve düşüncenin) kendisinin tarihsel olması gibi, doğrunun nihaî sınanması da tarihle olur. Bu pratiğe yöneliklik, doğrunun güvencesi, ölçüsü ve ölçütü olarak, aşkın, *a priori* (önsel), mutlak ruhun ya da Platonik ebedî ve kendi kendine yeterli fikirler aleminin yerini alır:

> "... bilgi, [eleştirel teorinin vargılarını] meşrulaştırmak için ne salt algısal kanıtlara, ne de bu algısal kanıtların kaynaklandığı bir evrensel değerler sistemine başvurabilir. Bu modelin doğruluğu... salt düşüncenin biçimleri ve kavramlarından çok, insan sefaleti ve acılarıyla bunları altetme mücadelesinde korunur. Bu doğru "belirsiz"dir ve kayıtsız şartsız kesin olan bir bilgi nosyonuyla karşılaştırıldığı sürece zorunlu olarak "belirsiz" kalır. Çünkü bu doğru ancak tarihsel eylem yoluyla gerçekleştirilebilir ve dolayısıyla somutlanması ancak *post festum* sonuçlanabilir."[17]

Kendisinin evrensel bir değerler sistemine bağlı olmadığı yolundaki bu iddiasına rağmen, eleştirel teori, dayandığı kendi başına ve bağımsız olarak varolan akıl nosyonundan kopartıldığı taktirde kesinlikle anlaşılamaz. Bu akıl nosyonu Kant, Hegel, Marx ve Freud'un bir sentezidir; eleştirel teoriye gücünü ve yönelimini kazandıran şey de, bu akıl nosyonuna dayanması ve ona bağlılığıdır. Önce eleştirel teorinin akıl nosyonu üzerinde kısaca duracak, sonra bu nosyonun yol açtığı düşünsel yönelim ve içeriği ayrıntısıyla ele alacağım.

Eleştirel teori, pratik ve teorik uslamlama (akıl yürütme – ç.n.) arasında kesin bir ayırım yapmaz. Bu teorisyenlere göre, bütün akıl yürütme biçimleri bu dünyada bulunmanın sorunlarından doğarlar; düşünceden önce eylem vardır ve düşünce eylemden kaynaklanır. "Her bireyin tasnifçi düşünüşü, insanların kendilerini ihtiyaçlarına en uygun bir biçimde gerçekliğe uydurma yollarını oluşturan toplumsal tepkilerden biridir."[18] Hem uslamlamada bulunan özne, hem de algılanan nesne, aklın herhangi bir

[15] Aynı yerde, s. 83. G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of the Mind*, İng. çev. J. B. Baille (New York, Harper, 1967), s. 135-36'daki, dolaysız veriselliğin sorunlarına ve gücüne ilişkin şu irdeleme ile karşılaştıralım:

"Doğal bilinç, kendisinin ya sadece ilkesel bilgi olduğunu, ya da gerçek bilgi olmadığını ispatlayacaktır. Ne var ki, kendisini derhal doğru ve gerçek bilgi olarak kabul ettiği için, bu yol onun açısından olumsuz bir anlam taşır: bilgi nosyonunun gerçekleşmesi, onun için, daha ziyade kendisinin yıkılması ve alaşağı edilmesi anlamına gelir; çünkü bu yolda o kendi gerçeğini yitirir... bu yol olgusal bilginin doğru olmadığının bilinçli anlaşılmasıdır; o olgusal bilgi ki onun için en gerçek olan şey, alt tarafı gerçekleşmemiş bir nosyondan ibarettir."

Marx gibi ilk eleştirel teorisyenler de Hegel'i, çelişmeleri tarihin içine değil, bizzat düşünce sürecinin içine yerleştirdiği için eleştirdiler. Ancak daha sonra bu konudaki tutumları değişmeye başladı: çelişmeleri hem akıl sürecinin içine, hem de düşüncenin nesnesinin (toplumsal süreçlerin) içine yerleştirmeye başladılar.

[16] Marcuse, *Negations*, s.66.

[17] Aynı yerde, s. 73. Aynı zamanda bkz: Horkheimer, *Critical Theory*, s. 220-21.

[18] Horkheimer, *Critical Theory*, s. 199.

aşkın yetisi tarafından değil, tarihin kendisi tarafından önceden biçimlendirilmiştir: "Duyularımızın bize ilettiği olgular, toplumca iki ayrı yolla önceden biçimlendirilmişlerdir – algılanan nesnenin tarihsel niteliği ve algılayıcı duyum organının tarihsel niteliği yollarıyla. Bunların her ikisi de salt doğal olgular değillerdir; insan eylemi tarafından şekillendirilmişlerdir, ama gene de birey kendisini algılama eyleminde edilgin olarak görür."[19]

Gerek özne ve gerekse nesne toplumsal emeğin ürünleri olduğuna göre, akıl her ikisinin aslî doğasını ve ilişkilerinin doğasını kavrayabilir. Ama kapitalizmde toplumsal emek ürünlerine kendi üreticileri tarafından değil de kâr amacıyla özel olarak el konulduğu için, sözkonusu ilişkiler örtülü bir hal alır.[20] Dolayısıyla özne aşkın bir özne olarak gizemlileşirken, öznenin içinde yaşadığı dünya da aslî doğaları özne tarafından bilinemez olan bir şeyleşmiş nesneler ve süreçler yığını olarak gizemlileşir.

Bu materyalist ögelere rağmen eleştirel teori, düşüncenin tümüyle varlık tarafından belirlendiğini önermez, çünkü bizatihî akla bazı içsel özellikler atfeder. Bu özellikler arasında başlıcaları özgürlük, özerklik ve kendi kendini gerçekleştirme (kişinin kendi yaşam sürecini, diğer benzer özerk kişilerle birlikte, bilinçli bir biçimde belirleyebilmesi olarak tanımlanmış bir özgürlük) istemleridir: "Aklın kendi kendisinin bilincine ulaşması eskiden felsefede en yüksek mutluluk derecesi olarak görülürken, çağdaş felsefede bunun yerini materyalist bir kavram, özgür ve kendi kendisini belirleyen toplum almakta, öte yandan çağdaş felsefe, idealizmden, insanların statüko içinde kendilerini yitirmekten ya da iktidar ve kâr peşinde koşmaktan başka potansiyelleri de bulunduğu inancını devralmaktadır."[21]

Horkheimer, "rasyonel bir topluma yönelişin, bugün sadece fantezi aleminde var görünmekle beraber, aslında her insanın doğasında bulunduğunu" savunur. [22] Hegel'i izleyen Marcuse'ye göre, özgürlük aklın en içsel ögesidir:

> "Varolan, dünya rasyonel düşünceyle bağlı olduğuna ve hatta ontolojik bakımdan ona bağımlı bulunduğuna göre, akılla çelişen ya da rasyonel olmayan her şey, altedilmesi gerekli bir olgu sayılıyordu. Akıl, eleştirel bir mahkeme mertebesine yükseltiliyordu... akıl, rasyonel öznellik biçimini alıyordu. İnsan, birey, veri olan herşeyi kendi bilgisinin gücüyle inceleyecek ve yargılayacaktı. Dolayısıyla akıl kavramı, aynı zamanda özgürlük kavramını da içerir. Çünkü insan akla uygun davranma özgürlüğünden yoksun olsaydı, böyle bir inceleme ve yargılamanın anlamı kalmazdı... özgürlük rasyonelliğin 'formel ögesi', aklın varolabileceği biricik biçimdir."[23]

Akıl, kendi kendini gerçekleştirme doğrultusundaki hareketi içinde (yani gerçekliği aklın kendi kendisinin doğası, insan ihtiyaçları ve fiziksel dünya hakkındaki kavrayışlarıyla uyumlu hale getirme doğrultusundaki hareketi içinde), kendinde içsel olarak bulunan özgürlüğünü dünyaya getirmeye zorlanır. Bu kendi kendini gerçekleştiriş, ay-

[19] Aynı yerde, s. 200.

[20] Aynı yerde, s. 210-11. Horkheimer, daha önce Lukacs'ın izlediği doğrultuda Kant'a saldırmaktadır. Bkz.: George Lukacs, *History and Class Consciousness* (Cambridge, MIT Press, 1971), özellikle s. 123-40.

[21] Horkheimer, *Critical Theory*, s.248. Horkheimer burada Kant'ın ahlak felsefesine atıfta bulunuyor. Bkz: Immanuel Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals* (Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1959) kitabındaki, akıl, özerklik ve özgürlük ilişkisi açıklaması, özellikle "What is Enlightenment" başlıklı deneme, s. 85: "Aydınlanma, insanın kendi kendisini soktuğu vesayet durumundan kurtulmasıdır. Vesayet, insanın, başka birinin yönlendirmesi olmaksızın kendi kavrayışından yararlanamamasıdır. Bu vesayet, akıl yetisinin yokluğundan değil de bu yetiyi başka birinin yönlendirmesi olmaksızın kullanma kararlılığı ve cesaretinin yokluğundan kaynaklandığında, kişinin kendi kendisini soktuğu bir vesayet demektir. *Sapere aude* 'kendi aklınızı kullanmaya cesaret edin' – aydınlanmanın şiarı budur."

[22] Horkheimer, *Critical Theory*, s. 251.

[23] Marcuse, *Negations*, s. 136-37.

rıca hem kişinin özerk olmasını (kendi iradesi hakkında özgürce bilgi sahibi olabilmesini), hem de diğer kişilerin özerk olmalarını gerektirir (çünkü özgürlük, ancak kendi kendilerini gerçekleştirebilen başkalarından oluşan bir toplulukta toplumsal düzenin genel ilkesini meydana getirebilir ve ancak böyle bir toplulukta bireysel iradeler birbirleriyle uyum sağlayabilirler): "Eğer akıl, yaşamın insanların kendi bilgilerine dayanan özgür iradeleri tarafından şekillendirilmesi demekse, o zaman akla olan talep bundan böyle bireylerin kendi yaşamlarını ihtiyaçlarına uygun biçimde kollektif olarak düzenleyebildikleri bir toplumsal örgütlenmeye olan talep anlamına gelmelidir."[24] Öyleyse eleştirel teoriye göre akıl, akla adanmışlığı, yani aklı yeryüzüne egemen kılmaya adanmışlığı kendi içinde taşımaktadır. Ancak akıl, özgürlük, irade ve özerklik arasındaki bu özdeşliği kavradığımız takdirde, "düşüncede konformizm ve düşüncenin sabit bir uğraş, bir bütün olarak toplumun içinde kapalı bir alan olduğu noktasında ısrar, düşüncenin özüne ihanet demektir"[25] gibi ifadeler anlaşılır hale gelir. Uslamlama iradesi ve aklın kendi kendisini gerçekleştirme iradesi, bizatihî aklın özüdür. Dolayısıyla düşüncenin özgürleştirici bir özü vardır ve *biricik* rasyonel tasarım, gerçekliği ve doğruluğu gerek maddî, tarihsel koşullardan ve gerekse bizzat aklın doğasından kaynaklanan tasarım, bugünün içinde varolan özgürleştirici potansiyeli saptama çabasıdır.

Frankfurt Okulunun dünyasını, ancak onların kendi akıl nosyonlarına adanmışlıkları temelinde anlayabiliriz. Nitekim, bizzat eleştirel teori kavramı aklın olumsuz gücüne, aklın –eleştirinin temelini oluşturan– dolaysız veriselliğe "hayır" deme gücüne dayanır. Marcuse'nin aşağıdaki alıntıda ifade ettiği gibi,

> "Hegel, özgürlükteki ilerlemeyi düşüncedeki ilerlemeye, eylemi teoriye kopmaz bir biçimde bağlar. O, Aklın kendi zamanında ulaşılmış bulunan somut tarihsel biçimini Aklın gerçekliği olarak kabul ettiğine göre, bu Akıl biçiminin ötesine geçmek bizzat Aklın bir ilerlemesi olmalıdır; ve Aklın baskıcı toplumsal kurumlara kendini uydurması özgürlüksüzlüğü sürdürdüğüne göre, özgürlükteki ilerleme düşüncenin, olumsuzlamanın tarihsel durumun bağrında saklı bir siyasal seçenek olarak varlığını gösterdiği bir teori biçiminde, siyasallaşmasına bağlıdır."[26]

Eleştirel teorisyenlerin diyalektik yöntemi benimsemeleri ve kullanmaları da, bu etkin akıl nosyonuna yakından bağlıdır; çünkü onlar, akıl sürecini ve aklın etkinliğini ancak diyalektik yöntemin yansıttığını savunmaktadırlar: "Akıl, o düşünce herhangi bir anda doğru düşünce olsa bile, hiç bir zaman kendini tek bir düşünce içinde yitirmez. Akıl, bütün fikirler sistemi içinde, bir fikirden diğerine geçişlerde mevcuttur; öyle ki her fikir kendi doğru anlamına uygulanmış olarak, yani bilginin bütünü içindeki anlamıyla kavransın. Ancak bu tür düşünce, rasyonel düşüncedir."[27] Rasyonel olmayan bir toplumda, akıl, olumsuzlama gücünü kullanmak zorundadır: rasyonel olan, ancak toplumun aklın bilgisine uygun olarak dönüştürülmesi süreci içinde, gerçek olan haline getirilebilir. Akla ve onun içsel özelliklerine (özgürlüğe, özerkliğe, iradeye, tercihe) bağlı kalmadan, rasyonel ve uyumlu bir toplum yaratma olanağı yoktur. Uslamlama, daima gerçekliği düşünce ile uyumlulaştırma niyetini içerir; dolayısıyla kişinin kendi-

[24] Aynı yerde, s.141-42.

[25] Horkheimer, *Critical Theory*, s. 243.

[26] Herbert Marcuse, *Reason and Revolution* (Boston, Beacon, 1960), Önsöz, s. xiii. Aynı zamanda *Negations*'a yazdığı yeni önsöze, özellikle s. xiv'e bakınız. Donald Fleming ve Bernard Bailyn (editörler), *The Intellectual Migration* (Cambridge, Harvard University Press, 1969) içindeki "Scientific Experiences of a European Scholar in America" makalesinde Theodore Adorno, s. 367'de, "her türlü toplumsal eleştiriye ve ekonomik etkenlerin başatlığı konusundaki tüm bilincime karşın, zihnin –'geist'ın– temel önemi, benim için başından beri doğruluğu apaçık olan bir yarı-dogma idi." demektedir. Aynı zamanda bkz: Herbert Marcuse, *One Dimensional Man* (Boston, Beacon, 1966), s. 125, s.143.

[27] Horkheimer, *Critical Theory*, s. 266.

ni adadığı düşünce biçiminin temel toplumsal ve siyasi sonuçları vardır. Herhangi bir diğer düşünce biçimini seçmek, aklın kendisinden vazgeçmek ve dolayısıyla özgürlüğü gerçekleştirme olanağından vazgeçmek demektir. Rasyonel özne olmadan, özgürlük olanağı asla keşfedilemiyecektir. Gerçekliği düşünce ile uyumlulaştırma çabası içindeki etkin özne olmadan, özgürlük asla gerçekleşmeyecektir. Dolayısıyla bir uğraş olarak eleştirel teori, rasyonel bir toplumun ve genel kurtuluşun önkoşulu olarak aklın korunmasına özel bir ilgiyi gerektirmektedir.

Adorno, *Negative Dialectics* (*Olumsuz Diyalektik*) adlı yapıtında, felsefeye dönüşünü açıkça meşrulaştırır ve düşüncenin başatlığını savunur. O, "bir zamanlar modası geçmiş sanılan felsefenin, onu gerçekleştirme anı yitirildiği için yaşamaya devam ettiği"[28] görüşündedir. "Dünyayı değiştirme çabasının boşa çıkmasından"[29] sonra, gerekli olan şey, kendi kendini gözden geçirme yoluyla felsefenin amansız bir özeleştiri yapmasıdır. Dolayısıyla, faşizmin yükselişine ve işçi sınıfı hareketinin başarısızlığa uğramasına karşı tepki, sanki bu sorunların çözümü düşüncenin kendisinde yatıyormuş gibi, *aklın* doğasının çözümlenmesine yönelme olmuştur.

Felsefeye bu dönüş, daha yazarlarının "gerçekten insanca bir duruma girmek yerine insanlığın neden yeni bir barbarlığa battığını keşfetme görevini üstlendiklerini"[30] söyledikleri *Dialectics of Enlightenment*'da (*Aydınlanmanın Diyalektiği*) bile kendini göstermekteydi. Sözkonusu görev, ilkel konumundan bugüne kadar aklın geçirdiği evrimi yeniden kurmakla gerçekleştirilmektedir. Bu süreç içinde, aklın bünyesinde iki temel olumsuz öge bulunduğu öne sürülmektedir: Tahakküm (önce doğa, sonra da insanlar üzerinde) ve bastırma (kişiliğin bazı yönlerinin, özellikle de içgüdülerin bastırılması). Bu olumsuz ögeler, bir yandan insan türünün gelişmesinde birçok önemli, hattâ özgürleştirici işlevleri yerine getirirken, aynı zamanda aklın giderek totaliterliğe, dogmatizme dönüşmesinin köklerini ve baskıcı bir gerçeklik ilkesinin temelini de oluşturmaktadırlar.

Bu çelişmelerin biricik çözümü, eleştirel düşünme yeteneğinin gelişmesidir. Teori, zihni aklın totaliter yönlerinden kurtarır ve dolayısıyla toplumsal kurtuluş olanağının önkoşulunu oluşturur:

> " O [teori-ç.n.], aklı kendiliğindenliğini feda etmeye zorlamaksızın, aklın safça kendine güvenini düzeltir; o kendiliğindenliğe ulaşmak, teorinin de amacıdır. Bilici öznenin zorunlu ve acılı çabalarının da kanıtladığı gibi, zihinsel deneyimin öznel denilen yanı ile bu deneyimin nesnesi arasındaki ayrım hiç bir şekilde ortadan kalkmayacaktır. Uzlaştırılmamış durumda, özdeş-olmama, olumsuzlama olarak yaşanır. Özne olumsuzluktan kendi içine ve çok sayıdaki tepki gösterme yollarına geri çekilir. Ancak kendi kendisi üzerinde eleştirel bir şekilde düşünme, onu bu çok sayıdaki yolların azalmasından, kendisi ile nesne arasında duvarlar örülmesinden, kendi başına varolma durumunun bir kendi içinde ve kendisi için varoluş anlamına geldiği sanısından kurtarabilir."[31]

Peki ama, kendini eleştirel bir şekilde gözden geçirmeyi, kendisi için bir şey olmaktan alıkoyacak olan, nedir? Diyalektik süreç, artık, aklın kendi içindeki bir dram görünümüne bürünmektedir. Praxis ve tarih, gerek nesne ve gerekse düşüncenin düzelticisi olarak ortadan çekilmiş gibidirler. Bu viraj, başlangıçtaki eleştirel teoriden köktenci bir kopuş olmaktan çok, teorisyenlerin başlangıçtan beri benimsedikleri epistemolojik tutumun mümkün kıldığı bir şeydir. Akla ve aklın çıkarlarına adanmışlık,

[28] Theodore Adorno, *Negative Dialectics* (New York, Seabury Press, 1973), s.3.
[29] Aynı yerde.
[30] Max Horkheimer ve Theodore Adorno, *The Dialectic of Enlightenment* (New York, Herder and Herder, 1972), s.132.
[31] Adorno, *Negative Dialectics*, s. 31.

Frankfurt Okulunun *tüm* çalışmasına yön vermektedir. Sonraki eleştirel teori için canalıcı sorun şu olmaktadır: Eğer özgürlüğün ve özerkliğin gerçekleşmesi yönünde bir itiş, aklın kendi içinde mevcutsa, bu içsel itiş neden bir türlü fiilen gerçekleşemiyor ve bu içsel itişin kendi olanaklarına ulaşabilmesi için neyin değişmesi gerekir? Faşizmin yükselmesi ve proleteryanın genel kurtuluşu gerçekleştirmedeki başarısızlığı ile birlikte, bu soru giderek artan bir ivedilik kazanmıştır. Bu soruya cevap verebilmek için eleştirel teorisyenler, aklın kendisinin, sosyo-ekonomik süreçlerin, felsefenin, düşünce biçimlerinin ve ideolojinin derin ve karmaşık bir çözümlemesini yapmaya koyulmuşlardır. Teorinin bütünsel özünü sunmak ve çözümlemek bu yazının sınırlarını aşan bir işse de, başlangıçtaki eleştirel teorinin bazı zaaflarını ve bunların teorinin sonraki formülasyonu açısından doğurduğu sonuçlarını göstermeye çalışacağım.

Saf Aklın Eleştirisi

Teorinin başlangıçtaki formülasyonu ile ilgili olarak dikkat edilmesi gereken ilk nokta, teorinin akıl nosyonunun ne öznellik ve ne de öznellikler-arası alan konusunda yeterli bir tanımlamaya dayanmamasıdır. Düşüncenin bir "toplumsal tepki" olarak nitelenmesine ve tarihin biçimlendirip aracılık ettiği bir şey olarak kabul edilmesine rağmen, akıl, yani düşünen öznenin etkinliği, kendi kendini eleştiren ve kendi kendinin bilincinde olan bireyin etkinliği sayılmaktadır. Bu anlayış, teorisyenlerin kendilerinin Kant'ta eleştirdikleri bir içsellik yönü taşımaktadır. Özgürlük, kendiliğindenlik ve özerklik düşüncenin kendi içinde gibi gösterilmektedir; bunlar akla ve dolayısıyla düşünen özneye içseldir (ki burada düşünen derken, belli bir biçimde, yani diyalektik ve eleştirel biçimde düşünen özne kastedilmektedir). Yer yer materyalist önermelerde bulunulmasına karşılık, özgürlüğün yeryüzünde gerçekleşmesi olanağı, pratikten, emekten, öznellikler-arası alandan ya da sınıf mücadelesinden çok aklın (veya akıl yürüten öznelerin) varlığına bağlanmaktadır. Bu ise, kişilerin ya da kişi gruplarının, ancak tek tek eleştirel teoriler tarafından daha önce düşünülmüş veya tanımlanmış olan şeyleri gerçekleştirebilecekleri anlamına gelmektedir. Düşünme yetisi elbette bireylerin içindedir ve bilmek, özgürleştirici etkinliğin önemli bir yönüdür, ama canalıcı nokta düşüncenin dayandığı temeldir: Bu temel, etkinlik midir, öznellikler-arası alan mıdır, yoksa eleştirel teorinin çürüttüğünü iddia ettiği "özdeşlik teorisi"nde olduğu gibi, düşüncenin kendi içinde bulunan bir olanak mıdır? Akıl, akıl yürütme iradesi olarak, özerklik ve özgürlük niteliklerine kendi doğası içinde sahip olarak kavramsallaştırıldığı zaman, akıl ve özgürlük, düşünen, kendi kendisini gözden geçiren bireysel öznenin önündeki olanaklar ve ona ait şeyler haline gelirler; düşünce de kendi içine kapanır. Bireysel özne, kendi içsel niteliğini yeryüzüne çıkarmak için çabalar; böylece, eleştirel teorinin aşmayı arzuladığı Hegelci diyalektiğin döngüsüyle tekrar yüzyüze geliriz.[32] Bunun yanısıra eleştirel teorisyenler, varoluşçuluğa yönelittikleri eleştiriye de kendileri açıktırlar: "Onlar, egonun dünyanın bir parçası olarak kendi kendisi için saydam hale geldiği kendini gözden geçirme yetisini tasfiye etmekle, içselliği doğruluğunu kapsayan ögeden arındırmaktadırlar. Bu yüzden ego, kendisinin dünyadan daha yüksekte olduğunu öne sürmekte ve tam da bu nedenle dünyaya boyun eğmektedir."[33]

[32] Hegel'in *Phenomenology of Mind*'ında, tarihte birbirini izleyen her aşama, bilincin gelişmesindeki bir aşamayı temsil eder; dolayısıyla tarihin ereği (telos'u) ve maddesi, aklın kavramasına açıktır. Her ikisi de aklın kendi gelişmesinin öyküsü ve ürünüdürler. Tarihin ereği, aklın nihaî eylemidir: bütün tarihin, onun kendi ürünü olduğu iddiası. Tarihin maddesi, aklın bilinçli olmayan faaliyet süreci ve aynı zamanda aklın kendi kendisinin bu faaliyetle özdeş olduğunun bilincine varması sürecidir. Dolayısıyla özne (akıl) ile nesne (tarih) özdeş olur. Özne, kendisinden sadece görünüşte farklı olan nesnede kendisini tanımayı öğrenerek yavaş yavaş kendisini bilmeye başlar: ".. bu nesnel varlığında kendisinden emin olan ruh, kendi varoluşunun ögesi olarak sırf kendisi hakkındaki bu bilişi alır."(s.793).

[33] Adorno, *Jargon of Authenticity*, s. 73.

Bu akıl nosyonu, eleştirel teorisyenlerin idealist felsefeye batmışlıklarının sonucu olduğu kadar, tarihsel baskılara bir tepki olarak da yorumlanabilir. Bu, bilinci maddî koşulların basit bir yansımasına ve proleteryanın öncü parti tarafından yorumlanmış iradesine indirgeyen ortodoks Marksist görüşe bir tepkidir. Aynı zamanda, faşizmin kişinin iradesinin Führer'e tâbî kılınması yolundaki talebine olduğu kadar, "sosyalist" hükümetlerin otoriter karakterine de bir tepkidir. Teorisyenler ayrıca, felsefenin kendi içindeki gelişmelere, özellikle pozitivizmde öznenin olayların edilgin bir izleyicisi durumuna indirgenmesine ve Alman varoluşçuluğunda kendi kendini eleştirel biçimde gözden geçirmenin sözkonusu olmadığı bir varlık alanının kabul edilmesine (ki bu örtük olarak şu anda varolana teslimiyeti gerektirir) karşı da tepki gösteriyorlardı. Ama ne olursa olsun, bireylerin içselliğine bu geri dönüş, Marksist praxis kavramının talep ettiği (ama henüz formüle etmediği) tarihsel öznellikler-arasılığa yönelmiş gibi görünen bir teori için ciddî sonuçlar doğuracaktı.

Bu bireyci, içsel akıl kavramının bir sonucu olarak, eleştirel teorisyenler, daha önceleri toplumsallaştırmak istemiş oldukları burjuva bireyini giderek daha fazla olduğu gibi kurtarmaya çalışır hale geldiler. Horkheimer, ilk dönemdeki çalışmalarına ilişkin düşüncelerinde bunu açıkça dile getirmektedir: "Maruz kaldığı gittikçe büyüyen tehdit karşısında, bireyin sınırlı ve geçici özgürlüğünü korumak, sürdürmek ve mümkün olduğu yerde genişletmek, bu bireysel özgürlüğü soyut olarak mahkûm etmekten ya da bu özgürlüğü başarı şansı olmayan eylemlerle tehlikeye sokmaktan çok daha ivedi bir görevdir."[34]

Eleştirel teorisyenler, akıl (eleştirel düşünce) potansiyelini burjuva bireyinin egosuna yerleştirmekle, hem çekirdek ailenin, hem de süperego ve id gibi Freudcu kavramların üstü kapalı bir savunuşuna zorlanmaktadırlar. Bu da onları, ataerkil otoritenin kadınlar ve çocuklar açısından baskıcı sonuçlarına karşın, otoriteye karşı direnebilme yetisinin gelişmesi için gerekli sayılan ataerkil otoritenin rahatsız bir savunucusunu yapmaya itmektedir. Burjuva idealini model olarak alan eleştirel teorisyenler, toplumsal otoriteye karşı direnme kaynakları olabilecek daha az baskıcı aile ilişkilerini tasarımlayacak durumda değillerdir.

Eleştirel teorisyenlere göre, burjuva döneminin başlarında aile (özellikle orta sınıf ailesi) ikili bir işleve sahipti: Yalnızca bireyleri belli otorite biçimlerini benimseme yönünde eğitmekle kalmıyor, aynı zamanda dış dünyadan kaçarak sığınılabilecek ve duygular ile bağlılığın pazar ilişkilerinin aracılığı olmadan ifade edilebildiği bir alan görevini görüyordu. Sanayileşme ve rasyonelleşme ilerledikçe, ailenin bağımsızlık derecesi de sürekli olarak azalır. Bu azalma esas olarak babanın ekonomik bağımsızlığını yitirmesine bağlıdır (gitgide daha çok sayıda insan, serbest çalışmaktan ücretli-maaşlı çalışmaya geçmektedir). Bunun sonucu olarak baba, bağımsız otoritesini kanıtlamak için yetersiz bir ekonomik temele sahip olmaktadır. Aynı zamanda ailenin hâlâ çocukları mevcut otorite ilişkileri çerçevesinde toplumsallaştırması beklendiğinden, babanın otoritesini kabul ettirmesi giderek daha fazla iktidar ve zorlama ile doğrudan ilişkili

[34] Horkheimer, *Critical Theory*, s. ix. Aynı zamanda bkz Marcuse, *Negations*'a önsöz, s. xii-xiii:
"... çünkü geleneksel kültürde öznenin özerkliğini, insanın aslî özgürlüğünü oluşturduğu düşünülen şey zihindi, akıldı, bilinçti, "saf düşünce" idi. Olumsuzlama alanı, kurulu düzenle çelişen alan, protesto, birleşmeme ve eleştiri alanı buradaydı. Protestanlık ve burjuva devrimleri, düşünce ve vicdan özgürlüğünü ilân etmişti. Bunlar çelişmenin kutsanmış biçimleriydiler - çoğunlukla çelişmenin biricik biçimleri ve en değerli umut sığınakları. Burjuva toplumu, ancak pek ender ve olağanüstü durumlarda, bu sığınağa tecavüz etmeye cüret ederdi. Ruh ve zihin (en azından resmî olarak) kutsal ve hayranlık verici sayılıyordu. İnsanın ruhsal ve zihinsel bakımdan olabildiğince özerk olduğu kabul ediliyordu. İnsanın bu içsel özgürlüğü, onun gerçek ve aslî özgürlüğüydü: diğer özgürlükleri, ekonominin ve devletin güvencesi altındaydı."
Ayrıca bkz: Theodore Adorno, "Sociology and Psychology II", *New Left Review*, sayı 47 (Ocak-Şubat 1968), özellikle s. 83-86.

bir hal almakta, dolayısıyla aile de gitgide daha az duygusal bir evren haline gelmektedir.[35] Hem kadınlar hem de çocuklar başkaldırmaya başlamaktadırlar.

Aile kendi özerklik momentini yitirdikçe çocuğun kişiliği, başka bir kişi ile bağrında güçlü korku, suçluluk ve sevgi duyguları taşıyan yoğun bir çatışma içinde gelişmekten çok[36], kişiselleşmiş otorite figürlerinin bulunmadığı oldukça şekilsiz genel toplumsal yapılarla karşılıklı ilişki içinde gelişmeye başlar. Bürokratik kurumlar kasıtlı olarak kişisellikten arındırılmış ve "rasyonelleştirilmiş"tir. Otoritenin ve çocuğun toplumsallaşması üzerindeki önceki toplumsal etkinin bu şekilde kişisellikten arındırılması, toplumsal baskıya direnme ve eleştirel düşünceye girişme konusundaki dayanakları daha az olan, daha az özerk ve zayıf bir egoya yol açmaktadır. Egonun gerek id ve gerekse dış dünyanın talepleri karşısındaki özerkliği geniş ölçüde kısıtlanır; ego, gerisin geri idin içine dönmektedir.

Kişisellikten arınma ve baba otoritesinin yitirilmesi, temel içgüdüsel yapılarda daha dolaysız bir toplumsal etkiye de yol açmaktadır. Örneğin okulların ve akran gruplarının çocuğun toplumsallaşması açısından önemi artarken, çocuklar kendileri ile dış dünya arasında ailenin –yetişme sürecine belli bir gerginlik ve çelişme katan– aracılığından yoksun kalmaktadırlar. Burjuva ailesi diğer toplumsal yapılardan ne kadar etkilenirse etkilensin, kendisinden daha geniş olan sisteme karşı belli ölçüde direnmeye izin veren bir özerklik momentini korumaktaydı. Çocuk, babada simgeleşen özerklik olanağını ve varolan kültürün gene baba tarafından temsil edilen taleplerini kendisine içsel kılıyordu. Ayrıca çocuk, annenin zevk ve hoşnutluk anları sunan şefkatli, eleştirici olmayan ve doyurucu varlığından da yararlanmaktaydı. Bu özerklik ve sevgi momenti kalktığında, geriye kalan tek olanak, soyut ama korkulan bir otoriteye boyun eğiştir: "Sonuç, egonun, teknik ve siyasal yönetimin nesnel, şeyleşmiş önderliğine bağımlı olan kitleler içinde ve kitleler tarafından oluşturulmasıdır. Zihinsel yapıda bu süreç, ego idealinin egodan aşağıya düşerek kollektif bir ideale aktarılması ve libidinal enerjinin üzerindeki toplumsal denetimi yoğunlaştıran bir desüblimasyon biçiminin ortaya çıkmasıyla desteklenir."[37] Bunun bir sonucu olarak insanlar, toplumsal sistemin tahakkümünü kendi temel içgüdüsel yapılarında yeniden üretmeye ve desteklemeye koyulurlar: "Uygarlığın tahakküm çerçevesi içindeki ilerleyişini belirleyen topyekûn yıkım, ortadan kaldırılması olanağı mevcutken, bu yıkıma âlet ve bu yıkımın kurbanı olan insanların kendi cellatlarıyla yaptıkları içgüdüsel anlaşma yüzünden sürdürülmüştür."[38]

Psişik yapının dönüşümünün bu umutsuz öyküsünün dayandığı varsayım, Leiss'in işaret ettiği gibi "Liberalizm cennetine giden biricik tarihsel yolun, burjuva toplumunun korkutucu ârâfından geçtiğidir."[39] Eleştirel teorisyenler, akıl yürüten özerk

[35] Aile konusunda yakın zamanda yayınlanan bir makalede şöyle deniyor:
"Evlilik gitgide daha fazla tamamen pratik amaçlara hizmet eden bir değişim ilişkisine dönüşmektedir. Erkek, kendi iradesine kadının cinsel boyun eğmesi karşılığında ona bir sübvansiyon ödemekte, kadınlar kollektifi ise doğal tekelini belli bir güvence elde etmek için kullanmaktadır. İlginçtir ki tam da romantik aile kültünün en fazla göklere çıkarıldığı yerde, evlilik boşanma kurumu tarafından tümüyle dinamitlenmektedir. Tıpkı insanların daha iyi bir mevki elde etme imkanları belirdiği anda eski işlerini bıraktıkları iş hayatında olduğu gibi, burada da bireyler birbirleriyle değiştirilebilir duruma gelmektedirler. Çocuklar, burjuvazinin doruğunda olduğu 19. yüzyılda olduğu gibi, anne ve babanın kendi hayatları çocuklarda tamamlanabilsin diye yetiştirilmemektedirler. Ailenin hiç olmazsa bazan ve bazı toplumlarda benzediği o ikinci rahimde artak yaşamamaktadırlar. Çocukların bilinç-dışı varlıklarının böyle momentlere tepki gösterdiğinden ve ailenin bir buzdolabını andıran atmosferinin onların kendi duygusal yaşantılarını da soğuttuğundan pek şüphe edilemez."
Frankfurt Toplumsal Araştırma Enstitüsü, *Aspects of Sociology* (Boston, Beacon, 1972), s.139-40.

[36] Aynı yerde, s. 135-36. Aynı zamanda bkz: Herbert Marcuse, *Eros and Civilization* (Boston, Beacon, 1955), s.28-30.

[37] Herbert Marcuse, *Five Lectures* (Boston, Beacon, 1970), s. 59. Bkz: Horkheimer ve Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, s 200-210, 226-241.

[38] Marcuse, *Five Lectures*, s. 248. Aynı zamanda bkz: Theodore Adorno, "Society", *Salanagundi*, sayı 10-11 (Sonbahar 1969-Kış 1970), s. 152-53

[39] Leiss, "Critical Theory and Its Future", s. 346.

benliğin, id'den yalnızca Ödipal bunalımın baskısı altında çıkan ikincil bir formasyon olduğunu varsaydıklarına göre, aklın varlığı ataerkil otoritenin ya da onun gibi bir şeyin varlığına bağlı hale gelmektedir.[40] İd, kendi saldırgan ve anti-toplumsal taleplerini ılımlılaştırmaya ve bunlardan vazgeçmeye, ancak hem korku hem sevgi duygularının baskısı altında zorlanabilir.

Bu bataktan kurtulmanın, eleştirel teorinin araştırmadığı iki yolu vardır. Birincisi, aile içinde gerçekten eşit ilişkilerin varlığı yoluyla çocuğun aile dışındaki otoriter otoriteye direnmeyi öğrenmesi olasılığıdır. İkincisi, id'de ya da içgüdülerin kendilerinde, özerklik, özgürlük ve diğer kişilere karşı saygı yönünde bir itiş bulunabileceğidir. Marcuse, oyun içgüdüsünü bilinç-dışına bağlarken [41] ve "sosyalizm için biyolojik bir temel" olarak "yeni bir duyarlığın" ortaya çıkmasından söz ederken,[42] bu olanağın kısmen farkında gibi görünür. Ne var ki o, bu içgüdüleri ancak id'in *kendi kendisini* tatmin etme talebinin görece daha pozitif biçimleri ya da "duyarlığın saf biçimleri" olarak düşünebilmektedir. Kant'ın zaman ve mekân kategorileri gibi, bunlar da her bireye içseldir ve yeryüzünde edinilen deneyimi ya da başkalarıyla ilgili deneyimleri önceleyip bütün bu deneyimlerden bağımsızdır.[43]

"Revizyonist" psikolojinin bağrında taşıdığı toplumla uyuşmayı eleştirmelerine rağmen, eleştirel teorisyenlerin Mahler, Winnicott ve Piaget'nin çocuğun gelişmesiyle ilgili araştırmalarından, özellikle de bireyselleşmenin toplumsal ilişkiler içinde ve bu ilişkiler aracılığıyla gerçekleşmesine ve düşüncenin gerek toplumsal ilişkilere, gerekse eyleme ve deneyime bağlılığına ilişkin olay incelemelerinden, "birincil süreç"in doğası hakkında öğrenebilecekleri çok şey vardır.[44]

Bu incelemeler, birincil ve ikincil süreçler arasındaki Freudcu ayırımın aşırı basit olduğunu düşündürmektedir. Özerklik güdüsü içseldir, içgüdüsel yapımızın bir parçasıdır. Özerklik, ancak sevgi dolu bir toplumsal ilişki ya da ilişkilerle gerçekleştirilebilir. Akıl yürütme yeteneği doğuştan vardır ve özerklik için yeterli beslenme ve özendirme varsa en iyi şekilde gelişebilir. Bu da, egonun gelişmesinin yalnızca dış dünyanın empoze ettiği bunalımlara bağlı olmadığına işaret etmektedir. Bir vicdan ve başkalarını düşünme duygusu da içsel bir olanak olarak mevcuttur ve ataerkil babanın iktidar ve otoritesince haşin bir şekilde kabul ettirilmesi gerekmemektedir.

[40] Bu noktayı Jessica Benjamin'e borçluyum.

[41] Marcuse, *Eros and Civilization*, 7. bölüm.

[42] Herbert Marcuse, *Essay on Liberation* (Boston, Beacon, 1969), 1. bölüm. Marcuse burada Schiller'in oyun nosyonunu kendi teorisine katıyor. Bkz. Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man* (New York, Ungar, 1956), özellikle oyun güdüsünün, tahakküm peşinde koşan rasyonalite ile, doğaya karşı edilgin ve kabul edici olan duyarlığın uzlaştırılması, birleştirilmesi ve dönüştürülmesi olarak ele alındığı "Ondördüncü Mektup". Oyun güdüsü, "gerçekliğin biçimle, olasılığın zorunlukla, edilginliğin özgürlükle birleşmesidir." (s.77) Oyun güdüsünün önderliği altında insanlar, gerçekliği estetik ideallere (hayatın birliğini, yani duyuların algıladığı maddeselliği temsil eden güzellik ve biçimsel nitelikler ile onların entellektüel yetilerle ilişkisini kapsayan biçim ideallerine) uygun olarak kurmaya yönelirler.

[43] Marcuse, *Essay on Liberation*, s.32. Marcuse'nin estetiği ve siyaset teorisiyle ilişkisi hakkında ilginç bir yorum için, bkz: James M. Glass, "The Yogin and the Utopian: Nirvana and the Discovery of Being", *Polity*, cilt 5, sayı 4 (Yaz 1973).

[44] Özellikle bkz: Jean Piaget, *Genetic Episteomology* (New York, Norton, 1970), s.11-19. Burada Piaget, zekanın gelişmesinde eylemin önemini vurgulamaktadır. Piaget, yalnızca mantıksal yapıların gelişmesiyle ilgilendiği ve bunları çoğu zaman düşüncenin kendisi olarak aldığı için biraz sınırlıdır. Piaget'nin çalışmalarının çok güzel bir eleştirisi ve özeti için, bkz: Howard Gardner'ın *New York Times Book Review*'nun 1 Ağustos 1976 tarihli sayısında, s.1-2'de çıkan *The Grasp of Consciousness* eleştirisi. Aynı zamanda, saldırganlığın anlamının yeniden değerlendirilmesi konusunda, bkz: D. W. Winnicott, "Transitional Objects and Transitional Phenomena", *International Journal of Psycho-Analysis*, sayı 34 (1953), s. 89-97. Laing'in "kişilerarası alan"la ilgili ilk çalışmaları, Winnicott'unkilere yakındır; bir kişiliğin gelişmesinde başkalarının önemi hakkında, bkz: R.D. Laing, *The Divided Self* (Baltimore, Penguin, 1965), özellikle 4. ve 7. bölümler. Mahler'in çalışmaları ise, başkalarıyla, özellikle anne ile ilişkiler *yoluyla* bireyselleşme süreci üzerinde çok ayrıntılı olarak durmaktadır. Bkz: Margaret Mahler, Fred Pine, Anni Bergman, *The Psychological Birth of the Human Infant* (New York, Basic Books, 1976), s.3-12, 109-20, 220-30. Bu tür psikanalitik teoriye yararlı bir giriş, Gertrude ve Rubin Blanck'in yapıtıdır: *Ego Psychology: Theory and Practice* (New York, Columbia University Press, 1974), özellikle giriş ve 8. bölüm. Bu bulguların siyasal ve metapsikolojik izdüşümleri yeni yeni araştırılmaya başlanmıştır.

Dolayısıyla bu incelemeler, id'in tümüyle toplum-dışı ya da anti-toplumsal olmayıp başkalarını düşünme yeteneklerini de içerdiğini ifade etmektedir. Dahası, akıl yürütme yeteneği öznellikler-arasına bağlıdır; tümüyle bireysel bir başarı olmaktan çok, toplumsal bir olgudur. Akıl, gerek Freud'un ve gerekse eleştirel teorisyenlerin iddia ettiklerinden çok daha az ölçüde, kendi içinden gelen çatışmalarla sarsılmaktadır. Sadece içgüdünün tehdidi altında bulunmamakta, aynı zamanda kökleri içgüdüde bulunmaktadır.

İnsan doğası, içgüdü ile kültür arasındaki bir mücadele olarak değil, içgüdüler *içinde*, bireyselleşmemiş bir çocuk olarak kalma isteği ile daha fazla özerk olma isteği arasındaki bir mücadele olarak kavranmalıdır. Herhangi bir kültür, öznellikler-arası ilişkiler içinde özerkliğin gerçekleşmesinin önüne az ya da çok sayıda engel çıkartabilir. Dolayısıyla Marcuse'nin "yeni duyarlığı" insan doğası içindeki bir olanak olarak zaten mevcuttur; biyolojik varlığımızın dönüşüme uğraması gerekmemektedir. Sorun daha çok, "yeni duyarlığın" gelişmesinin gerek toplumsal koşullar ve gerekse kendi çelişmeli isteklerimiz tarafından nasıl ve niçin bloke edildiğidir.

Eleştirel teorisyenlerin hem özneyi ve hem de nesneyi tarihselleştirmelerine rağmen bu ikisi, eleştirel teorinin yapısında, birbirlerinden kesinlikle ayrı durmaktadırlar. Bu problem kısmen, yeterli bir öznellikler-arasılık kavramının geliştirilmemiş olmasından kaynaklanmaktadır; ama aynı zamanda, yetersiz bir emek kavramının, insanların kendi dünyalarında nasıl hareket ettikleri konusunda yetersiz bir anlayışın ürünüdür. Marcuse'nin sık sık Schiller'e göndermeler yapmasına ve oyun nosyonunu kendi teorisiyle bütünleştirmeye çalışmasına rağmen, Adorno'nun toplumun ve toplumsal ilişkilerin başatlığını vurgulamasına rağmen, doğal ve toplumsal dünya birey için bir başkalık, *kavranması* gereken bir başkalık olarak kalmakta, bu kavram ise tahakküm momentini kaçınılmaz olarak beraberinde getirmektedir.

Bu başkalık özelliği, doğal dünyanın bireyin içindeki bölümünü, yani id'i de kapsamına alır; akıl (ego) ve uygarlık uğruna, id'in denetim altına alınması gereklidir. Ego, yani akıl, gerek içten ve gerekse dıştan irrasyonel güçlerin tehdidi altındadır; bunlara, bizzat toplumun gitgide irrasyonelleşen güçleri de dahildir. Gene de, akla atfedilen içsel niteliklere rağmen, akıl çelişkili bir biçimde nesneye (topluma) bağımlı olmaya devam etmektedir. Akıl hem kendi gelişmesini özendiren ya da engelleyen toplumsal yapıya (özellikle aileye), hem de özgürleştirici olanakların toplumun içinde saklı bulunmasına bağımlıdır. Akıl, gerçek dünyadaki olanaklara bağımlı olduğuna göre, toplum içindeki özgürleştirici potansiyelleri görebilmek zorundadır. Düşünce, özgürlüğün hammaddelerinin bulunmadığı bir dünyayı kendi başına dönüşüme uğratamaz.

Dahası, eğer akıl, tam da kurtuluş potansiyelinin bulunması yüzünden, dünyaya baktığında kendi kendisini tanıyamazsa, ölecektir. Akıl, ancak gerçek dünya ile karşılıklı ilişki içinde ve kendisini orada görerek, öznenin içinde bilinç düzeyine çıkabilir. Bu süreç olmadan, aklın kendisi ve aynı zamanda özgürlük, yalnızca felsefe tarafından korunan birer "anı" haline gelirler. Dolayısıyla eleştirel teori, aklın kendi kendisini gözden geçirmesi için ve bu kendi kendini gözden geçirmenin temeli olarak, dünyada sürüp giden etkinliğe değil, düşüncenin ürünlerine geri dönmektedir.

Bu durum, eleştirel teorinin akıl ve id hakkındaki varsayımlarının, bu teoride öznellikler-arasılığın bulunmamasının ve insanların dünyadaki eylemlerinin gizli anlamlarına teorisyenlerin gitgide daha az nüfuz eder olmalarının bir sonucudur. Bir kere eleştirel teori kurtarıcı etkinliğin modeli olarak kabul edildikten sonra, diğer biçimlerin

yorumlanması çok daha güç bir hale gelmektedir. İnsanlar potansiyel olarak özgürleştirici nitelik taşıyan güdülerle hareket edebilirler, ama bu eylemlerin büründüğü biçimler kendi kendini yenilgiye uğratıcı türde olabilir. İnsanlar kendi davranışlarının anlamı konusunda eleştirel bir bilinç taşımasalar bile, kurtuluş güdüsü tahrip olmuş demek değildir. Eleştirel düşüncenin yokluğu ile bizatihî özgürleşmeye ilgi duymamanın özdeşleştirilmesi, özgürlüğü yalnızca düşünce içine yerleştirmenin yarattığı problemin bir diğer sonucudur.

Bu problemin çok güzel bir örneğini, eleştirel teorisyenlerin meta fetişizmini yanlış anlamaları oluşturur.[45] Teorisyenler, bir yandan ihtiyaçların meta tüketimine kanalize edilmesi sürecinde bu ihtiyaçların çarpıklaştırılma biçimlerini doğru bir şekilde saptarken, diğer yandan fetişizmin, tam da kendilerinin özgürleştirici olarak kabul ettikleri ihtiyaçlar hâlâ varolduğu için mümkün olabildiği gerçeğini gözardı etmektedirler. Bir kadın perdelerinin rengi konusunda alabildiğine titizlenir, çünkü kendince en uygun rengi almanın evini ve dolayısıyla yaşamını daha güzel yapacağını, kendisinin ve ailesinin mutluluğunu arttıracağını düşünür. Teorisyen, kadının meta yapısı ile bütünleştiğini kaydetmenin yanısıra, onun güzellik ve mutluluk isteğini de onaylamalıdır. Sorun, tüketicinin kendisini dürten şeyin güzellik isteği olduğunun ve kalıcı bir mutluluğun ancak doyurucu toplumsal ilişkilerin ürünü olabileceğinin bilincine nasıl varacağıdır. Bu ise, tüketiciyi suçlamanın değil, siyasel eylemin temelini oluşturabilir.

Tüketici hareketi denilen akımın yansıttığı metalardan hoşnutsuzluk, tek tek nesnelerin niteliklerinden çok, kişinin kendisine vadettiği her şeyi (cinsel çekiciliği, yeni ilişkileri, daha mutlu bir evliliği, vb.) gerçekten temin edebilecek olan tatmin edici bir nesneyi eninde sonunda bulabileceği fikri ile bağlantılıdır. Eğer bu temel talepler tanımlanıp karşılanabilirse, insan ihtiyaçlarının meta üretimiyle bütünleştirilmesinin doğurduğu topyekûn umutsuzluk altedilebilecektir. Ancak bu, düşüncenin olduğu kadar eylemlerin de anlamının araştırılmasını gerektirmekte ve düşüncenin başatlığının reddedilmesini içermektedir.

Üstelik bu yaklaşım, eleştirel teorinin benimsediği savunma konumunun terkedilmesini de gerektirmektedir. Eleştirel teorisyenler, olumluluğun kabulü yönündeki baskıya boyu eğmeme arzuları [46] ve ölülere karşı duydukları suçluluk duygusu[47] içinde,

[45] Özellikle Marcuse, *One Dimensional Man*, 3. bölüm. Marcuse'nin bu kitapta yaptığı ekonomi politik varsayımlarının eleştirisi için, bkz: Paul Mattick, "The Limits of Integration"; Kurt H. Wolff ve Barrington Moore, Jr. (editörler), *The Critical Spirit* (Boston, Beacon, 1967), s. 374-400.

[46] Adorno, "Society", s. 153'te, şunları savunuyor:

"... düşünce *terminus ad quem*'in en ince sansürüne maruzdur: eleştirel bir biçimde her ortaya çıkışında, arzulanan olumlu adımları göstermesi gerekmektedir. Eğer bu tür olumlu amaçlar şimdiki düşünce için ulaşılamaz ise, eh, o zaman, sanki bu engelleme olayın kendi imzasını taşımıyormuş da düşüncenin kendi kabahatiymiş gibi, düşüncenin kendisinin bıkkın ve yorgun bir görünüme bürünmesi gerekir. Somut ve olumlu değişme önerileri, ya yönetilemez olanı yönetme yolları olarak, ya da bizzat o canavarca bütünlüğün baskılarını çekerek, bu engellemeyi sadece güçlendirmektedirler. Toplum kavramı ve teorisi , ancak bu iki çözüme de prim vermeyip kendi içlerinde bulunan temel olanağa, yani böyle bir olanağın boğulma tehdidiyle yüzyüze bulunduğunu ifade edebilmeye, olumsuz biçimde bağlı kaldıkları sürece meşrudurlar. Nereye varacağı konusunda herhangi bir önyargı olmaksızın taşınan böyle bir bilinç, toplumun kadir-i mutlak egemenliğinin nihaî olarak kırılmasının birinci koşulu olacaktır."

Bu tutumla ilgili köşeli ve mizahî bir yorum için, bkz: Charlotte Delbo, *La Theorie et la pratique: Dialogue imaginaire mais non tout à fait apocryphe entre H. Marcuse et H. Lefebvre* (Paris, Editions anthropos, 1969).

[47] Adorno'nun *Negative Dialectics*, s. 364'teki şu ifadesi, eleştirel teoride suçluluğun taşıdığı rolü ortaya koymaktadır: "Ezici çoğunluktaki ölülere karşılık ancak asgarî sayıda insanın kurtarılabildiğini gösteren istatistiklerin –sanki olasılık teorisi böyle bir sonucu gerektirirmiş gibi !– teyid ettiği üzere, herhangi bir hayat, salt bir olgu olarak, başka hayatları yoketme suçluluğunu taşıyacaktır; oysa bu suçluluk, yaşamakla bağdaşamaz. Üstelik bu suçluluk, bir an için bile tam olarak ve şimdinin içersinde bilince çıkarılamadığı için, sürekli olarak kendini yeniden üretmektedir de. Sırf budur ve başka bir şey değildir, bizi felsefe yapmaya zorlayan." Marcuse de ölülerin ağırlığını yakından hisseder. *Negations*'ın yeni önsözünde, s. xv'de şöyle diyor: "Bu kitabın büyük kısmının Auschwitz'den önce yazılmış olması, onu bugünden çok derin bir şekilde ayırmaktadır. İçeriğinde doğru olan şeyler, o günden bu yana, yanlış değilse bile geçmişe ait hale gelmiştir."

dolaysız verisellige inanılmaz bir güç atfetmişlerdir. Artık dünyada insanca olan hiçbir şey göremedikleri, dünya aklın dünya kavramına uymadığı için, teorisyenler sürekli muhalefet etmekten başka bir seçenek görememektedirler. Dünyayı değiştirmek için herhangi bir eylem biçimi önermei reddetmektedirler, çünkü bunun derhal düzenle kaynaştırılıp varolanı daha da baskıcı kılacağından korkmaktadırlar.[48]

Oysa insanlar her gün eylemde bulunuyorlar. Yaptıkları her şeyin, baskıcı bütünü pekiştirmekten başka bir anlam taşımadığı, doğru olabilir mi? Her türlü özgüllük ortadan kalkmış mıdır? Bütün kurumlardaki yaygın otorite kaybını, kadın hareketini, çevre bilincinin ve insan potansiyeli hareketlerinin yükselmesini nasıl açıklayabiliriz? Bütün bunların, düzenle kaynaşan yanlarının bulunduğu doğrudur, ama aynı zamanda, yalnızca kişinin kendi yaşamını değil, başkalarının yaşamını ve toplumsal bütünü geliştirme talebinin momentlerini de bağırlarında taşımaktadırlar. Ve bir barış, bütünlük, kendi kendini gerçekleştirme ve hoşnutluk talebi, bu hareketlerin kaynaklarından birini oluşturmaktadır.

Seçenekler kesin umutsuzluktan, sahte iyimserlikten ya da "toplumsal unutkanlık"tan ibaret değildir. İnsanların kendi eylemlerine verdikleri çeşitli anlamları dikkatle ve saygıyla araştırmayı, yalnızca düşünceyi değil eylemin kendisini yorumlamayı öğrenmeliyiz. Eleştirel teorinin bunu yapabilmesi için, id, akıl ve kurtuluşun temelleri konusundaki düşüncelerini yeniden formüle etmesi gerekir.[49] Düşünce, hattâ kendi kendini eleştiren düşünce bile, savunmaya dönük bir yapı olabilir. Eleştirel teoriye bir uğraş olarak sarılanlarımızın, bu teorinin başlangıçtaki amaçlarına ve yöntemine dönmeleri gerekir: Görünürdeki dolaysız verisellige boyun eğmeyen ve gerek teoride, gerekse eylemde, kurtuluş görevini kendi görevi olarak benimseyen esnek, duyarlı düşünceye. Ne kadar eklemleşmemiş ve bilinçsiz olsalar da, özgürleşme yönündeki güdülerle ilgilenmeliyiz. Eğer yalnızca olumsuzlama, reddetme üzerinde yoğunlaşılırsa, bu güdüler gözden kaçırılacaktır. Olumsuzlamayı vurgulamak, belli bir teorik ve siyasi saflık saplantısına dönüşebilir; bu ise siyasal bakımdan felç olmaya ve düşüncenin katılaşmasına yol açar. Sözü edilen türden bir dönüş, varolanın onaylanması anlamına gelmez; olabilecek olanın talep edilmesini içerir. Bu, eleştirel teorinin, daha sonra proletaryanın başarısızlığı ve faşizmin yükselişi yüzünden kapıldığı umutsuzluk içinde yitirmiş olduğu, başlangıçtaki "ütopyacı" yönünün canlandırılmasını ifade eder. Bizler, tarihin nesneleri olmanın yanısıra, hâlâ onun özneleri de olabiliriz.

Bir olanak ve bir talep olarak bile olsa özgürleştirici etkinliği düşünceleştirebilmemizin önkoşulları, şu anda toplumda varolan çelişmeli güçlerde ve ne kadar gelip geçici, ne kadar bölük pörçük olsalar da özgürleştirici toplumsal ilişkiler ve çalışma ilişkileri hakkında şimdiden edinilen deneyimlerde yatmaktadır. "Aklın yönettiği ve hiç bir şeyin ne kötülük yapabileceği, ne de kötülüğe maruz kalabileceği bir değişmez ve uyumlu düzen dünyası"na[50] özel giriş hakkına sahip filozof krallar olduğumuzu iddia etmek istemiyorsak, bunun doğru olması gerekir. Aksi takdirde biz de Platon gibi, "bazı mutlu tesadüfler, yozlaşmadan sakınabilmiş olan fakat halen yararsız sayılan o birkaç filozofu, kendileri isteseler de istemeseler de, kendi otoritelerine boyun eğen bir devletin yönetimini ele almaya zorlayıncaya kadar, ya da krallar ve yöneticiler ya da

[48] Horkheimer, *Critical Theory*, s.v'de, gerçekte, teorinin bütün sonuçlarını bireysel sorumluluğa indirgemektedir: "İyi niyetli insanlar, eleştirel teoriden, siyasi eylem için sonuçlar çıkarmak istemektedirler. Oysa bunun için kesin bir yöntem yoktur; tek evrensel reçete, kişinin kendi sorumluluğunu sezmesi gerektiğidir."

[49] Bu fikirlerin daha geniş bir irdelenişi için, bkz: Jane Flax, "Politics and Epistemology: An Inquiry into Their Relationship" (doktora tezi, Yale Üniversitesi, 1974), özellikle 5. bölüm.

[50] Plato, *The Republic*, İng. çev. Francis MacDonald Cornford (New York, Oxford University Press, 1947), s.209.

onların oğulları tanrısal bir esin sonucu felsefeye gerçek bir tutkunluk peydahlayıncaya kadar, mükemmel bir devletin, mükemmel bir anayasanın ya da mükemmel bir insanın ortaya çıkamayacağını"[51] ilân etmek zorunda kalırız. Bir uğraş olarak eleştirel teori, bir "buzlu gece" endişesinin teorik bakımdan doğrulanmasını ve tefekkürün yüce doruklarına geri çekilinmesini değil, umutsuzluğun kaynaklarının eleştirilip altedilmesini gerektirmektedir.

Çeviren: Fatmagül Berktay

[51] Aynı yerde, s. 207-8.

Çağlar Boyunca Önemini Yitirmemiş Bir Çağrı: Kendini Bil!

Medar Atıcı

Bu çalışma, ahlakın insan yaşamındaki yerini araştırıp sorgulamayı amaçlarken "iyi nedir?", "adalet nedir?", "dürüstlük nedir?" gibi sorulara doğrudan yanıt vermekten çok, bu sorulara verilen yanıtların hangi koşullarla bağlı olduğunu, belli açılardan göz önüne sermeye yöneliyor.

Ahlak alanına ilişkin sorular, toplumsal yaşamın ya da daha genel olarak, başkalarıyla bir arada yaşamanın içinde oluşup gelişir ve yanıt bulur. Düşünce tarihi boyunca hemen her çağda değişkenlik içerdiğini gösterir. Ahlakı temellendirmekse, insanların birbirleriyle olan ilişkilerini, belli bir görüş uyarınca düzenlemektir; iyi, kötü, eğri, doğru gibi kavramların, yaşam içindeki olması gereken karşılıklarının hangi tutum ve davranışlarla, hangi düşünce ve eylemlerle gerçekleşeceğini göz önüne sermeye çalışmaktır. Dolayısıyla ahlak, bir yandan eyleme, olmakta olan yaşama dayanırken, bir yandan da olması gerekene yönelir. Buna göre ahlak değerleri; insanın, olup bitenler ve olması gerekenler arasına çektiği sınırda temellenir. Kendi kendini eleştirip sorgulayan, başkalarıyla bir arada yaşayan ve geleceği de tasarlayabilen bir varlık olarak her insan, ahlaki değerleri oluşturabilecek bir yapıdadır; bununla birlikte ahlaka uygun bir yaşam sürdürmek her insanın gerçekleştirdiği bir tutum değildir. Bu konuda söylenmesi gereken, belki de, ahlakın, insan yaşamında göz ardı edilemeyecek bir yere sahip olması yönündeki bir umuttur. Bu anlamda ahlak alanı, insanın umutlarının yaşadığı bir alan

olarak belirlenebilir. Öyleyse bu çalışma gerçeklikte olup bitenlerle umutlananlar arasındaki bağlantı ve ayırımlara yönelerek de sürdürülebilir.

Umut, insanı belirleyen başka birçok kavramdan biri; çünkü, umutlu olmak, her insanın içinden gelen bir eylem. Umut yaşatmak, beklemekle, hem de iyi olanı beklemekle içten ilişkili. Umutlanan, henüz gerçekleşmemiş, elde edilmemiş, yaşanmamış olandır; dolayısıyla şimdiyi aşıp geleceğe yönelmeyi taşır.

Her canlı, bir yanıyla geleceğe dönük yaşar; insansa, geleceğe dönük yanını, diğer canlılarla karşılaştırılamayacak ölçüde derinleştirmiştir. Beklentilerinin yıllar sonra gerçekleşecek bazı yanlarını, bugünden hesaplayabilir. Ama bu durumda, artık umut etmek değil beklemek söz konusudur; çünkü hesaplamak, ölçüp biçme sonucunda ortaya çıkabilecek olanları saptamaktır; saptananlar da, belli bir süre içinde gerçekleşmesi beklenenlerdir. Oysa, umut; beklenmedik bir geleceğe kendiliğinden iyimser bir yöneliştir. Bu anlamda insan, başka birçok yanıyla birlikte, bir yandan hesaplamanın meraksızlığını, bir yandan da umut beslemenin canlılığını bir arada yaşar. Böylece, insanca bir düzenleme-değerlendirme olarak ahlak da, bir yandan olup bitenlerin düzen içine alınıp sınırlanmasını gerektirirken, bir yandan da olması gerekenlere yönelip umutla ve gelecekle içten bir bağ kurar. İnsanın geleceğe yönelik tasarıları, yaşamını anlamlı ve değerli kıldığının belirtisidir. Toplum içinde yaşayan insanlar; şimdiki zamanın içinde yaşayıp giderken de, olması gerekenleri belirleyip bunları gerçekleştirmeye çalışırken de, düzenli bir yol izleme gereği duyarlar.

Bir arada yaşamanın düzenini oluşturan yasalar ve kurallar, yazılı ve yazısız olmak üzere iki öbekte toplanabilir. Yazılı yasalar, hukuk alanını belirler; toplumsal aşamada bunlara uymayanlar gözle görülür biçimde cezalandırılır; yazısız olanlarsa ahlak kurallarını oluşturur ve bunlara uyulmadığında, hukuksal bir yaptırımdan çok, ortaklaşa yaşamı paylaşan tek tek kişilerin tutum ve davranışları kişiyi mahkum eder. Yazının getirdiği bu ayırım, ahlak kuralları ile hukuk yasaları arasında temel bir farklılık bulunmasını gerektirmez. Tersine, ikisinin de kaynağında yaşamın, tek başına sürdürülebilir olmayışı bulunur. Varolan herşey, başka şeylerle beraber varolur; tek tek insanlar da, toplumun içinde başka insanlarla birlikte yaşamlarını sürdürürken, bir yandan da diğer canlı ve cansız varlıklarla ilişki içindedir. Her canlı, yaşamını sürdürebilmek için bu ilişkiyi, yapabildiğince bir düzen içine almak ister; bedensel ve duygusal donanımı doğrultusunda, içinde yer aldığı ortamın koşullarıyla da biçimlenen tutumlar geliştirir. Canlı bir varlık olan insan, bu ilişkiler örgüsünü çözebilme, kavrayabilme ve yeniden düzenleyebilmesiyle, diğerlerine oranla çok daha güçlü olduğunu kanıtlamıştır. İnsana bu gücü verense, büyük ölçüde bilgisidir.

Çoğu zaman, değerler alanı olarak da adlandırılan ahlakın, bilgiyi gerektirdiği açıktır. Çünkü değerlendirmek, ancak bilgilendikten sonra gerçekleştirilir. Ahlakın sıkı bağlarla bağlandığı bilgi ise, her zaman için insanın en önemli güçlerinden birini oluşturur. Öyle ki, tarih boyunca, bu gücü başkalarından şiddetle saklayan çeşit çeşit kişiler ya da gruplarla karşılaşabiliriz. Örneğin, M.Ö.6. yüzyılda yaşamış olan Pythagoras'ın kurduğu okul, bilginin önemli, değerli ve aynı zamanda da tehlikeli bir güç olduğunu, bu nedenle çoğunluğa yaygınlaşmaması gerektiğini öne süren, bilgiye ve bilgi sahibi olanlara bir tür kutsallık yükleyen bir okuldur. Pythagoras'çıların bilgiyi böyle sıkı sıkıya saklamalarının bir nedeni de, belki onun, her zaman iyi olana vardırmadığını görmüş olmalarıdır. Her ne kadar bilgi sahibi olmak, bazı düşünürler için, bütün sorunların yeterli çözümü olarak değerlendirilmişse de, duruma ve koşullara göre, içinden çıkılmaz sorunların oluşmasına da yol açabilir. Çünkü insan, bedenini

ya da üretmiş olduğu makineleri nasıl kullanıyorsa, edindiği bilgileri de öyle kullanır. Bu kullanımın amacına göre, bilgi bir ilaca da dönüşebilir bir bombaya da. Günümüzün gelişmiş silah sanayiinin temelinde, yüzyıllardır binbir gözlem, araştırma, deney ve çabayla ortaya konmuş bir bilgi donanımı bulunur. Hatta, bilimsel çalışmalar tarihinin, savaşlar tarihiyle sıkı bir bağlantı içinde bulunduğu bile söylenebilir. Sırf buna dayanarak, bilimi ve bilgiyi kötülemeye gerek yok; ama, bunları göz ardı ederek yüceltmeye de gerek yok. Bilmek ve yapabilmek, kendi başına bir değere sahip değil, yukarıda da belirtildiği gibi, bunlar yöneldikleri amaçlar doğrultusunda değer kazanan eylemler. Buna göre, yalnızca bilginin erdemli olmaya yeteceğini öne sürmek eksik ve yanılgılı bir anlayışın sonucudur; böyle olmasaydı, hep denildiği gibi, okumayı yazmayı, toplamayı çıkarmayı öğrendiğimiz gibi ahlaklı olmayı da öğrenebilirdik. Ahlakın, bu basit bilgilerden daha derin bir bilgi gerektirdiği söylense de, aslında belki de bilgiyle bütünleşen bir tür duygu gerektirdiğini söylemek daha doğrudur. Duygu, duymak yükleminden türemiş bir sözcük; aynı kökten gelen duyu, duyum, duyumlamak sözcükleriyle yakınlık içinde; duymak, yalnızca işitmek değil, aynı zamanda anlamak, kavramak, içten bir bağlantı kurmak anlamına da geliyor. Bilgi gibi, her insana yayılabilecek, her insanın ortaklaşa kullanabileceği bir yapısı yok; daha çok, bireysel, öznel, kişisel bir yapısı var duygunun; bu nedenle, başkalarının ortak kavramlaştırmalarının ya da adlandırmalarının sınırından taşan ve başkalarının yine duygularına, içtenliklerine kendini açan bir yapıya sahip ve belki bir anlamda da bu nedenle ahlak kuralları, yazıya dökülmeyen kurallar.

Yazı, insanların anlamlandırma ortaklığını kesintisizce sürdürürken, bir yandan da insanlar arasına bir mesafe koyar; bu mesafenin nedeni , yazının hep insanın dışında bir aracı gerektirmesidir. İnsanlar, düşüncelerini sabitleyebilmek amacıyla yazılı dilin yanısıra renklere, notalara, taşlara, iplere ve daha başka birçok malzemeye başvururlar; bütün bunlar düşünce ve duyguları durağan olarak aktarır. Bu sabitlik ve durağanlık, insanlar arası ortaklığa elverir ve bu nedenle genele yayılabilir bir kalıcılık taşır. Genelleme, çeşitlilikler içinde bulunanların ayırt edici özelliklerini göz ardı ederek, benzerliğe ve ortak noktalara dayanır; genellemelere dayanan dil, yazıya dönüştüğünde çoğunluğa seslenip geçerlilik süresini uzatır ve aynı oranda canlılığını yitirir. Bu yüzden, asıl önemli olanın, yaşamsal olanla doğrudan bağlantılı olduğunu savunan bazı düşünürlerce yazı, yalnızca bir kopya değeri taşır: *"Yazılı sözcük, özü ve tözü salt yaşayan ses olan gerçek işaretin, asalak, eklenmiş ve ikincil bir işaretidir. Yazı yalnızca yapay bir yardımcıdır.Onu konuşmayla değiştirdiğimizde ki, bu bir an önce yapmamız gerekendir, hakikate doğru ilk adımı atmış oluruz."*[1]

Yazılı metinler, sözlü anlatımların durağan biçimlerini oluşturur ve böylece okumayı bilen herkesin el atıp anlamlandırabileceği ürünlerdir. Sözlü dilse, gelip geçiciliğin, sürmezliğin içindedir; ama kalıcılıktan yoksun olduğu söylenemez, yalnızca bu kalıcılık "herkes" için geçerli olmayıp, tek tek kişilerle sınırlanır. Örneğin, herhangi birinin söylemiş olduğu bir söz, karşısında bulunanı derinden etkileyebilir; hatta o insan için ömür boyu unutulmaz olabilir; öyke ki, taşımış olduğu anlam, dile getirilen sözcüklerin çok ötesine geçip bütün yaşamını belirleyebilir. Yazılı değildir ama, o insanın yaşamına vurduğu damga, yazıyı gerektirmeyen bir yapıdadır. Yine de, ister yazılı ister sözlü, isterse başka biçimlerde olsun, önemli olan, iletilen anlamdadır. Dolayısıyla söz ve yazı arasında, anlam aktarıcısı olmaları bakımından bir örtüşme bulunur.

Toplumsal örgütlenmeleri düzenleyen yazılı-yazısız kurallar arasında da aynı

[1] *Derrida on the Threshold of Sens*, John Llewelyn, Macmillan 1986, s. 54

derin bağ vardır. Ancak, ahlaki alandaki kurallar yazısız olduğundan, neyin doğru neyin yanlış olduğunu bize kesin olarak söyleyebilecek olan hiçbir kitap yoktur. Ahlaklı olmakla kitaplardan derlenen bilgilere sahip olmak arasında doğrudan hiçbir bağlantı kurulamaz; her ne kadar bu bilginin birçok soruna anahtar olduğu açıksa da, bunlara sahip olan kişinin zorunlulukla erdemli olması gerekmez. Ahlak, gündelik yaşamın içinde yer alan kişinin, kendisinin kurup oluşturduğu bir alan; yaşamı boyunca görüp geçirdikleri, okuyup öğrendikleri, duyup anladıkları bu alanı oluşturmasına olanak sağlar. Bu nedenle, kendi ahlak değerlerini oluşturmak isteyen kişinin kendine dönüp bakması zorunludur. Bu bakış, ahlak alanında herkesin, içinde yer aldığı koşullarla biçimlenen doğruları ve yanlışları ayırt edebilmesine yeter. Kişinin kendi içine dönüp bakması, kolay bir şey olmasa da, olanaksız değildir. Ancak "kendi içine dönüp bakmak" bazı düşünürlerce öylesine ayrıntılı ele alınır ki, bu ayrıntıları okuyanlar, kendine dolaysızca, dürüstçe, dosdoğru bakmanın bir ermişlik olduğu sanısına kapılabilir. Oysa her insan kendine böyle bakabilir ve kendini bilebilir. Kendini bilmekte, hem akıl yoluyla edinilmiş dolaylı bilgiler hem de dolaysız bir duyma, kavrama vardır.

Hukuk ile ahlak arasındaki bağlantıya yeniden döndüğümüzde, hukuk kurallarının çöktüğü, işlemez hale geldiği ortamlarda, ahlak çöküntüsünün de kendini açıkça duyumsamasını, bu iki alanın birbirleriyle olan yakın ilişkisinin somut bir göstergesi olarak ele alabiliriz. Çünkü, hukukun yazılı kurallarının temelinde, yazıya dökülmemiş kurallar bulunur; aksi halde, insanların yazı öncesinde düzensiz, örgütsüz, kuralsız, anlaşmasız yaşadıklarını söylemek gerekirdi. Toplumsal yaşamı vatandaşlık alanında düzenleyen hukuk kuralları ile, vatandaş olsun olmasın özneler arası ilişkileri bütün görünümleriyle bir arada kuşatıp düzenlemeyi amaçlayan ahlak kuralları arasındaki ortak kavramlardan biri, *adalet* kavramıdır. Hukuk da ahlak da, yaşanılan ilişkiler arasında adaleti amaçlar. İlkçağlardan günümüze dek çeşitli tanımlar yüklenen adaletin en belirgin özelliklerinden biri, yetişkin ve sağlıklı kişiler söz konusu olduğunda bilgisizliği mazeretten saymamasıdır. Aynı toplumu paylaşan bireyler, orada geçerli olan yasalara göre suç işlediklerinde, "bilmiyordum" diyerek cezalandırılmaktan kurtulamazlar. Aynı şekilde kendi yaşama sorumluluğu içine giren herhangi bir konuda yetkisini kullanamayan ve bu yetersizliğin üstünü "hiç haberim yoktu" diyerek örtmeye çalışanlar da, en azından kendi kendilerine kaldıklarında kendi yargılamalarından kaçamayacaklardır. Çünkü buradaki habersizlik, *kendinden habersizliktir*; oysa, kendi iç derinliklerine bakabilen bir varlık olarak hiçbir insan, kendini görmezden ve bilmezden gelemez, yeter ki kendisiyle doğrudan yüzleşme cesaretini göstersin. Buna dayanarak, "bilmemek ayıp değil" sözünün temel hukuk ve ahlak kuralları söz konusu olduğunda geçerliliğini yitirdiği söylenebilir. Bilmemek, hukukta "suç" olabildiği gibi, aynı şekilde ahlakta da "ayıp" olabilir. Çünkü her ikisinin de temel ilkelerini bilmek, toplumsal varlık olarak tanımlanan insanın zorunluluğudur.

"Bilmiyordum"un, belli bir olgunluğa erişmiş olan hiçbir insan varlığı tarafından, herhangi bir yanlış davranışın mazeretini oluşturmaması, temel hukuk ve ahlak kurallarının dışardan edinilecek bilgilere gereksinme duymadığının belirtisidir. Bunlar; ister eğitimli olsun ister eğitimsiz, ister kentte yaşasın ister köyde, bir toplum varlığı olarak her insanın, kendi içinden bildiği ya da bilmesi gerektiği kurallar ve uyması gereken yasalardır. Olgunluğa erişmekse, bir anlamda sorumluluk yüklenebilmektir. Bu öncelikle kişinin kendi kendisinin farkında olmasını gerektirir; çünkü kendini bilmeyen birine sorumluluk verilmez; o, başkalarına bağımlı olarak, başkalarının sorumluluğunda yaşamını sürdürür. Olgunluk, Kant'ın klasik tanımıyla aklın gücünü kullanmayı

gerektirir, bu gücü kullanamayan kişinin özgürlüğünden de söz edilemez. Sorumlu olmak, kendini bilmenin yanısıra, bir başkasının varlığını da zorunlu kılar. En sınırlı sorumluluklardan en kuşatıcı sorumluluklara dek, hep başkalarını hesaba katmak söz konusudur. Bunun sonucunda, başkalarına olan bağımlılık, yerini başkalarını da göz önünde bulundurarak düşünüp davranmaya bırakır ve özgürlük de yitirilmiş olmaz.

Ahlak ile özgürlük arasındaki bağlantı, bu konuyla ilgilenenler tarafından sıkça vurgulanmıştır; çünkü ahlak, ancak özgür bir varlıkta söz konusu olabilir. Örneğin yine Kant'ın: *"Özgürlüğü ahlak yasasının koşulu olarak belirliyorum ve hemen ardından da bu incelemede, ahlak kuralının, öncelikle özgürlüğün bilincine varmamızı sağlayan koşul olduğunu öne sürüyorum, sadece şunu hatırlatacağım ki özgürlük, hiç kuşkusuz, ahlak yasasının varlık nedeni* (ratio essendi) *iken, ahlak yasası özgürlüğün bilme nedenidir* (ratio cognoscendi)."[2] sözleri, ahlak ve özgürlüğün içrek bağlantısını vurgular. Özgürlüğü insanın temel belirlenimlerinden biri olarak belirleyen Kant'ın bu sözlerinden, insanın kendi özgürlüğünün farkına varmasının, ahlak yasasını bulmasına, yani ahlaki değerlendirme ve düzenlemeleri temellendirebileceği bir dayanağı oluşturmasına bağlı olduğu anlaşılıyor. Buna göre, özgürlüğünün farkına varamayacak durumda olan ya da özgür olmayan insanların eylemlerini, ahlak açısından yargılamanın anlamı olmadığını söyleyebiliriz. Ama özgürlük, insanın zaten içinde bulunduğu ve ancak insan olmaktan çıkarsa içinden sıyrılabildiği koşullardan biri olarak belirlendiğinde, ona bağlı bulunan ahlak da insanın tanımlanmasında başvurulan temel bir alan olarak ortaya çıkar. İnsan, birçok yönden diğer canlılarla ortak işleyişe sahip olsa da, kendi özgürlüğünü kavrayıp eyleme dökmekle ve ahlakı oluşturmakla onlardan belirgince ayrılır. Özgürlükle ifade edilmek istenense, asla dilediğini ve yapabildiğini yapmak değildir. Zaten, örneğin Leibniz'in belirgince altını çizdiği gibi, yapabildiğimiz herşeyi yapmak, kendi içinde çelişki taşıdığından, olanaklı da değildir. Ama yalnızca mantıkça çelişik olduğunu, yani olanaksız olduğunu bildiğimiz için değil, aynı zamanda kendi ahlaki değerlerimizle çeliştiği için de, yapabileceğimiz birçok şeyi yapmalayabiliriz. Belki de özgürlüğün asıl anlamı; yapabilecekken, yapabilirliğe sahipken yapmamayı seçmektedir.

Özgürlüğün ahlakla olan bağlantısını açmak için, yine Leibniz'e başvurabiliriz:

"... Özgürlüğün; karar nesnesinin seçik bilgisini kapsayan kavrayışa (intelligence)*, kendi kendimizi belirlediğimiz kendiliğindenliğe ve mantıksal ya da metafizik zorunluluğun dışlanması anlamına gelen olumsallığa dayandığını gösterdik. Kavrayış, özgürlüğün ruhu, diğerleri ise maddesi ve temeli gibidir."*[3]Büyük ölçüde akılcı düşünceye bağlı olan Leibniz'in, özgürlüğün ruhuna, yani bir anlamda özüne kavrayışı koyması doğaldır; ancak, düşüncelerin düzgün ve sistemli işleyişini gerçekleştiren kavrayışın, gerçekten özgür olabilmesi için olumsallık ve kendiliğindenlikle bir arada bulunması gerekir. Olumsallıkla ifade edilen, Leibniz'in de belirttiği gibi, mantıksal zorunluluğun sınırlarına alınamayacak olandır; olumsal olan, başka türlü de olabilecek ve düşünülebilecek olandır. Mantıksal zorunluluk ise, değişmez, şaşmaz tek bir sonucu gerektirir; bu türden zorunluluğu aynı zamanda matematik zorunluluk olarak tanımlayan Leibniz, matematik ifadelerdeki kesinliğin, yapısı gereği, seçim yapma olanağını ortadan sildiğini belirterek, insan özgürlüğünün, mantıksal değil ahlaki zorunluluğa dayandığını vurgulamıştır. İnsanın, kendiliğinden bir yönelmeyle kendi ahlak değerlerini oluşturabilmesi için, seçime olanak veren bir çeşitliliğin içinde, yani olumsallığın içinde yer alması ve kendi iradesi ile eylemlerini yönlendirmesi gerekir. İrade, sırf yapabilme gücü olarak değil, yapabilirliğini sınırlandırma gücü olarak tanımlandığında, bu gücün sınırlarının çekilişi ahlak

[2] *Critique de la Raison Pratique*, İmmanuel Kant, Fransızcaya çev: F. Picavet, Félix Alcan, Paris 1888, Önsöz, s. 3., dipnot.
[3] *Oeuvres Philosophiques de Leibniz*, G.W.Leibniz, Paul Janet, 1900, –Paris– Félix Alcan, Cilt 2, Essais de Théodicée, s. 273-274

değerlerini belirler ve ortaya çıkarır. Bu değerlerin sarsılmaz, yıkılmaz, bir başka deyişle zorunlu olmasını isteyenler, onların ortaya çıktığı gerçeklik alanına egemen olan bir mutlaklığı varsayarlar. Leibniz'in, mantıkça zorunluluğun karşısına ahlakça zorunluluğu koymasının da temelinde, ahlak değerlerini gelip geçicilikten sıyırmak ve böylece sağlamlaştırmak isteği vardır. Gerçeklik alanında oluşturulan düzenlemelerin ve sınırlamaların bir mutlaklığa dayandırılmasının nedeni, onların geçerliliğini ölümsüz kılabilmektir. Oysa, değerler, kendilerinden başka herhangi bir şeye dayandırılmakla geçerlilik ve süreklilik kazanıyorsa, sorgulanmamış, kavranılmamış, bilincine varılmamış değerlerden ibarettir. Örneğin, düşünce tarihinde unutulmaz bir yere sahip olan Sokrates'e dönüp bakmak, bazı değerlerin, mutlak olana dayandırılmaksızın da hâlâ geçerliliğini sürdürdüğünü kavramaya yeter.

Sokrates; belli bir tarihte, belli bir coğrafyada, belli toplumsal koşullar içinde yaşamış olan biri, mantık derslerindeki örnek önermede dile geldiği gibi,bir *ölümlü*dür. Gelip geçiciliğin içindeki yaşamı boyunca hiç yazı yazmamıştır. Ama Sokrates, yazıda ya da seste dile getirilen anlamları iletmenin tek yolunun yazmak olmadığının, bunun yalnızca yaşamış olmakla da gerçekleştirilebileceğinin somut bir örneğidir. Gelip geçici ve akıp giden yaşamın kendisi, bazen en sağlam ve çarpıcı yapıtlardan daha akılcı ve etkileyici olabilir. Yine de, sözü edilen yaşamın bir şekilde aktarılması gerekir. Sokrates yaşarken olabildiğince çok insanla konuşup, olabildiğince çok insana sesini duyurmak istemiş, ama Atina'dan ayrılmak istememiş; ölümünden sonra ise, özellikle Platon'un yazılarıyla günümüze kadar ulaşıp neredeyse dünyanın bütününe yayılmıştır.

Sokrates, yalnızca felsefeyle ilgilenenlerin üzerine eğildiği biri değil. Hatta tam tersini düşünüp şöyle diyebiliriz; belki de felsefenin geçmişinde Sokrates gibi biri bulunduğu için insanlar felsefeyle ilgileniyor. Zaten Sokrates de bu yüzden yaşamaya devam ediyor; öyküsünden haberdar olan her insanın beyninde ve yüreğinde yer ediyor. Düşünce ve davranışların birbirine uygun düşmesi, bir insanın doğruluğuna inandığı ilkeler doğrultusunda eylemde bulunması her dönemde şaşırtıcı olduğu kadar saygı uyandırıcıdır, etkisi de aynı oranda kalıcıdır. Çünkü her dönemde düşünce ile davranışını örtüştüremeyen insanlar çoğunluktadır. Sokrates, insanlardaki düşünme ve eyleme birliği umudunun gerçekleşmiş örneğidir. Doğruluğuna inandığı düşüncelerde sonuna dek direnen düşüncesiyle davranışını bütünleştiren ya da en azından bunu bir ütopya olarak kendi içinde yaşatan kaç kişi varsa, Sokrates de o kadar çoğalır, o kadar yaşar.

Kavramlar ve bağlantıları üzerinde bir anlam derinleşmesi olarak belirlenebilen felsefe, diğer araştırma alanlarına, özellikle de bilimsel araştırmalara oranla kişisel yaşamla daha çok bağlantılıdır. Örneğin, Sokrates'ten yüzyıllar sonra, yine toplumda egemen olanların susturmak istedikleri bir başka kişi olarak Galilei'yi düşündüğümüzde ve Sokrates'le karşılaştırdığımızda şunları söyleyebiliriz: Galilei ölse de ölmese de ortaya koymuş olduğu doğruluklar, geçerliliklerini sürdürmeye devam ederdi; çünkü bu geçerlilik, evrenin fiziki işleyişini gözlemleyip kavramlaştırmanın sonucunda varılan uzlaşmada temellenmekle tek tek kişilerden bağımsızlaşır. Galilei, saptadığı doğrulukları yalnızca biliyordu, onlara inanmıyordu ya da başka türlü söylenirse, onlara bir kutsallık yüklemiyordu. Onun ölümle yargılandığı bilgilerin kaynağında kendi içinden seslenen bir *daimon* da bulunuyordu, bunlar yalnızca onun dışarıya yönelik olarak yaptığı gözlemlerin, kişisel olarak kendisiyle sıkıca bağlantılı olmayıp üzerinde herkesin görüş birliğine varabileceği hesaplamaların sonucunda elde edilmişlerdi. Oysa Sokrates'in ölmesi ya da yaşaması, savunduğu düşüncelerin doğruluğunu ya da haklılığını değiştirirdi. Sokrates ya boş konuşan biri ya da bir düşünür olacaktı. Sofist-

lerle Sokrates arasındaki farklardan biri de, birincilerin sözü, konuşmayı, dili yalnızca bir güç aracı olarak görmesi, diğerininse dille kendini bağlayan biri olmasıdır. Sofistler, tek bir şeyin, birçok yüzü olabileceğini göstermiş oldukları gibi, öne sürülen herhangi bir ifadenin de duruma göre hem doğru hem de yanlış olduğunu öne sürmüşlerdir. Oysa Sokrates'e göre doğruluk, kişiye, koşula, zamana, dile göre değişen bir şey değildir. Düşünme yeteneğini gerektiği gibi kullanan her insanın ulaşabileceği bir sabitliği, değişmezliği, sarsılmazlığı vardır. Bu sabitliği gerçekleştiren düşünme yeteneği ise, en belirgin olarak dilde yansır. Bu nedenle dil, Sokrates için yalnızca basit bir araç olmaz; dildeki kavramlar, yaşananların, duyumsananların, gözlemlenenlerin akılla düzenlenmiş sonucudur. İnsanlar arasında ortaklığı sağlayan dil, insanlar arası yaşamda ortak doğruları oluşturabilmenin de yolunu açar. Kavramlar arasında kurulan bağlantıları konu alan felsefe, yanızca düşünme jimnastiği yapmak değil de, "daha iyi bir yaşam"ın koşullarını tartışıp sorgulamak ve gerçekleştirmek amacındadır. Filozof, bir anlamda sözlerinin, düşüncelerinin ağırlığını bütünüyle ve gönüllü olarak yüklenen kişidir. Bu noktada felsefeyi Sokrates'le başlatan kişilerin haklılığını göz ardı etmemek gerekir.

Peki adaletsiz bir toplumda ahlaklı olmanın anlamı nedir? Doğrulukların saptandığı, onlara uygun düzenlemelerin olabildiğince işlediği ve dile getirilmelerinin kısıtlanmadığı bir toplumda, insan, yaşamını ortaya koyma zorunluluğunu duymaz. Adaletsiz bir toplumda ise ahlaklı olmak, tıpkı Sokrates gibi yürekli olmayı, kendine ve başkalarına dürüstçe, doğrudan bakabilmeyi ve bu bakışın sonucunda kavradıklarını dile getirmekten kaçınmamayı gerektirir. Doğruluk; ister bilimsel olsun, ister felsefi, isterse de herhangi bir araştırma alanına sığdırılamayacak bir yapıda bulunsun, önemli olan kısıtlanmaksızın dile getirilmesidir. Bu dile getiriş, yalnızca biçimsel olanı değil, yani sözcüklerin kurallı, düzenli bir bütünlük içinde toparlanışını değil, esas olarak bu biçimselliğin taşıdığı anlamı içerir. Buna göre, düşüncelerin, doğruların ya da yanlışların dile getirilişi; yaşamın, insan tarafından değerlendirilmiş yönlerini açığa çıkarır ve düşüncelerdeki çeşitlilik bu değerlendirmenin derinleşip zenginleşmesine yol açar; böyle durumlarda hep denildiği gibi, *fikirlerin çarpışmasından ışık fışkırır.*

Düşüncelerin ölümle karşılık bulması, Sokrates ve Galilei örneklerinde olduğu gibi, toplumu yöneten kurumlar tarafından başkalarına dayatıldığı kadar, tek tek kişilerin kendi kendilerine dayattığı bir kısıtlamaya da dönüşebilir. Çünkü toplumsal düzenlemelerin işleyişi, tek tek insanların öznelliklerinde bilinçli ya da bilinçsiz yankılanır. İçinde yaşanılan ortamda uzun zamandır süregiden ve çoğunluk tarafından onaylanan sınırlandırmalar, yukardaki örneklerin de gösterdiği gibi, insanların kendilerini rahatça dile getirmelerine olanak sağlamayabilir. Buradaki kısıtlamalar, yani önyargılar, sorgulanmamış doğruluklar, eleştirilmemiş anlayışlar tek tek kişiler tarafından farkına varılmaksızın yüklenildiğinde, onlara karşı çıkma olanağı da yitirilmiştir: *"... Baskı, içselleştirildiği zaman, baskı olmaktan çıkmış olmaz; yalnızca baskının kaynağının belirlenmesi ve ona karşı mücadele edilmesi engellenmiş olur."*[4] Bu nedenle, kendine eleştirel bir tutumla dönüp bakmak, kendini sorgulamak, içinde yaşadığımız toplum düzeninde özgürlüğün önüne dikilen engellemelerin saptanmasına ve böylece onların aşılabilmesine yol açan başlıca tutumlardan biridir. Bu noktada, kendine dönüp bakmanın içe kapanmakla olan bağlantısına eğilebiliriz. Arasıra birbirlerine yakın görünen bu eylemler, bir yandan da birbirinden farklı, hatta karşıt da olabilecek yapıdadır. Dönüp kendi içine bakmak, kendi iç dünyamız ile dışardaki dünya arasında hep varolan ve katedilebilen bir uzaklığı gerektirir. İçe kapanmaksa, dışarıya açılan kapıları sıkı sıkıya kapamaktır; bizi kendi kendimizde kıstırıp kapatan engellemeler, kendimize dönüp bakmamızı da önler, çün-

[4] *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, Fatmagül Berktay, Metis yay. Ocak 1996, İstanbul, s. 213.

kü, kendi içimize dönebilmemiz için, bir yanımızla da dışta bulunmamız gerekir. Kişinin, kendi duygu ve düşüncelerini, öncelikle kendi kendine açıkça dile getirebilmesi, sonra bunları başkalarına çarpıtmadan aktarması ve bu değerler uyarınca nasılsa öyle davranması, hem kendi içine hem de kendi dışına eşdeğer bir ilgiye yaklaşmasının sonucunda gerçekleşir. Felsefeyi temelde ahlak olarak belirleyen çağdaş düşünürlerden Levinas, ahlakın dışsallıkla olan derin bağlantısının altını çizerken, *ben olan ile başka olan*ın uyumlu birlikteliğini, onların birbirleri içinde eriyip aynılaşmalarına değil de, tersine, farklılıklarını sürdürmelerine bağlıyor. "*Valığın özü olarak dışsallık* (extériorité); *toplumsal çokluğun, çokluğu toptanlaştıran* (totaliser) *mantığa karşı direncini gösterir. Bu mantık için, çokluk, Bir olanın ya da Sonsuz olanın gözden düşmüş halidir; birçok varlığın her birinin, çokluktan Bir olana, sonludan Sonsuza varmak için aşmak zorunda olduğu, varlıktaki bir alçalmadır. Dışsallıkla yani yücelikle bağlantı olan metafizik ise tersine, sonlu olanla sonsuz olanın bağlantısında, sonlunun, yüz yüze geldiği varlığın içinde kendini eritmesinde değil, kendine özgü varlığına yerleşip ona tutunarak, bu ölümlü dünyada eylemde bulunmasında temellenir.*"[5] Kendi varlığını, mutlak bir varlığın eksikli parçasıymışcasına algılamak ve kendinden farklı olanı ancak kendine benzer kılarak kavrayabileceğini sanmak, Levinas'a göre insanı kendi beninde hapseden ve varolan çokluğu, çeşitliliği, başkalığı tekdüzeleştirerek gözden silen bir bakış açısı. Bunun sonucunda, kendilerini akılla kavranabilir bir mutlaklığın parçası olarak algılayanlar, bildikleri ve tanımladıkları oranda bir başkasını da, kendilerine ait, sahiplenebilecekleri ve yönlendirebilecekleri bir varlık olarak görürler. Levinas'a göre insanlar; *Ben* olanın ya da *Aynı* olanın sınırlarından dışarıya uzanıp da *Başka* olana, onun başkalığını gerçekten göz önünde bulundurarak ve bu başkalığa saygı duyarak yönelmedikçe, birbirlerini ezmeyi, susturmayı, öldürmeyi, katletmeyi sürdüreceklerdir. Bazı insanların, başka insanlara uygulayabildikleri şiddeti, II. Dünya Savaşı yıllarında yoğun olarak yaşamış ve duyumsamış biri olarak Levinas, yine de her insanın içinde, ben olanın sınırlarını aşıp kendini ve dolayısıyla başkalarını da özgürleştiren bir gücün bulunduğuna olan inancını yitirmemiştir. İnsana kendi içindeki benzersizliği, başkalığı, aşkınlığı farkettirecek olan bu gücün, dışımızda bulunan başkasının, bizimkinden farklı olan yüzünde bulunduğunu ve aşılmaz gibi görünen birçok zorluğun üstesinden, yalnızca birbirimizin *yüzüne bakmakla*[*] gelebileceğimizi söylemiştir.

Ahlak, uzunca bir zamandır, üzerinde herhangi bir değerlendirmeye girişmekten kaçındığım bir konuydu. Bunun nedeni, ahlakın, göreceli kurallara dayanarak işleyen bir bütün olduğunu düşünmem ve her yerde geçerli olabilecek ahlak ilkelerinin bulunmadığına inanmam yüzünden sağlam dayanaklardan yoksun olacağını sanmamdı. Oysa, sağlamlık; değişmezlikle bir tutulduğunda, ahlakta olduğu gibi başka alanlarda da "sağlam dayanak"tan söz edilemez. Ama değişmeksizin geçerli olmasa da, tarih boyunca insanlar belli ilkelerden, kurallardan, doğrulardan destek alarak yaşamlarını, düşünce dünyalarını ve davranışlarını kurmuştur ve kurmaya da devam ediyorlar. Bu doğruların sarsılmaz olmalarını istemek, onları ister istemez insanın ötesine atmaya varır. Sarsılmaz doğrular, değişmez ilkeler, mutlak geçerlikler ancak, mutlak bir varlıkta, yani Tanrı'da dayanak bulabilirler. Dayanağını insanda bulan doğrular, gelip geçici, değişken, göreceli olmak zorundadır. Ama tıpkı değişmezliği içinde taşıyan yazılı dilin karşısında, uçup giden sözlü dilin değerce düşük olduğu söylenemediği gibi, ya da hukuk yasalarına oranla ahlak kurallarının önemsiz olmadığı gibi, Tanrı'da temellenen ahlak anlayışları karşısında, insanın kendisinde temellenen ahlak anlayışlarının daha

[5] *Totalité et Infini-Essai sur l'extériorité*, E. Levinas, Martinus Nijhoff, 1968 - La Haye, 3. baskı, s. 268.

[*] Burada, Türkçenin "yüz yüze bakabilmek" deyimi ve bu deyimin belki tam da Levinas'ın anlatmak istediğini dile getirdiği düşünülebilir.

az güçlü, daha az sağlam olduğu söylenemez. Bütün bunlarda önemli olan, dilin, hangi türden olursa olsun yazıya ve söze dayandığını; toplumsal kuralların ve düzenlemelerin ahlak ve hukuk olarak dışlaştığını; ahlakın da, mutlak olanda olduğu kadar göreceli olanda da temellenebileceğini görüp, bu dayanaklar üzerinde, daha iyi bir dünyanın nasıl gerçekleşebileceğini araştırmaktır.

İnsanlar hangi açılardan ahlaklı ya da ahlaksızdır? Ahlaklı olmanın koşulları nelerdir? Ahlaklı olmanın anlam ve değeri nedir? Bütün bu sorular, yalnızca düşünürleri uğraştıran, onların aklını kurcalayan sorular değil de her insanın, zaman zaman kendi kendine sorduğu ya da sorması gerektiği sorular. Bu soruları yanıtlama çabasına giren her insan; Sokrates gibi, ahlakın herşeyden önce "kendini bilmek"le bir arada olduğunu, Leibniz'in temellendirdiği gibi seçenekler içinde yer alan insanın iradesiyle ortaya çıktığını, Kant'ın dile getirdiği gibi özgürlükle içten bağlantılı olduğunu ya da Levinas'ın sürekli vurguladığı gibi *başkası*nı farketmekle ortaya çıktığını görebilir. Kendini bilmek, kendini sorgulayıp eleştirmeyi ve bunun sonucunda bilgisizliğin, farkında olmazlığın sınırlarını aşarak özgürleşmeyi getirir. Ahlakın zorunlu koşulu, Kant'ın dediği gibi varlık nedeni olan özgürlük, hem kendimizin hem de başkasının varlığına içten bağlıdır. Descartes'ın sonsuz idesini, kendi kendimizde bulduğumuz *mutlak başkası* olarak anlamlandıran Levinas, kendimizdeki başkasını kavramanın, dışımızdaki başkasını farketmekle gerçekleştiğini belirterek şunları söylüyor: "Başka *olan, Hegel'in istediği gibi* Aynı *olanın olumsuzlaması değildir.* Aynı *ve* Başka *olarak bölünen ontolojik ayrılmanın temel olgusu,* aynı *olanın* başka *olanla alerjik-olmayan ilişkisidir.*"[6] *Aynı* olan ile *başka* olan, ben ve öteki, biz ve onlar yani başkalarıyla bir arada yaşayan varlıklar olarak hepimizin birbirimizle olan ilişkisinin Levinas'ın ifadesiyle "alerjik" olmaması için, baştan beri söylenildiği gibi, yalnızca bilgi yeterli olmaz. Bu nedenle Levinas, varlığın bilgisi olan ontolojinin zorunlu olarak ahlaka dayanması gerektiğini belirtir. Tıpkı sindirilmemiş bilginin ölüm makinelerini oluşturan duygusuz gücü gibi, ahlaka dayanmayan bir ontolojinin de dünyayı yaşanılır kılmakta yetersiz kalacağına parmak basan Levinas, bu nedenle ahlakı, felsefenin bir dalı olarak değil de *ilk felsefe* olarak belirler.[7]

Bilginin kendisine kazandırdığı gücü ahlaki değerler doğrultusunda yönlendirmeyi amaçlamak ve bunu insanın temel amacı olarak değerlendirmek ya da varlığı kuşatıcı bir biçimde özden kavramaya yönelen metafiziğin, aslında, *varlığın bilgisi* değil de *varlığa duyulan saygı* olduğunu söylemek, özellikle içinde yaşamaya çalıştığımız dünyada gerçeğe uymayan bir belirleme gibi görünüyor. Sahip oldukları bilgileri birer baskı aracı olarak kullanıp başkalarını susturmaya çalışanların, bilginin açıp genişlettiği yapabilirlik alanını binbir çeşit donanımla destekleyerek başkalarına yaşama hakkı tanımayanların, üstlendiği sorumluluğun farkına varmaksızın yalnızca "yapabilirlik" sınırları içinde herşeyi yapma hakkına sahip olduklarını düşünenlerin, üstelik bütün bunları başkalarına da onaylatmaya çalışanların çoğunlukta olduğu bir ortamda, başkasına saygıdan söz etmek, gerçeğe uygun değil belki, ama boşa da değil. Başkasına duyulan saygı, kişinin kendi kendisine duyduğu saygının dışlaşmasıdır. Kendine saygı duymaksa, yüzyıllarca öncesinden Sokrates'in söylediği ve yaşadığı gibi, doğrudan kendi içine dönüp bakmayı, bu bakışla karşılaştığı varlığı dolaysızca, olduğu gibi görmeyi ve yaşamayı gerektirir; yine yüzyıllar öncesinden Mevlânâ'nın apaçık ve sade bir dille belirtmiş olduğu gibi "ya olduğu gibi görünmeyi ya göründüğü gibi olmayı" gerektirir. İnsanın kendi kendine dayattığı bütün bu gerekirlikler ya da olması gerekenler, olup bitenlerin gerçekliğinde ne ölçüde yer alıyor? Belki de Leibniz olsa, bu soru-

[6] *A.g.y.* s. 283.
[7] *A.g.y.* s. 281.

ya karşılık olarak şu sözleri söylerdi: *"İnsanlar, empirik olduklarında, yani yaşamlarının dörtte üçünde, hayvanlar gibi davranırlar..."*[8*] Ama zaten yazının daha başında belirtildiği gibi ahlak alanı, bir yanıyla, insanın umutlarını yaşattığı bir alan. Umutlarımız, yalnızca kendi suskunluğumuzda yaşarsa, günün birinde gerçekleşmelerini boşuna bekleriz. Oysa onları olabildiğince açık bir biçimde dile getirme yürekliliğini gösterdiğimizde, belki de gerçeğe dönüşmeleri için gereken itilimi vermişizdir.

[8] *Principes de la nature et de la grâce fondées en Raison, A.g.y.* Cilt 1,G.W. Leibniz, s. 725.

[*] Hayvan sözcüğüyle Leibniz herhangi bir aşağılamayı amaçlamamış, kendi sistemindeki tanımlar uyarınca bir olguyu belirtmiştir. Buna göre, salt algılama ve bellekten oluşan monadları "hayvan" olarak adlandırırken, bütün bunlara ek olarak akıl yürütme yeteneğini de kendinde taşıyan varlıkların bir kısmını insan olarak belirlemiş ve onların monadlarına "zihin" adını vermiştir. Leibniz'e göre, insanın dışında zihne sahip olan monadlar, melekler ve Tanrı'nın kendisidir. Kurmuş olduğu evren sisteminde hiçbir varlığın bir diğerinden keskince ayrık olamayacağını, hatta tersine ne denli küçük de olsa her bir varolanın evrenin bütünüyle kesintisiz bir bağlantı içinde olduğunu öne süren Leibniz, temelde akıl yürütme yeteneğiyle tanımlanan ve bu yönüyle diğer varolanlardan ayırt edilebilir olan insanın, hayvanlarla ya da diğer canlılarla ne denli sıkı bir bağlantı içinde bulunduğunu vurgulamak istemiştir. Bu vurguyla da insan olmanın asıl anlamının, akıl yürütme gücünü geliştirerek, kendi içindeki hayvani kayıtsızlığa bilinç getirmek olduğunu ve ancak bu yolla kendi değerlerini oluşturup özgürce yaşayabileceğinin altını çizmiştir.

Dünyanın Büyüsü

Cem Akaş

Herkes biliyor: Yeni bir çağın eşiğindeyiz.

Bazıları bazı işaretlere bakarak bunun yeni bir Ortaçağ olacağını ileri sürüyor.

⇨ Gizemcilik, Zen modası, kabala; fal, büyü ve kehanet pazarının artmayı sürdüren canlılığı ve bu konularda malumatfüruş olanların yaygınlığı; Umberto Eco; Ursula K. le Guin; bilimsel olmayanın çekiciliği vs.

Bir: bu bir Ortaçağ değil - daha genel, daha eskiye giden özellikler söz konusu; ayırımı Pre-modernite/Modernite olarak koymak daha doğru. İki: eskiye dönüş değil, diyalektik bir ilerleyiş var. Açıyorum335.[1]

Modernitenin yaptığı neydi: "die Entzauberung der Welt"[2]335, "die Entgötterung der Natur"335[3]. Dünyanın büyülü bir yer olmaktan çıkması, demek Frazer'ın *Altın Dal*'da geniş bir şekilde örneklediği durumdan, yani insanın Doğayla ve onun güçleriyle hercümerc olma durumundan çıkması, dünyanın Doğa ve Dünya olarak, Doğanın da Doğa ve Doğaüstü olarak ikiye ayrılması, insanın ait olmak yerine yabancı olması, bu yüzden de varoluşa ilişkin bir *Angst* hissetmesi demek.

⇨ "Herşeyi yerli yerinde olan bir hümanizm, kendisiyle başlamaz, herşeyi ait olduğu yere koyar. Dünyayı yaşamın önüne, yaşamı insanın önüne,

[1] Ve bunu gayet şematik bir biçimde yapıyorum.
[2] "Dünyanın büyüsünün yok edilmesi"- Weber
[3] "Doğanın tanrısızlaştırılması" – Schiller.

> başkalarına saygıyı da kendini sevmenin önüne koyar. 'Vahşi' dediğimiz insanların bize öğrettiği budur: bizim türümüzün ortaya çıkışından önce varolan ve soyumuz tükendiğinde varolmayı sürdürecek bir dünya karşısında alçakgönüllü, efendi ve sağduyulu olma dersi."336[4]

İnsanın Doğaya yabancılaşması, kendi doğasına da yabancılaşmasını, beden/zihin ikilemini beraberinde getirdi: Descartes. Varoluşun temeline *cogito*'yu oturtan Descartes, Platon ve Hegel'den çok daha acımasız çıktı: Kartezyen düşünce, yaşayan sistemlerin ilke olarak inorganik maddeye indirgenebileceğini, yani doğanın aslında ölü olduğunu iddia etti.

Böyle bir mezarlıkta bilim bu yabancılaşmanın hem nedeni, hem de sonucuydu. Pre-modernitenin belirleyici özelliği olan "katılımcı bilinç", yani Doğadan ayrı düşmemiş insanın bilinci, bilime yenik düştü, ama bu metafiziğin Kartezyen düşünceyle ikame edilmesi bilimsel değil, siyasal bir süreçti: yanlışlığı kanıtlanmadı, yalnızca reddedildi.336[5]

Descartes'ın temel hatası da bu: yaşayan sistemler, ya da Zihinler, parçalarına indirgenemez. Doğa canlıdır.336[6]

Neye gerek duyuluyor şimdi:

- ⇨ "Antropomorfik olmayan bir animizmin yeniden bulunması"na.336[7]
- ⇨ *Logos*'la *eros*'un yeniden birleşmesine.336[8]

Bilimin ve *ratio*'nun -Modernite'nin getirdiği kazanımların- safra sayılıp atılması ve yerine "huzur"un konması artık mümkün değil, istenir de değil. Diyalektik ilerleyişten kastım bu: büyüye dönmek vaktidir, ama ilerideki büyüye, geride bırakılana değil.

Ancak bu noktada henüz bir kaçınılmazlığın ortaya çıktığını sanmıyorum - (farklı yerlerde) farklı şeyler olabilir. Herşey Şehir'e ne olacağına bağlı. Eğer canlı dünyayla bağlanma biçimini değiştirmezse, yani hem *Lebenswelt* cansız nesneler, ortamlar ve bunların dayattığı ilişki yumaklarıyla doldurulur, hem de Şehir büyümeyi ve iktidarını parlatmayı sürdürürse, Büyüye duyulduğu açık olan özlem, özlem olarak kalır - belirsiz, sonuçsuz, revnak.

Modernizmin kalesi: Şehir. Aralarında bir aşamadan sonra neredeyse bire bir örtüşen bir ilişki var. Birbirlerini zorunlu kıldılar; birbirlerinin üzerine basarak yükseliyorlar.336[9]

- ⇨ Bir *eros* parantezi: 1) Dünyanın batısında *eros* ölüyor. 2) Cinsel kutuplar yerini androjenliğe bırakıyor. 3) Büyü özlemi canhıraş. Aralarında nedensel bağlar olma olasılığı yüksek. Batı Şehri bu ölümü sessizce destekliyor. Psikiyatriye en büyük talep burada; psikiyatri en çok burada

[4] Levi-Strauss.
[5] Berman.
[6] Bateson.
[7] Ferenczi.
[8] Reich.
[9] A l'Escher.

> çaresiz - erkek ve kadının ol(a)madığı yerde psikiyatrinin yapabileceği ne var? An-drojenler arasında oynanan oyun bir baştan çıkartma (ama asla baştan çıkmama) oyunudur, cinsellik değil.[10337] Oysa Doğa baştan çıkartmakla uğraşmaz, yetinmez. Baştan çıkartmanın ışıltılı sahnesi: Şehir. Bir imparatorluğun çöküşü. Doğu Şehri ne yapıyor peki, Batıdakine öykünmekten başka?

Eşiğinde kıpraştığımız yeni çağ, eğer dönüşümü başaracaksa, odağına Şehir'i alacak ve iktidarını sarsmaya yönelecektir. Seçkinler çemberin dışına kaçacak -bu ilk kez gerçekten mümkün oluyor- ve şehir "quasi-fare"lere kalacak: Modernite'nin mirası yeni proletarya. Çemberin içinde şiddet, yabancılık ve korku öyle titreşecek ve titreştirecek ki insanları, Şehir'i ve kendilerini canlı sanmayı sürdürecekler. Dışarıdaysa keşif ve buluşlar, Modernite'nin başlarında görülen hızla gerçekleşecek - içe ve Doğaya yönelik olarak.

Bugün dünya, gerçekten de sanayi dönemindekinden daha radikal çatışmalara sahne ve gebe337[11] - uygarlıkların zarı atılıyor, gemilerden bazısı batacak, en sağlam olduğu sanılanlar buzdağına çarpacak.[12]

Eğer Büyünün egemenliği mümkün olacaksa, "paradigma" haline gelebilecekse -ki bu bana tek kurtuluş yolu olarak görünüyor- bu ancak böylesi bir çağ yangınıyla olabilir; anka olarak çıkılacaksa, bu da ancak Büyünün kanatlarıyla.

[10] Baudrillard.
[11] Touraine.
[12] Türkler gemiyi kaçırmakla ünlüdür - bir tanesi bu sayede Titanic'le birlikte okyanusun dibini boylamaktan kurtulmuştu.

Yazarlar Hakkında

(yazi sirasiyla)

Geneviève Rodis- Lewis

Université de Paris-Sorbonne'da fahri profesör; aralarında *Nicolas Malebranche* (1963), *L'oeuvre de Descartes* (1971) ve *L'anthropologie cartésienne* (1990) adlı yapıtların da bulunduğu çok sayıda çalışmanın sahibidir.

Roger Ariew

Virginia Polytechnic Institute and State University'de felsefe profesörüdür; Martial Gueroult, *Descartes' Philosophy according to the Order of Reasons* (1984-5) adlı yapıt ile Pierre Duhem, *Medieval Cosmology* (1985) adlı yapıtı çevirmiş, *Leibniz: Philosophical Essays* (1989) adlı yapıtın çevirisine katılmıştır. *Revolution and Continuity: Essays in the History and Philosophy of Early Modern Science* (1991) adlı yapıtın yayıma hazırlanmasına da katılmıştır.

Jean-Marie Beyssade

Université de Paris-Sorbonne'da felsefe profesörüdür. *La philosophie première de Descartes* (1979) adlı bir yapıtı vardır. *L'entretien avec Burman* (1981) adlı yapıtı çevirmiştir. 1988 yılından beri Centre d'Etudes Cartésiennes adlı kuruluşun başkanıdır.

Louis Loeb

University of Michigan (Ann Arbor) Felsefe Bölümü'nde Profesör. *From Descartes to Hume: Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy* (1981) adlı bir yapıtın sahibi olmak yanında, erken dönem modern felsefe tarihini konu alan çok sayıda yazının da sahibidir.

Mustafa Armağan

Cizre'de doğdu (1961) . İlk ve Orta öğrenimini Bursa'da tamamladı. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden 1985 yılında mezun oldu. Fritjof Capra'dan yaptığı *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası* adlı çevirisi ile Türkiye Yazarlar Birliği Tercüme Ödülü'nü (1989) alan Armağan'ın çeşitli dergilerde yayımlanmış makale ve çeviri-makaleleri bulunmaktadır. 1995 Haziran'ından beri *İzlenim* dergi-

sinin Genel Yayın Yönetmenliğini yürüten Mustafa Armağan'ı *Gelenek* (1992); *Gelenek ve Modernlik Arasında* (1995) ve *Şehir Asla Unutmaz* (1996) adlarını taşıyan üç kitabı bulunmaktadır. Seyyid Hüseyin Nasr'dan *Molla Sadra ve İlâhî* (1991), yine Fritjof Capra'dan *Yeni Bir Düşünce* (1992) adlı çevirilerinin yanısıra *İslam Bilimi Tartışmaları* (1990); *İstanbul Armağanı I: Fetih ve Fatih* (1995); *İstanbul Armağanı II: Boğazici Medeniyeti* (1996) ve *İslâm'da Bilgi ve Felsefe* (1997) adlı dört derlemesi mevcuttur. Halen *Bursa Şehrengizi* ve *Şeytanın Maskeleri* adlı iki çalışmasını yayıma hazırlamaktadır.

Nejat Bozkurt

1945 yılında Ankara'da doğdu. istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünde yirmi yıla yakın öğretim üyeliği yaptı. Halen Kocaeli Üniversitesi Eğitim Bilimleri ve Felsefe bölümlerinin kurucusu ve öğretim üyesidir. Başlıca eserleri, *Kant: Seçilmiş Metinler*, Remzi Yayınevi; *Çağdaş Felsefelerden Kesitler*, Sosyal Yayınları; *Sanat ve Estetik Kuramları*, Sarmal Yayınları; *Eleştiri ve Aydınlanma*, Say Yayınları; *Yirminci Yüzyıl Düşünce Akımları*, Sarmal Yayınları.

Edmund Husserl

(1859-1938) Fenomenolojinin kurucusu Alman filozof. Geliştirdiği bu yöntemle felsefeye kesin bir bilim niteliği kazandırmayı amaçlamıştır.

F. G. W. Hegel

(1770-1831) Çağdaş felsefenin son büyük sistem kurucularından Alman idealist filozof. Tarihin ve düşüncenin diyalektik bir süreç içinde geliştiğini savunmuş, dinden siyasete, mantıktan estetiğe kadar bütün alanlar için geçerli gördüğü bu sürecin Mutlak Tin'e ya da zihne *(Geist)* varılmasıyla son bulacağını ileri sürmüştür.

Zeynep sayın

1961'de İstanbul'da doğdu. İstanbul, Viyana ve Salzburg'da sanat tarihi ve Alman Edebiyatı öğrenimi yaptı. Halen İstanbul Üniversitesi'nde öğretim üyesidir.

Stephen Voss

Descartes üzerine çalışmalarıyla ünlü bir akademisyen olan Stephen Voss halen Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesidir.

Luc Ferry

1951 doğumlu Fransız filozofu. Caen Üniversitesi'nde profesörlük yapmaktadır. Son yapıtı *Homo Aestheticus* on üç dile çevrilmiş, büyük yankılar uyandırmıştır.

Amelie Oksenberg Rorty

Mt. Holyoke College Felsefe Bölümü'nde profesör, *Mind in action* (1988) adlı yapıtın sahibidir; *Essays on Descartes' Meditations* (1986) ile *Essays on Aristotle's Ethics* (1980) ve *Essays on Aristotle's Poetics* (1992) adlı yapıtları yayıma hazırlamış, XVII. yüzyıl XVIII. yüzyıl felsefe tarihini konu alan çok sayıda denemeyi de yayıma hazırlamıştır.

Peter Markie

University of Missouri Columbia Felsefe Bölümü'nde profesör *Descartes' Gambit* (1986) adlı yapıtın sahibidir, bunun yanında Descartes, ahlak ve yönergelik konularını ele alan çok sayıda yazının da sahibidir.

Antonio R. Damasio

Iowa Üniversitesi Tıp Fakültesi bölüm başkanı olan Damasio, birçok ödülün yanı sıra, son olarak Amerikan Tıp Birliği'nin Beaumont Ödülü'nü kazanmıştır.

Uğur Kökden

1934'de Çorum'da doğdu. İTÜ İnşaat Fakültesi'ni bitirdi (1958). 1961-1966 yılları arasında Paris'te proje mühendisi olarak görev yaptı. 1975-1978 yılları arasında *Politika* gazetesine yazdığı dış politika yorumlarını 1979'da bir kitapta, denemelerini 1985-1995 arasında yayımladığı beş kitapta topladı. Bunlardan biri *Seslerin Resmi* adıyla YKY'da yayımlandı. Yaklaşık iki yıldır Cumhuriyet gazetesinde haftalık köşe yazıları yazmaktadır.

Nicholas Jolley

University of California (San Diego) Felsefe Bölümü'nde profesör. *Leibniz and Locke* (1984) ve *The Light of the Soul* (1990) adlı yapıtların sahibidir.

John Cottingham

University of Reading'te felsefe profesörüdür; aynı üniversitenin Felsefe Bölümü Başkanı görevini de üstlenmiş bulunmaktadır. *Rationalism* (1984), *Descartes* (1986), *The Rationalists* (Oxford History of Western Philosophy dizisi, 1986) adlı yapıtların yazarı olan J. Cottingham, *Descartes' Conversation with Burman* (1976) adlı yapıtın yayıma hazırlanmasına da katılmıştır, *The Philosophical Writings of Descartes* (1985-91) adlı yapıtın çevirisine de katkıda bulunmuştur.

Arslan Kaynardağ

1948'de İstanbul Üniversitesi Felsefe bölümünü bitirdi. Genel felsefe konuları yanında, ülkemizdeki felsefe ve düşünce tarihi ile ilgili araştırma ve çalışmalar yapmaktadır. Bu konularda çeşitli kitap, yazı ve konferansları olan Arslan Kaynardağ, Türkiye Felsefe Kurumu'nun İstanbul Komitesi başkanıdır. Belli Başlı Yayınları: *Felsefecilerle Söyleşiler* (1986); *Türk Düşüncesinde Dünden Bugüne Sokrates İlgisi* (1989); *Felsefeci Macit Gökberk'e Saygı* (1991); *Hilmi Ziya Ülken'in Düşünce Tarihi ile İlgili Çalışmaları* (1993); *Bizde Felsefenin Kurumlaşması ve Türkiye Felsefe Kurumu Tarihi* (1994); *Sevgiler de Gündemdedir* (şiirler, 1979).

Medar Atıcı

1961'de İstanbul'da doğdu. Notre Dame de Sion Lisesi'ni ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünü bitirdi. Aynı bölümde yüksek lisans ve doktora yaptı. Yeniçağ Fransız Felsefesi üzerine çalışmaları bulunan Atıcı, üniversitede araştırma görevlisi olarak çalışmakta, ayrıca çeşitli çeviri çalışmalarını sürdürmektedir.

Cem Akaş

1968'de Almanya'nın Mannheim kentinde doğdu. Robert Kolejin ardından Boğaziçi Üniversitesi Kimya Mühendisliği bölümünü bitirdi. A.B.D. Columbia Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi master'i yaptı. Şu anda Boğaziçi Üniversitesi'nde Türkiye Tarihi doktorası yapıyor. Öykü ve roman yazarı.