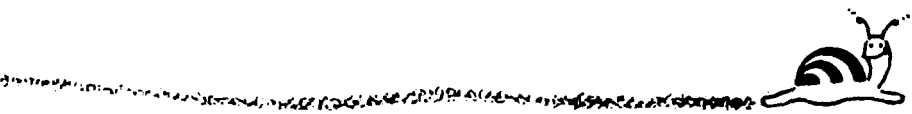
John Cottingham

Türkçesi: Bülent Gözkân,
Necati Ilgıcıoğlu, Ayhan Çitil,
Aliye Kovanlıkaya

DESCARTES SÖZLÜĞÜ

sarmal
YAYINEVİ



SARMAL YAYINEVİ
Babıali Cad. Pak Han No:16/4 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: (0212) 522 45 78 - 512 70 20
Fax: (0212) 522 45 78

Birinci Baskı : Ekim 1996

© AKÇALI İstanbul.
Türkçe Yayın Hakkı Sarmal Yayınevi

Teknik Hazırlık : M. Selim Talay
Kapak : İnci Batuk
Baskı-Cilt : Melisa Matbaacılık

JOHN COTTINGHM

DESCARTES SÖZLÜĞÜ

Türkçesi:
B. Gözkân, N. Ilgıcıoğlu,
A. Çitil, A. Kovanlıkaya

John Cottingham

1943 Londra doğumlu olan John Cottingham Reading Üniversitesinde felsefe profesörüdür. Bir Descartes uzmanı ve çevirmeni olan Cottingham'ın Rationalism (1984), Descartes (1986), The Rationalists (1988) adlı kitapları vardır, ayrıca "The Cambridge Companion to Descartes" (1992) kitabının editörlüğünü ve üç ciltlik "The Philosophical Writings of Descartes"ın (1985-91) editörlüğünü ve bir bölümünün çevirmenliğini yapmıştır. Cottingham'ın "Rationalism" adlı çalışmasının çevirisi, Sarmal yayınevi tarafından "Akılcılık" adıyla Aralık 1995'te yayımlanmıştır.

İçindekiler

Önsöz 7
Bu kitabın kullanımı için açıklama 9
Kısaltmalar 11
Prof. Stephen Voss'un Önsözü 13
Giriş: Descartes'ın Yaşamı ve Çalışmaları 17
SÖZLÜK MADDELERİ A-Z 27
Kaynakça 259
Dizin
Türkçe - İngilizce 265
İnglizce - Türkçe 269

Önsöz

Bu sözlüğün oluşturulmasının nihai aşamasında yaptığı değeri ölçülemez yayıncılık yardımı için Enrique Chávez-Arvizo'ya teşekkürlerimi belirtmeliyim.

J.C.

Reading Üniversitesi, İngiltere

Haziran 1992

Bu Kitabın Kullanımı İçin Açıklama

Descartes üzerine ikincil yazın devasadır. Sözlük maddelerinde ele alınan hemen hemen tüm konular, bütün kitapların olmasa da kapsamlı bilgiler içeren birçok makalenin konusu olduğundan, sözkonusu edilen sorunların tartışılmasına ilişkin bir tamlık talebi yanıltıcı olacaktır. Sözlükte Descartes'ın metinlerinin olabildiğince kendilerinin konuşmalarını sağlamaya çalışarak, Descartes'ın düşüncesinin ana hatlarını çizmeye çaba gösterdim (yine de uzman okurlar kısalık talebinin kaçınılmaz olarak gerektirdiği sıkıştırmanın ve seçiciliğin tamamiyle farkında olacaktır). Her ne kadar Descartes şaşırtıcı derecede berrak bir yazar olsa da, bu açıklık bir tuzak olabilir: ilkin anlamları saydam olarak görülen terimler, gerçekte açık olmaktan uzak çağrışımları olan yan anlamlar ya da önvarsayımlar taşıyabilir. Ben bu gibi durumlarda, Descartes'ın "başından başlama" iddiasına rağmen, Descartes'ın düşüncesini şekillendiren entellektüel arkaplana dair bir şeyler söylemeye çalıştım. Bu türden ilk elden kaynaklardan yapılan alıntılar ve Descartes'ın çağdaşları ya da yakın çağdaşlarının bazı yazıları hariç, bireysel girdiler eleştirmenlerin ve yorumcuların çalışmalarına yapılan göndermelerden temizlenmiştir. Bu ikincil çalışmaların en önemlileri arasından yapılan bir seçme, Kaynakça'da bulunabilir.

Kısaltmalar

Bu kitapta, Descartes'ın baskılarına gönderme yapmak için aşağıdaki standard kısaltmalar yapılmıştır.

AT: C. Adam ve P. Tannery (yay.) *Œuvres de Descartes* (gözden geçirilmiş baskı, 12 cilt, Paris: Vrin / CNRS, 1964-1976). Göndermeler cilt sayısı (romen rakamı) ve sahife sayısı (arap rakamı) ile.

CSM: J. Cottingham, R. Stoothoff ve D. Murdoch (yay.). *The Philosophical Writings of Descartes* (2 cilt. Cambridge: Cambridge Universiy Press, 1985). Göndermeler cilt sayısı (romen rakamı) ve sahife sayısı (arap rakamı) ile.

CSMK: Öncekinin III. cildi, aynı çevirmenler ve Anthony Kenny (Cambridge: Cambridge Universiy Press, 1991). Göndermeler sahife sayısıyla.

Bölümler CSM ve CSMK'deki çevirilerden harfiyen alıntılanmış olsa da, eldeki cildin amaçları açısından uslûpta ve cümle kuruluşlarında zaman zaman küçük değişiklikler yaptığımı belirtmeliyim.

Yukarıda belirtilen baskılara ek olarak, *Felsefenin İlkeleri* ve *Ruhun Tutkuları*'ndan alıntılanan bölümler bazen, bu çalışmaların tüm baskı ve çevirilerinde bulunan özgün kısım ve madde numaralarına gönderme yapılarak verilmiştir.

Descartes'ın tüm öbür baskıları ile diğer birincil ve ikincil kaynaklara ait ayrıntılar Kaynakça'da bulunmaktadır.

Prof. Dr. Stephen Voss'un Önsözü[†]

René Descartes'ın birçok yazısının Türkçe çevirileri mevcuttur. Böyle olmasından Descartes büyük mutluluk duyardı: 1648'de Hollanda'lı bir teoloji öğrencisine, felsefesinin yalnızca Batı'da değil, Osmanlılar'da da kabul görmesini umut ettiğini söylemişti. Bu güzel kitap Descartes'ın da hoşuna giderdi. Bu kitap, bir sözlük olmanın ötesinde, hem Descartes'ın yazıları, hem de yazıların içerdiği fikirler için bir rehber kitap niteliğindedir. Fikirlerini kabul edelim ya da etmeyelim, "Descartes Sözlüğü", onun yazılarını daha iyi anlama olanağını bize vermektedir. Descartes felsefesinin modern düşüncenin bir parçasını oluşturması nedeniyle onu anlamakla kendimizi de anlamış oluyoruz. Bu kitabı size, Descartes'ın amacının doğasına işaret etmek suretiyle önereceğim. Ayraç içinde vereceğim madde başlıkları sözünü ettiğim noktalara ışık tutacaktır.

1637'de *Yöntem Üzerine Söylem*'de Descartes çalışmalarının amacını etkileyici bir biçimde ortaya koyuyor: "Bizi doğanın efendisi yapabilecek pratik bir felsefe ve fizik. (*Bkz.* FELSEFE; FİZİK) Descartes, insanın işleyerek üzerinde 'efendi'liğini kurabileceği üç alanı belirlemeye yöneliyor: Fiziksel çevre, insan bedeni ve bedene yakından bağlı olan ruh. Felsefesinin bunlara karşılık gelen ve ancak 1647'de belirlenen üç ürünü mekanik, tıp ve "diğer bilimlerin tam bilgisini önvarsayan ve bilgeliğin en son aşaması olan en yüksek ve en yetkin ahlak sistemi"dir.

Sözkonusu pratik anlayışa nasıl ulaşabileceğini önce 1619'da

[†] Descartes uzmanı ve çevirmeni olan Prof. Dr. Voss 1993 yılından beri Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde ders vermektedir.

kehanetimsi bir rüyada görüyor ve sonra, 1620'lerde buna ilişkin görüşünü açıklıyor: *Aklın İdaresi için Kurallar*'da bilim birdir diye yazıyor, çünkü neyi incelerse incelesin, bilen zihin (*ingenium, bkz.* DOĞAL AKIL.) birdir. Dolayısıyla, doğada da yalın yöntemsel yaklaşımın geçerli olması gerekir.

Bundan başka, doğa felsefesi tümüyle matematik -şekiller ve sayılar- cinsinden yapılabilir. (*Bkz.* MATEMATİK.) Bu gereklilik basit bir akıl yürütmeyle doğrulanır: Sayılar ve şekiller bizim gerçekten akledebileceğimiz şeylerdir -daha sonra ifade edeceği gibi bunlar 'açık ve seçik'tir. Pratik doğrulaması da aynı derecede basittir: Eski bilim dalları arasında fizik başarılı olamazken, matematiksel olarak yapılan mekanik başarıya ulaşmıştır.

Akılsal olanla pratik olan arasındaki bu uyum, evrensel yöntemi bulduktan tam on yıl sonra, 1629-30'da keşfettiği derin metafizikle açıklanabilir. Benim aklım ve doğal dünya aynı Yaratıcı'nın ürünüdür. Demek istediği, dünyanın benim akledebileceğim bir şey olduğudur. Tanrı'nın dünyayı insanların akledebileceği gibi yaratmasının bir sebebi -1641'de Altıncı Meditasyon'da bunu, a priori değil, empirik olarak keşfettiğimizi yazar (*bkz.* MEDITATIONES...)- insanın mutluluğuna büyük değer vermesidir.

Yukarıdaki açıklamanın da çağrıştırdığı gibi, Yaratıcı kökten bir özgürlüğe sahiptir -O, hem varoluşların hem de özlerin yaratıcısıdır ve matematiğin en açık aksiyomlarını yaratırken bile her hangi bir zorunlulukla sınırlanmayan bir gücü sahiptir. (*Bkz.* ÖNCESİZ SONRASIZ DOĞRULAR.) 1630'da yazdığı mektuplarda, hem matematiksel kesinlikleri hem de fiziğin Tanrı öğretisinden ayrılmasını temellendirecek bir Tanrı metafiziği oluşturmaya başlamıştır.

Descartes, hem Tanrı'da hem de insanda kökten bir özgürlüğün olduğunu görür. (*Bkz.* ÖZGÜR İRADE.) Bundan çok daha önce defterine şunları yazar: "Tanrı'nın yaptığı üç harika şey vardır: yoktan varetme, özgür irade ve insandaki Tanrı." Bu noktaların

Descartes'a çarpıcı gelmesinin sebebi belki de şudur: *Ex nihilo* yaratma, insan özgürlüğü ve Tanrı'nın İsa'da vücut bulması, iradenin sonsuz bir fiilini gerektirmektedir. 1647'de yazdığı bir mektuptan öğrendiğimize göre, insanın sonsuz özgürlüğü "bir bakıma onu Tanrı'yla eşit hale" getirmektedir.

En azından yaşamımda bir kez, demektedir Descartes, bilgiye ulaşmak uğruna özgürlüğümü kökten bir şekilde kullanmam gerekir. Kuşku duyulamayacak olana ulaşmak için, öğrendiğim herşeyden kuşkulanmam gerekir. Birinci Meditasyon'da, aynen Arkhimedes'in söylediği gibi, ayağımı sağlam basabileceğim bir tek yer bulabilirsem tüm dünyayı yerinden oynatabilirim demektedir. (*Bkz.* COGITO ERGO SUM.) Ortaya çıkan yeni fiziğin dayandığı kesin temeller vardır. Yönettiği dünya da gerçekten hareket etmektedir: Bu artık Aristoteles'in nitelik ve form dünyası değil Galileo'nun biçim ve sayı dünyasıdır. (*Bkz.* NİTELİK, DUYUSAL.)

Kökten kuşku girişimi ile buna bağlı olan, açık ve seçik algıya dayanan kesinlik ölçütü felsefede özerk bir alanın ortaya çıkmasını sağlamıştır: Bilgi kuramı. (*Bkz.* BİLGİ.)

Yeni bilgi kuramı yeni metafizikte büyük bir rol oynamaktadır. En ünlü örneği ele alırsak, Altıncı Meditasyon'da ruhun bedenden ayrı olduğuna dair uslamlama, önceden ruh hakkında edinilmiş bilginin kesin doğasına ilişkin öncüllerden ortaya çıkmaktadır.

Tanrı'yı tümüyle kavramak olanaksızdır. Ancak insan aklı Onun sonsuz gücünü ve yetkinliğini kanıtlayabilir. (*Bkz.* TANRI.) Bu ilahi öznitelikler sıradan insanın pratik bilgiler kazanma yetisini olduğu kadar, bilim adamlarının felsefenin meyvelerini devşirecekleri gerçek kavrayışı kazanma yetisini de belgelemektedir.

Doğa, şimdi, matematiksel aklın hüküm süreceği uygulama alanı olarak kavranmaktadır. Akıl, metafizikten gözlem ve deneye kadar uzanarak (bu konu en çok 1644'te yayımlanan *Felsefenin İlkeleri*'nde ele alınmıştır; *bkz.* DOĞA YASALARI.) doğa yasalarını öğrenebilir ve insan yaşamının daha uygun ve rahat olması için uygulayabilir.

İnsan, doğanın bir parçası olan bedenle çok sıkı ve benzersiz bir biçimde bağlanmış olan ruha veya düşünen şeye çözümlenmiştir. (*Bkz.* İNSAN; ZİHİN VE BEDEN.) İnsan bedeninin bu şekilde açıklanması, Descartes'ın, ölüm sorununu bile çözebilecek mekanik -matematiksel- bir tıp kurulması umudunu taşımasına olanak sağlamaktadır. Metafiziksel temeller bir kez daha, Tanrı'nın inayetine dair kanıtların psikosomatik ve naturapatik tıp tekniklerine imkan sağlamasına dayanak oluşturur. (*Bkz.* TIP.)

Descartes'ın insan ruhu hakkındaki açıklaması, insanın mutluluğunu sağlayacak, tek bir yönteme sahip olan ahlakı olanaklı kılar: Ruhumuzun dışındaki doğal cisimler, bizim özgür seçimlerimizle işbirliği yapsınlar ya da yapmasınlar, eğer biz özgür irademizi mümkün olan en iyi şekilde kullandığımızdan eminsek, yani erdemli davranmışsak, her zaman mutlu olabiliriz. (*Ruhun Tutkuları*, 1649; *Bkz.* AHLAK.)

Dolayısıyla hem girişiminin başında (bilgi kuramında) hem de sonunda (ahlakta), Descartes aynı anda, hem yetkin (hata ya da hayal kırıklığına yer bırakmayan) bir güvenilirliğe ulaşacak hem de büyük işler başaracak (yani insan bedeninin ve insan ruhunun pratik dönüşümlerine -benzeri görülmemiş bir derecede- imkan sağlayacak olan doğa, Tanrı ve ruh kavrayışlarının oluşturulmasına yarayacak) bir yöntem formüle ediyor.

Birçok insan gibi Descartes da, kişisel olarak, hata yapma ve hayal kırıklığına uğrama korkusunu, bilgi ve başarıya ulaşma arzusuyla bir araya getiriyor. Kendinden önceki ve sonraki tüm filozoflardan farklı olarak bu iki eğilimi, her ikisini de barındıran bir felsefeye dönüştürmeyi başarıyor. Ve bu felsefenin öyle derine kök salmasını sağlamıştır ki, -nasıl yapıldığını hiç kimse tam olarak anlamasa da- (bunu ister iyi ister kötü kabul edelim) modern bilinci dönüştürmüştür. Bu sözlük sizi, Descartes'ın yarattığı dünyayı en iyi şekilde anlamanıza yardım edecek metinlere götürecektir.

Giriş
Descartes'ın Yaşamı ve Çalışmaları

"Tek bir kişinin faaliyet alanının ötesinde, bitmez tükenmez bir çaba." (AT X 157: CSMK 43) Descartes yirmiüçünde genç bir adam olarak yazarken, yüklendiği ürkütücü entellektüel tasarıyı böyle tasvir ediyordu. Elli üç yaşındaki zamansız ölümüne dek, sonraki üç on yıl boyunca, olağandışı bir yayılma alanı ve güce sahip felsefî ve bilimsel bir sistem geliştirdi. Modern, uzmanlaşmış çağımızda uzun zamandır mümkün olmayı bırakan bir biçimde, metafizik ve epistemolojinin başlıca yapısal sorunlarıyla uğraştı; fiziksel dünyanın kaynaklarını ve doğanın genel kuramını oluşturdu; saf ve uygulamalı matematik alanında ayrıntılı çalışmalar yaptı; fizyoloji ve mekanik üzerine incelemeler yazdı; insanın doğası ile zihin ve beden arasındaki ilişkiyi inceledi ve psikoloji ile etik üzerine kapsamlı düşünceler yayınladı. Belki de başka hiç bir felsefî sistem, insan bilgisinin yayılma alanının böylesine etkileyici bir şekilde tamamlanmış tasavvurunu sunmamıştır ve belki de başka hiç bir yazar merkezî fikirlerini bu denli canlı ve dolaysız iletmekte Descartes kadar başarılı olmamıştır. Descartes'ın sistemiyle karşılaşmak, insanî bilmeye dair bilişsel çalışmanın muhteşem bir şekilde oluşturulmuş -inceden inceye ayrıntılandırılmış, ancak yine de genel hatları belirgin bir biçimde açık olan ve kolay kavranılır- bir haritasını seyretmektir. Descartes'ın uslamlamalarını izlemek, felsefenin en temel ve en karmaşık ve bir çoğu günümüzde de halâ canlı olan bazı sorunlarının içine çekilmektir.

Descartes sıklıkla 'modern felsefenin babası' olarak adlandırılır,

ancak modernite kavramı kaypak bir kavramdır. Bizlerin şimdi modern 'bilimsel' görüş olarak kabul ettiğimiz merkezî önvarsayımların bir kısmını, onyedinci yüzyılın entellektüel 'devriminin' Galileo gibi diğer devlerinin yanısıra Descartes'ın ifade ettiği ve hayatının sonuna doğru, her ne kadar yıkmamış olsa da geleneksel ortaçağ ve skolastik felsefesinin mukaddes öğretilerinin çoğunun en azından ciddi bir biçimde altını kazdığı kuşkusuz doğrudur. Ancak bunun yanısıra, onun bilhassa metafizikteki düşünme biçiminin, yerine geçtiğini iddia ettiği gelenekselcilerin fikirlerine çoğu kez oldukça fazla şey borçlu olduğu da (ki bu kitaptaki bazı girdiler bunun açık hale gelmesine yardımcı olacaktır) doğrudur. Düşüncedeki devrimler nadiren anlık hadiselerdir; onyedinci yüzyılın diğer büyük felsefecilerinin yanısıra Descartes'ın çalışmasının çekiciliğinin bir kısmı da, eski düşünce kategorileri sistematik olarak yeniden-incelendiğinde ortaya çıkan sürekli mücadele duygusundan kaynaklanır. Descartes bilinçli bir şekilde kendini yenilikçi olarak takdim eder: "Eğer bilimlerde sarsılmaz ve muhtemelen sürekli olacak herhangi bir şey kurmak istiyorsam, hayatım boyunca bir kez, herşeyi tamamiyle yıkmak ve tam da temellerden yeniden başlamak gerektiğini farkettim". (AT VII 17: CSM II 12) Her ne kadar 'yıkım' işi -belki de- Descartes'ın ilan ettiği kadar radikal olmasa da, merkezî Descartes metinleri yine de okuru -önkavrayışlarımız ard arda eleştirel olarak incelenince- bir heyecan hissine sevkeder. Herşeyden önce bu meydan okuma hissi, herhangi bir şeyi kuşku götürmez olarak kabul etmekten men edilmiş ve kendi bireysel kaynaklarımıza geri gönderilmiş olmak, Descartes'ın merkezî tezlerini bu denli kavrayıcı yapar. Ama bunun ötesinde, Descartes'ın uğraştığı sorunlar -bilim için güvenilir temeller aramak, öznel farkında olmadan nesnel bilgiye geçiş, insanın evrendeki yeri, zihinsel hallerin doğası ve bedenle ilişkileri- felsefî soruşturmanın halâ kalbinde bulunmaktadır. Descartes'ın çözümleri bugünün felsefecileri arasında nadiren kabul

görse de, sorunların içinde ortaya çıktığı kavramsal manzaranın, iyi ya da kötü, çoğunlukla Descartes'ın felsefesi tarafından şekillendirildiğini bu felsefecilerin pek azı inkâr edecektir.

René Descartes, Fransa'da 31 Mart 1569'da Tours ile Poitiers arasında küçük bir kasaba olan La Haye'de (şimdi kasaba 'Descartes' ismini almıştır) doğdu. Doğduğu ev halâ ayaktadır ve şu an küçük bir müzedir. Descartes (annesi doğumundan hemen sonra öldüğünden) anneannesi tarafından büyütüldü ve on yaşında dokuz yıl boyunca yatılı öğrenci olarak kaldığı, Anjou'da yakın zamanda kurulmuş olan Cizvit koleji La Flèche'e gönderildi. La Flèche'te klasik edebiyat, tarih ve retorik gibi geleneksel klasik-temelli konularda eğitim gördü, bunun yanısıra geniş kapsamlı teoloji ve (Aristotelesçi sistem temelinde) doğa felsefesi dersleri aldı. Daha sonra La Flèche hakkında onu 'Avrupa'daki en iyi okullardan biri' olarak değerlendirdiğini yazdı. Ancak orada öğrendiği felsefenin 'yüzyıllardan beri en iyi zihinler tarafından geliştirilmesine rağmen', 'tartışılmayacak dolayısıyla da kuşku götürmeyen hiç bir nokta' içermediğini gördü. (AT VI 8: CSM I 115)

Descartes yirmi iki yaşında Poitier'de hukuk derecesi aldıktan sonra, daha sonra da belirttiği gibi "kendi içimde ya da dünyanın büyük kitabında bulunabilecek olandan başka hiçbir bilgi aramamaya" karar verdiğini söyleyerek Avrupa'da bir dizi yolculuğa başladı. (AT VI 9: CSM I 115) Bu erken dönemin en önemli etkisi, Descartes'ın içinde *scientia* (güvenilir ilkeleri temel alan hakikî bilimsel bilgi için Descartes'ın kullandığı terim) terimine gerçekten layık olan türden bir dakiklik ve kesinliği farkettiği matematiğe karşı ömürboyu sürecek olan ilgisini uyandıran Felemenk Isaac Beeckman'la arkadaşlığıdır. Genç bir adam olarak Descartes'ın enerjisinin dikkate değer bir bölümü saf matematiğe adanmıştır: (1637'de yayımlanan) *La Géometrie* denemesi 1620'ler boyunca keşfedilen sonuçları birleştirmiştir. Ancak Descartes aynı zamanda, matematiği uygulamalı bilimlerde ilerleme kaydetmek için

kullanılacak bir anahtar olarak da görüyordu; en erken çalışması, 1618'de yazılmış ve Beeckman'a ithaf edilmiş olan *Compendium Musicae* ('Müzik Özeti'), niceliksel ilkeleri müzikal armoni ve disonans'ın incelenmesine uyguluyordu. Daha genel olarak, matematik Descartes tarafından bütün insan tasavvuru için bir tür paradigma olarak görülüyordu: "geometricilerin en zor tanıtlamarına ulaşmak için alışılmış olarak kullandıkları, çok basit ve kolay akıl yürütmelerden oluşturulmuş bu uzun zincirler insan bilgisinin alanına giren herşeyin aynı yolla birbirine bağlandığını varsayımama vesile oldu". (AT VI 190: CSM I 120)

Yolculuğu esnasında, 10 Kasım 1619'da Descartes kendini güney Almanya'daki bir kasabada 'ocakla ısıtılan bir odaya' kapanmış olarak buldu. Burada yoğun bir meditasyon gününden sonra yeni bir felsefî ve bilimsel sistem oluşturma görevi konusunda ikna olmasını sağlayan bir dizi rüya gördü. Bu sistemin genel çerçevesi 1620'lerin sonlarına doğru oluşturulan bitmemiş bir çalışmada, *Regulae ad directionem ingenii*'de (*Aklın İdaresi için Kurallar*) anlatıldı. Burada Descartes 'bilgi'yi (*scientia*), zihnin kendinden-apaçık doğruları aracısız olarak önkavramasını (ki Descartes bunu 'görü' olarak adlandırır) veya bu türden doğrulardan kesintisiz bir biçimde çıkarsanabileni temel alan 'kesin ve apaçık biliş' olarak tanımlar. Aynı zamanda tüm insan bilgisini kapsayacak 'evrensel bir bilimin' planını çizer: " Matematiğin özellikle ilgili olduğu sorunlar, düzen ve ölçü ile ilgili sorunlardır; ve bu ilgi, söz konusu ölçünün sayılarla, şekillerle, yıldızlarla, seslerle veya herhangi başka nesnelerle olan ilgisine bağlı değildir. Böylelikle anladım ki, ele alınan herhangi bir konudan bağımsız olarak düzen ve ölçüyle ilgili tüm noktaları açıklayabilecek bir genel bilim (*generalis scientia*) olmalıdır." (AT X 378: CSM I 19)

1628'de Descartes, kalan hayatının (sıklıkla adres değiştirmesine rağmen) büyük bir kısmını geçireceği Hollanda'ya göç etti. 1630'ların başlarında, hizmetçisi Hélène ile ilişki kurdu ve bu

ilişkinin sonucu olan kızı Francine 19 Temmuz 1635'te doğdu; kız beş yıl sonra trajik bir biçimde ateşten öldü. Görünen odur ki, Descartes genel olarak toplumdan kaçıyordu. Mersenne'e bir mektubunda sakin kuzey Hollanda'nın, 'Paris'in sayılamayacak kadar çok düzensizliğe sahip havasına' nazaran çalışması için daha uygun olduğunu yazdı. (AT II 152) 1633'te kozmoloji ve fizik üzerine *Le Monde* ('Dünya' veya 'Evren') adlı incelemesini hazırladı. Ancak, Galileo'nun (Descartes'ın da yaptığı gibi) geleneksel dünyamerkezli evren kuramını reddettiği için Engiziyon tarafından mahkum edildiğini duyunca eseri ihtiyatlı bir biçimde yayından geri çekti. *Le Monde* aynı zamanda, Descartes'ın insan bedeninin çalışmasını hareket halindeki maddenin tüm evrende işlemekte olduğunu gördüğü yasalarına gönderme yaparak, fiziksel ve mekanik terimlerle açıklamayı denediği (şimdi *Le Traité de l'Homme* ya da 'İnsan Üzerine Deneme' olarak bilinen) bir bölümü de içermektedir.

1637'de Descartes, bilimsel çalışmasının örnekleri olan, *La Dioptrique* ('Dioptrik'), *Les Météores* ('Meteoroloji') ile *La Géometrie* ('Geometri') adlı üç denemenin Fransa'da yayınlanmasına izin vererek bu ihtiyatının üstesinden geldi. Bu seçmeye Descartes'ın yazdığı önsöz, *Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (*Aklı iyi kullanmak ve ilimlerde hakikati aramak için Metot üzerine Konuşma*) adlı otobiyografik bir girişti. Kan dolaşımı türünden bir çok bilimsel mesele hakkındaki tartışmaları da içeren *Yöntem*, Descartes'ın bilgi, kesinlik ve bilimin metafizik temelleri üzerine görüşlerinin özetini (dördüncü kısımda) kapsamaktadır. Buradaki uslamlamalarının eleştirisi Descartes'ı, Latince yazılan ve 1641'de Paris'te yayımlanan şaheseri *Meditationes de Prima Philosopia* (*İlk Felsefe üzerine Meditasyonlar*) -tümel kuşkudan kendi varoluşunun kesinliğine doğru yapılan keşif yolculuğunun, onu takip eden Tanrı'nın varlığının, doğanın ve dış dünyanın varoluşunun, zihin

ile beden arasındaki ilişkinin tesis edilmesine yönelik çabanın dramatik açıklamasını- oluşturmaya yöneltti. Altıncı ve sonuncu meditasyonda Descartes, uzama sahip olmayan düşünen töz veya zihin ile uzama sahip olan töz veya cisim arasında 'gerçek' ya da tözsel bir ayrım olduğuna dair ünlü ikici tezini geliştirdi. *Meditasyonlar* Descartes'ın çağdaşları arasında çok büyük ilgi uyandırdı ve (Marin Mersenne, Thomas Hobbes, Antoine Arnauld ve Pierre Gassendi gibi) meşhur felsefeciler ve teologlar tarafından yapılan altı grup itiraz Descartes'ın cevaplarıyla birlikte aynı ciltte birinci baskı olarak yayımlandı. Cizvit Pierre Bourdin tarafından yapılan yedinci grup itiraz ise Descartes'ın cevaplarıyla birlikte Amsterdam'da 1642'de yapılan ikinci baskıya dahil edildi.

Birkaç yıl sonra Descartes, metafiziksel ve bilimsel görüşlerinin *Principia Philosophiae* (*Felsefenin İlkeleri*, 1644; Abbé Picot tarafından Descartes'ın onayıyla yapılmış, bir miktar geliştirilmiş Fransızca çevirisi 1647'de basıldı) Latince olarak yayımlandı. Descartes *İlkeler*'inin, Aristoteles'i temel alan standard metinlere rakip bir üniversite ders kitabı olacağını umuyordu; arkadaşı ve yazınsal editörü Marin Mersenne'e planının *Le Monde*'un sonuçlarını skolastikler için daha kabul edilebilir kılmak olduğunu yazdı. (AT III 523: CSMK 210) Eser her biri birçok kısa bölüme ya da 'maddeye' bölünmüş (tümü 504 adet) dört kısım içermektedir. Birinci kısım Descartes'ın bilgi, Tanrı, zihin ve beden hakkındaki temel metafiziksel öğretilerini ortaya koyar; ikinci kısım Descartes'ın fiziğinin ilkelerini açıklar; üçüncü kısım evrenin doğasının bu ilkelere uygun olan ayrıntılı bir açıklamasını verir ve benzer şekilde dördüncü bölüm, dünyanın kökenleri ile 'çekim', gel git, ateş, çelik ve camın yapımı ve manyetizm gibi çok farklı yersel görüngülerle ilgilenir. Descartes sonraki iki kısmın bitkiler, hayvanlar ve insanı kapsamasını planlandı; ancak bu kısımlar hiçbir zaman tamamlanmadı. Bununla beraber Descartes insan psikolojisi hakkındaki incelemesini 1640'ların sonlarında özetledi; bunun so-

nucunda ortaya çıkan (tamamlanmamış) inceleme (*La Description du Corps Humain* -'İnsan Bedeninin Tasviri' olarak bilinen bu inceleme) kan dolaşımı ve fetusun oluşumuyla ilgilenir. Descartes önceki denemesi *Le Traité de l'homme*'daki temayı ele alarak, eğer 'akıl sahibi ruh'un iradî ve akılsal faaliyetleri bir yana bırakılırsa, 'tüm bedensel makine'nin çalışmasının saf mekanik ilkeler temelinde açıklanabileceğini ileri sürer. (AT XI 226: CSM I 315)

1640'lar boyunca Descartes'ın değişmez endişesinin kaynağı çalışmasının teologlar arasında uyandırdığı husumetti. Yazışmaları, hem Katolik Fransa'daki dindaşlarının hem de sürgün memleketindeki Protestan Felemenk bakanların önemsiz meselelerden başlıca borda ateşlerine kadar uzanan geniş yaygınlıktaki itirazlarına verdiği -- zaman zaman dikkatli bir biçimde kibar zaman zaman da hırçın ve sabırsız -- cevaplardan çoğunu içerir. En amansız karşıtlarından biri Utrecht Üniversitesi Rektörü ve Teoloji Profesörü Gisbert Voët'ti (ya da Voetius) ve daha sonra Voet, Utrecht Üniversitesi Senatosu'nu Descartes'ın felsefesi için resmi bir mahkumiyet kararı çıkarılması konusunda ikna etti; Descartes 1643 mayısında, kendini savunduğu uzun bir açık mektubu, *Epistola ad Voetium*'u ('Voetius'a Mektup') yayımladı. Voetius'un husumetinin bir kısmı Descartes'ın istekli bir öğrencisi olan ve başlangıcta Descartes'ın cesaretlendirdiği (gereksiz çatışmalardan kaçınmanın en basiretli yolu hakkında onu her ne kadar uyarsa da) Henri Le Roy'a (Regius) yöneldi. Bununla beraber, sonunda Regius 1646'da, (Descartes'ın da hissettiği gibi) yalnızca Descartes'ın yayımlanmış ya da yayımlanmamış fikirlerini intihal etmekle kalmayıp, insanın doğası ile zihin ve beden arasındaki ilişki hakkındaki görüşlerini de sistematik olarak çarpıtan *Fundamenta physices* ('Fiziğin Temelleri') isimli bir çalışma yayımladı. Descartes 1648'in başlarında Regius'un görüşlerine *Notae in Programma quoddam* ('Bir Yazı üzerine Yorumlar') adlı kısa bir itiraz yayımladı. Aynı yılın nisan ayında *Meditasyonlar*, *İlkeler* ve *Yöntem*'deki bir çok problematik

bölüm hakkında ayrıntılı sorular yönelten genç Frans Burman, Egmond-Binnen'deki evinde kendisiyle bir mülakat yaptı. Burman'ın mülakat notlarının elyazmaları günümüze kadar ulaştı ve bunun sonucunda ortaya çıkan (şimdi *Entretien avec Burman*, 'Burman ile Konuşma' diye bilinen) belge, Descartes metafiziğinin birçok önemli veçhesine ışık tuttuğu kadar Descartes'ın çok sık isteksiz olarak içine düştüğü teolojik tartışmalardaki tahammülsüzlüğünü de göstermektedir.

1640'ların sonlarında Descartes, biraz da uzun ve verimli yazışmalarında Bohemya Prensesi Elizabeth'in yönelttiği, sisteminin içerimleri hakkındaki zekice soruların sonucu olarak etik ve psikoloji sorunlarıyla ilgilendi. Bu ilginin neticesi olan *Les Passions de l'âme* (*'Ruhun Tutkuları'*) adlı uzun Fransızca inceleme yayımlandı. Bu çalışma, Descartes'ın insanî durum için belirleyici olarak aldığı zihin ile beden arasındaki 'tözsel birleşim' üzerine zengin ayrıntılar sağlar ve beynimiz farklı şekillerde uyarıldığında 'ruhumuzda ortaya çıkan' geniş bir dizi duygu ve heyecanın psikolojik temelini açıklar; en azından tasvir eder. Kitap aynı zamanda Descartes'ın iyi bir hayat için sunduğu reçeteyi de içerir. Descartes daha önce Elizabeth'e "insanın en büyük mutluluğunun aklın doğru kullanımına bağlı olduğu"nu yazmıştı. (AT IV 267: CSMK 258) Şimdi ise "bu hayatta sahip olabileceğimiz en tatlı hazlar"ın tutkuların ılımlı hale sokulmuş akışlarına bağlı olduğunu belirtiyor (AT XI 488: CSM I 404) ve bu tutkuları düzenlemek ve yönlendirmek için aklın kullanabileceği araçları göz önüne seriyordu.

*'Tutkular'*ın yayımlandığı aynı yıl, Descartes İsveç Kraliçesi Christina'ya felsefî eğitim vermek üzere Stockholm'e gitme davetini (bir hayli tereddüt ettikten sonra) kabul etti. Kraliyet sarayında sabah beşte ders vermesi talep ediliyordu ve alışkanlıklarındaki (Descartes'ın hayatı boyunca sürdürdüğü sabah geç saatlere kadar yatakta kalma adeti vardı) bu değişiklik tarzı za-

türrrceye yakalanmasına yol açtı. 11 Şubat 1650'de doğum gününden kısa bir süre sonra öldü. Kağıtlarında bulunan materyaller arasında 'Polyander'in (ya da 'Herkes'), yani ortak duyuya sahip eğitilmemiş sıradan kişinin, 'en derin bilimlerin sırlarına nüfuz etmek için', 'dinden ya da felsefeden yardım almaksızın' yalnızca içsel 'doğal ışık'la yönlendirilmeyi nasıl öğreneceğini tasvir eden *La Recherche de la Vérité* (*'Hakikatı Arama'*) adlı bitmemiş bir diyalog da vardı. (AT X 495: CSM II 400)

Her bireyde bulunan doğruluk ışığına başvurma Descartes'ın felsefesinin süregiden izleğidir. O katı bir 'apriorici' değildir -- bilim üzerine çalışması karşıt varsayımlar çatıştığında karara varmak için empirik gözlemin rolünün vazgeçilmezliğini gösterir. (AT VI 64-5: CSM I 144) Ancak bilimin genel çerçevesinin 'Tanrı'nın her ruha yerleştirdiği doğa yasaları'ndan (AT VI 41: CSM I 131) türetilebileceğine ve daha temel olarak da, bilim için metafizik temellerin yalıtılmış bireysel düşünürün dikkatli içe dönük düşünmeleriyle güvenli bir biçimde tesis edilebileceğine inanıyordu. Sonuçta ulaşılan birleşmiş, güvenilir bir zemin temin edilmiş felsefî ve bilimsel sistem görüşü Almanya'da genç bir yolcu olarak, 'bilimlerin maskelerini kaldırma' ve onları tüm 'güzellikleriyle' birbirlerine bağlanmış olarak açıklama planını yazdığından beri hiçbir zaman vazgeçmediği görüşlerinden birisidir. (AT X 215: CSM I 3) Felsefe yapmak için başat güdü insanî bilişsel çabanın değişik alanlarının birbirlerine ne denli uyacağını (ya da uymayacağını) görmekti. Bu tasarı ve bu tasarının en ünlü ve en açık konuşan temsilcisi tarafından anlaşıldığı ve geliştirildiği yol, felsefe araştırıldığı müddetçe bizleri hayran bırakmaya devam edecektir.

A

acı Acı duygusu, Descartes'a göre ne sadece zihne ne de sadece bedene atfedilebilecek olan ve "zihinle bedenin yakın ve sıkı birleşiminden" (*İlkeler*, Kısım I, Madde 48) doğan 'karışık algılar'a bir örnektir. Bu çeşit karışık algılar, açlık ve susuzluk gibi arzuları (*karş.* Altıncı Meditasyon, AT VII 81: CSM II 56), ikinci olarak "korku, neşe, üzüntü, sevgi gibi" (*İlkeler*, Kısım I, madde 48; *bkz.* EDİLGİ.) heyecanları veya edilgileri; son olarak da "acı, haz, ışık, renk, koku, tat, ısı ve sertlik gibi duyumları" (a.g.y.) içerirler. Descartes'ın bu duyumlara ilişkin olarak ısrarla vurguladığı başat noktalardan birisi, bilinçli deneyimlere yol açan ve sinir sisteminde veya dış dünya da meydana gelen olaylarla, ruhta ortaya çıkan İDEA'lar arasında bir benzerliğin olmasının gerekmediğidir. (Bu konudaki açıklamaların ana hatları için *bkz.* RENK; İMGE. *Ayrıca bkz.* ZİHİN VE BEDEN.)

Altıncı Meditasyon'da Descartes, acı duyumunun, vücudun sağlığı ve iyiliği için doğanın bize bahşettiği değerli bir gösterge olduğunu söyler. (AT VII 76 ve sonrası: CSM II 52 ve sonrası) Bu-

nunla birlikte Descartes, eğer bu duyumları "bizim dışımızda bulunan cisimlerin özsel doğası hakkındaki dolaysız yargılarımız için güvenilir temeller olarak kabul edersek" (AT VII 83: CSM II 57-8) kolayca yanılabileceğimizi de ifade etmekten geri kalmaz. Descartes'ın felsefesinde,duyuma ilişkin verilerin değerlendirilmesinde tedbirli davranmak her zaman tutarlı bir biçimde tekrarlanan bir temadır. Descartes bu temayı erken dönem eserlerinden *Le Monde*'da ('Dünya') geniş bir biçimde tartışır: "Herkes bilmektedir ki dışsal cisimlerin bize temas etmesi sonucu oluşan acı veya gıdıklanma gibi ideaların bu cisimlerle hiç bir benzerliği yoktur. Bir tüyü, uyumakta olan bir çocuğun dudakları üzerinde hafifçe gezdirdiğimizi varsayalım. Şimdi bu çocuğun hissettiği gıdıklanma duygusuna benzer bir şeyin bu tüyde mevcut olduğunu söyleyebilir miyiz? Benzer şekilde, çarpışmadan dönen bir asker, mücadelenin sıcaklığını üzerinden atamadığı için, yaralanmış olduğunun farkında olmayabilir. Yavaş yavaş normale döndüğünde (yani 'soğuduğunda') acı hissetmeye ve yaralandığını düşünmeye başlar. Askeri, zırhını çıkardıktan sonra bir doktora muayane ettirebilir ve askerin hissettiği şeyin zırhının altında bulunan ve yaptığı basınçla bir çeşit rahatsızlık yaratan bir kopça ya da kayış olduğunu belirleyebiliriz. Şayet dokunma duyusu bu kopçayı hissetmesiyle ilgili bir imgeyi askerin zihnine daha önceden yerleştirmiş olsa idi, doktorun, askere, hissettiği şeyin ne olduğunu bildirmesine gerek kalmayabilirdi". (AT XI 6: CSM I 82; nesne ile algılayan özne arasındaki mesafeye bağlı olarak ateşin önce bir ısınma duygusu, daha sonra da acı yaratmasıyla ilgili olarak *bkz.* AT VII 83: CSM II 57.). Bu çeşit örneklere 17.yüzyıl metinlerinde çok sık rastlanır. (karş. Galileo, *Il saggiatore*, 1623) Descartes tüm bunlardan üç önemli sonuç çıkarır: birincisi, duyu algılaması sırasında bir yönelimsel formun, nesneden algılayan özneye taşındığını öne süren Skolastik kuram terkedilmelidir; ikincisi, duyumların oluşumu, beyindeki hallerin, ruhta tamamiyle farklı bir takım bilinçli de-

neyimlere yol açmasını Tanrı'nın takdir etmesi ile açıklanmalıdır (*bkz.* TANRI.); üçüncüsü, "genel anlamda cismin veya maddenin doğası sert, ağır, renkli bir şey olmasından değil, uzunluk, derinlik ve genişliğe sahip uzamlı bir şey olmasından gelir." (*İlkeler*, Kısım I, madde 4; *bkz.* UZAM.)

açıklık ve seçiklik Descartes, *Meditasyonlar*'da "düşünen bir şey olarak kendi varoluşunun kesinliğini ortaya koyduktan sonra, kesin bilginin genel bir ölçütünü araştırmaya başlar: "Ben kendimin düşünen bir şey olduğumdan kesin olarak eminim, ama bu durumda herhangi birşeyden kesin olarak emin olmam için gerekli olanı da bilmiyor muyum? Bu ilk bilmede, öne sürdüğüm şeyin açık ve seçik bir algısından (kavrayışından) başka birşey yoktu; eğer böyle açık ve seçik olarak algıladığım (kavradığım) birşeyin yanlış olması söz konusu olsaydı, bu kavrayış, gerçekten de bu bilmenin doğru olduğundan emin olmam için yeterli olmazdı. Dolayısıyla bu durum, bana, açıkça ve seçikçe algıladığım herşeyin doğru olduğu genel kuralını ifade etmeye olanak veriyor" (*illud omne est verum quod clare et distincte percipio*, Üçüncü Meditasyon: (AT VI 35: CSM II 24).

'Algılamak' (*percipio*) terimi, Descartes'ın, zihnin yalın doğruların (kendi doğası hakkında, Tanrının doğası ve matematiğin doğruları hakkında) farkına vardığı doğrudan kavrayışın içsel edimini karşılamak için kullandığı 'yerleşik terimdir'. Dışsal görüşün güneş ışığı sayesinde işlevini görmesi gibi, zihnin akılsal 'algısı' da içsel bir ışık sayesinde işlev görmektedir ('doğal ışık' için *bkz.* GÖRÜ). Bununla birlikte zihnin bütün algıları açık ve seçik değildir. Descartes *İlkeler*'de şunları yazmaktadır: "Dikkatli bir zihne kendini sunan ve belli eden algıya, açık algı adını veriyorum, tıpkı uzunca bir süre gözümüzü diktiğimiz şeyi açıkça gördüğümüz ve o şeyin gözümüzü yeterince güçlü bir şekilde uyardığı gibi". (Kısım

I, mad. 45) Zihin böyle noktalara odaklandığında, zihnin önünde görülmeye hazır durumdaki bu şeyler için yanlışlık olasılığı yoktur. Başka bir bölümde Descartes, bu tür saydamlığa konu olan algılara şöyle örnek vermektedir: "bazı algılar öylesine saydamlıkla açık ve aynı zamanda öylesine basittir ki, onları, doğru olmadıklarına inanmadan düşünemeyiz bile. Düşündüğüm sürece varolduğum olgusu, veya yapılmış olanın yapılmamış olamayacağı olgusu, bu tür bir kesinliğe açıkça sahip olduğumuzu gösteren örneklerdir. Çünkü onları düşünmediğimiz sürece onlardan kuşkulanamayız; ama aynı zamanda onların doğru olduğuna inanmadan da, onları düşünemeyiz". (AT VII 145-6: CSM II 104)

Yukarıda verilen örnekler yalnızca açık olarak değil, aynı zamanda seçik olarak da nitelendirilirler. Seçiklik, açıklıktan daha katı bir kavramdır ve "açık olduğu kadar, algının tüm diğer algılardan keskinlikle ayrılmış olması gerekir ki, onda yalnızca açık olan içerilmiş olsun", diye tanımlanmaktadır. (*İlkeler*, Kısım I, mad. 45) Descartes için "ben düşünüyorum" veya "iki üç daha beş eder" gibi yalın önermeler tamamiyle saydamdır; onlardan kuşku duymamıza neden olacak hiç bir ima içermezler. Buna karşılık "ayağımda bir acı duyuyorum" gibi bir önerme" Descartes için seçik değildir; acı duyusu yeterince açık olabilir, "ama insanlar genellikle bu algıyı, acı verdiği sanılan noktadaki birşeyin doğasına ilişkin yanlış yargıyla karıştırmaktadırlar ve bunun acı duyusuna benzediğini varsaymaktadırlar. (*İlkeler*, Kısım I, Madde. 46)

Descartes'ın felsefesinde açık ve seçik algılarla ilgili örnek model, zihnin YALIN DOĞALAR'ın bilincinde olmasıyla ilgili olanıdır. Düşünen şeyler olarak hem kendi hakkımızdaki bilgimiz hem de yayılımın (uzamın) doğası hakkındaki bilgimiz (saf matematiksel terimlerle çözümlenebildiği ölçüde), böyle açık ve seçik algılara dayanır. (Bkz. AT VII 70-1: CSM II 48-9) Demek ki, açıklık ve seçiklik duyusal farkındalıktan çok aklın algılarında özellikli olarak bulunmaktadır. Descartes'ın zaman zaman duyumun (his-

setme ya da acı gibi) en azından açık olabileceğini söylemesine karşın, onun yerleşik tavrı duyumun içsel olarak farkındalığın (bilincin) karanlık ve karışık bir biçimi olduğu doğrultusundadır. (*bkz.* DUYUM)

Açık ve seçik algılama gücünü akla yüklediği için Descartes, bazı eleştirmenlerce insan bilgisinin geçerliliği sorununu rahat bir kararla çözmeye çalışmakla suçlanmıştır -yani, hakikatin kendini insan zihnine gösterdiğine karar vererek. Bununla birlikte kayıtsızlık suçlaması yanlış konmuştur; çünkü Descartes hiç bir zaman hakikatin insan aklı için kolay keşfedilecek birşey olduğunu öne sürmemiştir. Bunun aksine, *Meditasyonlar*'ın tüm süreci, inançlarımız içinde karanlık ve karışık olanlardan açık ve seçik olanı çekip çıkarmak yolundaki zor ve büyük çaba gerektiren bir hedef olarak görülebilir: "Hiçbir şey, onu olduğu gibi algılamamızdan önce, açıkça ve seçikçe algılanamaz, yani doğru olmadan; ama bununla birlikte, açıkça ve seçikce algılanmış olanla, yalnızca öyle görülen ya da görünen arasındaki net ayrım yapılmalıdır". (AT VII 462: CSM II 310) Yine de bu sonuncu noktada, hem *Yöntem*'de hem de *Meditasyonlar*'da 'doğruluk kuralı'nın ('açıkça ve seçikçe algıladıklarım doğrudur' kuralı), yanıltıcı olmayan bir Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasından *önce* güvenle öne sürülmüş olması çarpıcıdır. Bu da, döngüsellik olmadan, doğruluk kuralının kendisinin nasıl geçerlilik kazanacağı sorusunu ortaya çıkarmaktadır. (*Bkz.* DÖNGÜ, DESCARTES FELSEFESİNDEKi).

ahlâk Descartes genellikle bir ahlâk filozofu olarak görülmese de, 1647'de *Felsefenin İlkeleri*'nin Fransızca baskısına yazdığı önsözde yetkin bir ahlâk sistemi -*la plus parfait morale*- oluşturmanın felsefenin en önemli amacı olduğunu açıkça bildirir. " 'ahlâk'tan benim anladığım, diğer bilimlerin tam bilgisini varsayan ve bilgeliğin en üst aşamasını (*le dernier degré de la sagesse*) oluş-

turan, en yüksek ve en yetkin ahlâk sistemidir". (AT IXB 14: CSM I 186) On yıl önce, *Yöntem*'de, yalnızca bilgi sarayını kuruncaya kadar, geçici bir süre barınmak için oluşturduğu 'Geçici Ahlâk Yasası'nı (*code provisoire*) düzenlemek amacıyla meseleye farklı bir açıdan yaklaşmıştı. *Code Provisoire*'ın dört kuralı vardır. Birincisi tedbirli bir şekilde muhafazakardır: "Ülkemin kanun ve geleneklerine her zaman itaat etmek, Tanrı'nın inayetiyle çocukluğumdan itibaren beni eğiten dini hep üstün tutmak, diğer konularda kendimi, en ılımlı ve en az uç fikirlere -birlikte yaşamak istediğim kişilerden en duyarlı olanların kabul ettiği fikirlere- göre idare etmek". (AT VI 23: CSM I 122) Kuralın ilk bölümünde savunulan, varolan kanunlara edilgen bir biçimde itaat etme Descartes'ın karakterindeki sakinliğe tutarlı bir biçimde karşılık gelir. "Hayat oyununda aktör yerine seyirci olmayı" amaçlar. (AT VI 28: CSM I 125) Devlet işlerini aile ve çevrelerinden gelen özellikleri nedeniyle bu işlere uygun görülen kişilere bırakmaya hazır olduğu konusunda tamamen samimi görünür. 1647'de Chanut'ya yazdığı mektupta "ahlâk üzerine görüşlerimi yayımlamıyorsam bunun nedeni başkalarının davranışını düzenlemekle ilgilenmenin yöneticiler ya da onların yetkili kıldıkları kişilerin işi olduğuna inanmamdır" der. (20 Kasım 1647 tarihli mektup, AT V 86-7: CSMK 326) Benzer bir tartışmadan sakınma arzusu Descartes'ın "çocukluğunun dinine" ilişkin yaklaşımı için de geçerlidir. (Bu alanda ortaya çıkan belirli bazı sorunlar için, *bkz.* İNANÇ ve TANRI ÖĞRETİSİ)

Descartes'ın ikinci kuralı kuramsal konularda geçerli olan sistematik kuşkuya rağmen günlük hayatta işlerin sürdürülmesi ihtiyacıyla ilgilidir. "aklı(mı)n (beni) yargılar(ım)da böyle davranmaya zorlamasına rağmen davranışlar(ım)da kararsız olmaktan" kaçınmak için "mümkün olduğunca kesin ve kararlı davranma ve en şüphe götürür şeyleri bile, bir kere benimsedikten sonra, kesin olmuş olsalardı nasıl sebat göstereceksem aynı şekilde izleme" ka-

rarı alır. (AT VI 24: CSM I 123) Kuşku yönteminin pratik konularda kararsızlığa yol açmak zorunda olmadığına dair bu beceriksiz ısrarın zemini, 17.yüzyılın başlarında yaygın olan kuşkucu akımda bulunabilir: Pyrrho'cu uslamlama (*bkz.* KUŞKU) modası bir çok kişinin, Descartes'ın bir mektupta yazdığı gibi "evrensel kuşkunun büyük kararsızlıklara ve ahlâki karışıklığa yolaçması"ndan korkmasına neden olmuştur. (6 Nisan 1638 tarihli mektup, AT II 35: CSMK 97) Descartes kendisini böyle uç bir Pyrrhonizm'den ayırma konusunda son derece dikkatlidir: "şüphe bir yandan sürerken bir yandan da kontrol edilmeli ve yalnızca doğrunun tefekkürüyle bağlantılı olarak kullanılmalıdır. Günlük hayat söz konusu olunca, şüphelerden kurtulmayı beklersek her hangi bir şekilde hareket etme şansını kaçırırız; bu nedenle genellikle sadece olası olanı kabul etmek zorunda kalırız." (*Felsefenin İlkeleri*, Kısım I, Madde 3)

Descartes'ın geçici yasasının üçüncü ve dördüncü kuralları "kaderin değil kendinin efendisi olmaya çalışma", yaşamını "aklı geliştirmeye" adama ve kendini terbiye etmeyi sürdürme kararlarını açıklar. (AT VI 25 ve 27: CSM I 123-4) Bu kurallar ilk ikisinden daha geniş kapsamlıdır ve yalnızca, bir yandan felsefi çalışmalarını sürdürürken öte yandan günlük hayatın gereklerini yerine getirmeye değil, uzun vadede varoşunu değerli kılmaya yöneliktir. Başka bir deyişle, felsefesinin en önemli amaçları arasında bulunan "yetkin ahlâk sistemi" oluşturma projesinin başlangıcını oluşturur. Üçüncü kural, Descartes'ın ahlâk düşüncesinde çok etkili olan Stoacı fikirlere dayanır: "dünyanın düzenini değil kendi arzularımızı değiştirmeyi amaçlamak" ve "düşünceden başka hiç bir şeyin bizim gücümüz dahilinde bulunmadığına ve bu nedenle dışsal şeylerle elimizden geldiğince uğraştıktan sonra bazı şeylere hala ulaşamıyorsak, bunlara ulaşmanın bizim gücümüzün dışında olduğuna inanmak". (AT VI 25: CSM I 123) Stoacılara göre mutsuzluk iç dünyamızın istekleriyle dış dünyanın şartları arasındaki

gerilimden doğar; iyi yaşamak "doğaya uygun yaşamak"tır. Dış dünya büyük ölçüde değiştirme gücümüzün dışında olduğu için emelimize nail olmak, iç dünyamızdan koparak değiştirilemez olanı kabul etmekle mümkündür. Bu temalar Descartes'ın 1640'ların ortalarında Elizabeth'le yazışmalarında, *De Vita Beata* adlı eseri Prenses'e tartışılmak üzere önerilen Romalı Stoacı Seneca'nın öğretilerini incelerken tekrar ele aldığı konulardır. "Bize gerçek mutluluk verebilecek şeyler iki sınıfa ayrılabilir: erdem ve bilgelik gibi bize bağlı olanlar ve şöhret ve zenginlik gibi bize bağlı olmayanlar... Herkes kendini dış şartlardan bağımsız olarak mutlu edebilir... Birincisi, hayatta ne yapması gerektiğini kendi zihnini mümkün olduğunca kullanarak keşfedebilir... İkincisi, aklın gösterdiği yolu kesin olarak kararlı bir şekilde izleyebilir... Üçüncüsü, sahip olmadığı bütün iyi şeylerin kendi gücü dışında olduğunu aklında tutarak onları istememeye alışabilir." (4 Ağustos 1645 tarihli mektup, AT IV 265: CSMK 257-8)

Bir önceki alıntıdaki aklın gösterdiği yolu izleme önerisi oldukça önemlidir. Descartes'a göre iyi bir yaşam sadece teslimiyet değil aklın içsel ışığıyla yönlendirilen hayattır. Descartes Elizabeth'e "erdem akıl ışığıyla aydınlatılmadığı zaman" diye yazar "yanlış olabilir... ve böyle durumlarda bize getirdiği mutluluk gerçek olmaz". (AT IV 267: CSMK 258) Descartes'a göre ahlâk bilimi "bilgi ağacının" ayrılmaz bir parçasıdır. (AT IXB 14: CSM I 186) Ahlâk felsefesi, gerçek ve kalıcı mutluluğun pratik yararlarını oluşturmak üzere kendi doğamız ve onun sınırlarının akıl yoluyla anlaşılmasını amaçlar. Ahlâk fesefesinin anlamayı amaçladığı şey, doğamızın en önemli yönü olan ruhun bedenden etkilenmesi sonucunda ortaya çıkan duyguların fizyolojik temeli ve psikolojik dinamikleriyle ilgilidir. Bu konu Descartes'ın son eseri olan ve iyi yaşam için bazı pratik reçeteler verdiği *Ruhun Tutkuları*'nda ele alınır. Böyle bir hayatın anahtarının, bedenin nasıl işlediğini ve edilgilerin nasıl kontrol altına alındığını anlamaya çalışırken aklın

gösterdiği yolu izlemek olduğu ortaya çıkar. (karş. AT XI 369-70: CSM I 348; ayrıntılar ve Descartes'ın ahlâkla ilgili yaklaşımlarındaki Stoacı etki için, *bkz.* EDİLGİ.)

akıl Descartes'ın felsefesinde sürekli yinelenen bir tema, duyulardan gelen karışık idealar ve önceden edinilmiş kanılar tarafından engellenmeyen saf aklın, doğrulara ulaşabileceği düşüncesidir. *Hakikati Arama*'nın önsözünde bu tema şu şekilde özetlenmiştir: "İnsan dünyaya cahil olarak gelir ve çocuklukta edindiği bilgi, duyuların zayıf temellerine ve öğretmenlerin yetkesine dayandığı için, akıl onu yönlendirmeye başlamadığı sürece, imgelemi yanlış düşüncelerle dolması nerdeyse kaçınılmazdır... Ben, yaşamımızı sürdürebilmek ve insan zihninin sahip olabileceği en anlaşılması güç bilgilere ulaşabilmek için, hiç kimsenin yardımı olmaksızın, sadece kendi içimizde varolan araçları her birimize sunacağım ve ruhlarımızın gerçek zenginliğini ışığa çıkaracağım." (AT X 496: CSM II 400; karş. *Meditasyonlar*'ın girişi ile *Felsefenin İlkeleri*'nin girişi.)

Aklın yetileri/güçleri için *bkz.* DOĞUŞTANLIK; GÖRÜ. Cisimsel olmayan saf akıl ile bedenle birleşim sonucu saflığını kaybetmiş yetiler arasındaki ilişki için *bkz.* İMGELEM; DUYUM. Aklın doğruyu araştırması ve bilgi üretmesi konuları için *bkz.* HATA; YARGI; ÖZGÜR İRADE.

Aklın fiilleri (veya anlayış) ile kavrayış (veya yakalama) arasında Descartes'ın yaptığı ayrım için *bkz.* TANRI.

aksiyom *bkz.* ORTAK KAVRAM

algı Her ne kadar, algı terimi, modern kullanımda, genellikle görme ve işitme gibi duyulara ilişkin süreçlere karşılık gelen terim

olarak anlaşılsa da. Descartes, 'algılamak' (Latince *percipere*) fiilini ünlü "açık ve seçik olarak algıladığım her şey doğrudur" (AT VII 35: CSM II 24) kuralında olduğu gibi aklın saf zihinsel kavrayışı için kullanmaktadır. (Bu tür bir algı için *bkz.* GÖRÜ; AÇIKLIK VE SEÇİKLİK) Descartes görme ve işitme gibi faaliyetlerden bahsettiğinde çok farklı bir Latince fiil olan *sentire* ('duymak' veya 'duyusal olarak farkında olmak) terimini tercih etmektedir. (Bu terim için *bkz.* DUYUM)

atom Descartes, onyedinci yüzyılın birçok diğer yenilikçi filozof-bilimadamı gibi tüm fiziksel görüngüleri parçacıkların etkileşimlerine başvurarak açıklayacak mekanistik bir çerçeve aradı. Bu türden mekanistik bir yaklaşımı kabul edenlerin elinde hazır bulunan seçenek, Antikçağ'da Demokritos ve Epikuros'un açtığı yolu izlemek ve tüm maddenin boşlukta hareket eden atomlardan oluştuğunu varsaymaktı. Bu yol Descartes'ın birçok çağdaşı, özellikle Pierre Gassendi (1592-1655) tarafından da tutulan yoldu. Bununla beraber, Descartes çalışma hayatı boyunca kendini sürekli olarak ve tutarlılıkla atomculardan ayrı tuttu. Mersenne'e 1630 gibi erken bir tarihte yazdığı mektupta, kurmaya başladığı fizikte başvurulan 'parçacık' ya da 'cisimciklerin' atomlar gibi düşünülmemesi gerektiği hususunda ısrar etti. (AT I 140: CSMK 21) 'Atomu parçalama' düşüncesiyle aşina olan modern okur için, bir atomun nispeten yakın zamana kadar tanımı gereği bölünemez (Eski Yunanca ατομος 'bölünemez') bir şey olduğunun düşünüldüğünü hatırlatmamız gerekiyor. *Felsefenin İlkeleri*'nde (1644) Descartes açıkça "atomların yani doğaları gereği bölünemez madde parçalarının varolmaları imkânsızdır; atomlar var olmaları durumunda, onların ne kadar küçük olduklarını tasavvur edersek edelim zorunlu olarak uzama sahip olacaklardır ve bundan dolayı [da]... [onların] bölünebilir olduklarını bilebiliriz" diye yazar. (AT VIIIA 51: CSM I 231) Sıkı anlamıyla bir atom kavramı, boyutlara

sahip ve dolayısıyla sınırsızca bölünebilir maddenin Descartesçı 'geometrik' açıklamasıyla tutarsızlık içindedir. (Altıncı Meditasyon, AT VII 86: CSM II 59'a bakınız.)

Kesinlikle karşı-atomcu olmasına rağmen Descartes'ın fiziği 'cisimcik' fiziği olarak tasvir edilebilir. *Felsefenin İlkeleri*'nin sonunda Descartes kendi fiziğinin Demokritos ve atomcuların fiziğiyle ortak genel vasıflara sahip olduğunu da açıkça onaylar: her iki sistem de "farklı büyüklük, şekil ve hareketlere sahip bazı küçük cisimleri tasavvur eder ve duyularımız tarafından algılanabilir olan bütün cisimlerin bu cisimciklerin biraraya gelmeleri ve karşılıklı etkileşmelerinden meydana geldiğini varsayar". (Kısım IV, Madde 202) Ancak bu konuda, Descartes özellikle bölünemez parçacıkların olup olamayacağı ve boşluk (ki Descartes'ın fiziği boşluğu reddeder; *bkz.* UZAY) sorusu üzerine çok sayıda önemli farklılığı açıklamaya girişir.

B

beden veya cisim Latince'de ne belirli (harfi tarif) ne de belirsiz (harfi tenkir) artikel bulunmadığı için *Meditasyonlar* ve *İlkeler*'de sık sık bahsi geçen *corpus* ('cisim') kelimesinin çevirisi azami dikkat gerektirmektedir. Bazen bu terim 'genel anlamda cisim' ya da 'madde' veya 'cisimsel töz' anlamlarında kullanılmakta ve her yere yayılan, üç boyutlu, sınırsız, fiziksel evreni oluşturan malzemeye karşılık gelmektedir. Bu kullanım *İlkeler*'in ikinci kısmında (madde 4) Descartes'ın kastettiği anlamla aynıdır. Descartes bu maddede, "maddenin veya cismin doğası genel olarak dikkate alındığında (*corpus in universum spectatum*) ... uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip uzamsal şeyden ibarettir" (AT VIIIA 42: CSM I 224) der. Sonuçta Descartes, genel olarak cisim konusunda ontolojik açıdan bir monisttir: fiziksel dünya sınırsız olarak bölünebilir olan tek bir tözden oluşmaktadır ve bizim uzlaşımsal bir şekilde dünyayı bireysel nesnelere ayırmamız gerçek anlamda tözsel bir çokluk olduğu anlamına gelmez. Tüm olup biten bu tek evrensel cismin parçalarının farklı yönlerde ve farklı hızlarda hareket

etmesinden ibarettir: "Ben, yersel cisimlerin parçalarının tek bir çeşit maddeden oluştuğunu düşünüyorum. Ve her bir parçanın tekrar tekrar sınırsız bir şekilde bölünebileceğine ve aynı kayadan kesilmiş farklı biçimlerdeki taş parçalarından daha fazla bir farklılığa sahip olmadıklarına inanıyorum". (*Les Météores*, AT VI 239)

Başka bir çok metinde Descartes *corpus* kelimesini daha gündelik anlamda 'cisim' olarak kullanmaktadır (bir taş, demir parçası veya gezegen gibi). (*Bkz. İlkeler*, Kısım II, madde 52 ve 57.) Descartes'a göre bireysel cisimlerden sözetmemiz uzlaşımsal bir konuşma tarzından (*façon de parler*) kaynaklanmaktadır; aslında kökten bir biçimde ayrı şeyler veya tipler yoktur. Çünkü "tüm evrende varolan madde her yerde bir ve aynıdır ve uzamsal olması itibariyle tanınır ... maddedeki farklılaşmalar veya çeşitlilik harekete bağlıdır". (*İlkeler*, Bölüm II, madde 23) Bazı kereler Descartes, aynı paragraf içerisinde *corpus* kelimesini hem daha gündelik bir anlamda cisimlere karşılık gelecek bir biçimde hem de daha teknik bir anlamda cisimsel töze karşılık gelecek bir biçimde kullanmaktadır. Örneğin *İlkeler*'in ikinci kısmında (madde 2) Descartes, okuyucuyu bir taş parçası gibi bir cismi (*alicujus corporis*) düşünmeye ve cismin doğasına (*natura corporis*) ilişkin özsel olmayan her şeyi gözardı etmeye davet etmektedir; sonuçta uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip uzamsal şey kavramıyla karşı karşıya kalınmakta ve Descartes buradan uzam (veya uzay) ile cisimsel töz arasında gerçek bir fark bulunmadığı sonucunu çıkarmaktadır. (*Ayrıca bkz.* UZAM; UZAY.)

Son olarak, Descartes bazen (Altıncı Meditasyon'da sık sık; karş. AT VII 86: CSM II 59) *corpus* kelimesini insan bedenine karşılık gelecek bir biçimde kullanmaktadır. Ancak Altıncı Meditasyon'da bile, bu Latince terim sık sık karışıklık yaratacak şekilde kullanılmaktadır. Meditasyon'un başlığı (yani 'zihin ve beden arasındaki gerçek ayrım') düşünen bir töz olarak kendimle içinde bulunduğum bu beden arasındaki ayrıma karşılık geliyor ola-

bilecceği gibi genel anlamda düşünen bir töz ile cisimsel töz arasındaki ayrıma da karşılık gelebilir. 1647'de yapılan Fransızca çeviri 'insan bedeni ve ruhu arasındaki gerçek ayrım'dan bahsederek bu muğlaklığı giderir. Ancak, bunun Descartes'ın orijinal Latince metni üzerinde iyileştirme sağlayıp sağlamadığı açık değildir. Bu şekilde yapılan çevirinin Descartes'ın düşünen ve uzamsal tözler arasındaki gerçek ayrıma dair Altıncı Meditasyon'daki asıl uslamlamasında kastedilen anlamları atladığı açıktır. (AT VII 78, satır 18: CSM II 54 not 2) Çünkü Descartes'ın *Meditasyonlar*'ın kısa özetinde açıkladığı niyetleri dikkate alındığında bireysel insan bedeninin 'uzamsal töz' yerine sayılamayacağı bir gerçektir: "genel anlamda alırsak cismi (*corpus in genere sumptum*) bir töz olarak kabul etmemiz gerekir, çünkü o ... hiç bir zaman yok olmaz ... ancak insan vücudu, diğer bedenlerden ayrı olması itibariyle kol, bacak ve bunun gibi ilineksel özelliklere sahip parçaların belli bir biçimde düzenlenmesinden oluşmuştur ... ve parçalarının bazılarının biçim değiştirmesi sonucunda özdeşliğini yitirir." (AT VII 14: CSM II 10) Sonuç olarak diyebiliriz ki kendisiyle ilgili açık ve seçik bir fikre sahip olduğum ve düşünen bir töz olmam itibaryla kendimden tamamiyle ayrı olarak tanıdığım cisimsel töz veya 'uzamsal şey' (res extensa) bu tikel insan bedeni değildir, ancak genel anlamda cisimdir.

Ayrıca bkz. ZİHİN VE BEDEN.

bellek Descartes, felsefi yazılarında, bellek yetisini saf olarak cisimsel terimlerle tasvir eder. Tamamiyle mekanik bir android, eğer içsel parçaları uygun bir biçimde düzenlenmişse, yalnızca sindirim, kalp çarpması, beslenme ve büyümeyle bağlantılı tüm işlevleri yerine getirmekle kalmayıp aynı zamanda "ışığın, seslerin, kokuların, tatların, sıcaklık ve benzeri diğer duyulur niteliklerin alınmasını, bu niteliklerin idealarının 'ortak' duyu organı ve im-

gelemde iz bırakmasını, *bu ideaların bellekte alıkonmasını veya damgalarını bırakmasını*, edilgilerin ya da isteklerin içsel hareketlerini ve nihayet tüm uzuvların dışsal hareketlerini -yalnızca duyulara sunulan nesnelerin fiillerine değil, *edilgilere ve belleğimizde bulunan tablara* da *böylesine uygun düşen*, gerçek bir insanın hareketlerini mükemmelen taklit eden hareketleri" kolaylaştıracak bir sinir sistemine de sahip olabilir. (*Le Traité de l'Homme*, AT XI 202: CSM I 108, vurgular sonradan eklenmiştir. Bu açıklamanın ayrıntıları için, *bkz.* İMGE.) İnsanlar ve hayvanlar arasında ortak olan bilişsel-olmayan tipte bir belleğe izin vererek Descartes kısmî olarak skolastik geleneği izler: Aquinas, hem hayvanlarda hem de insanlarda mevcut 'duyusal ruhun' bir yetisi olan *memoria sensitiva*'ya duyusal tabları depolama kaabiliyetini atfetmiştir. (*Summa contra Gentiles*, II, 74) Ancak, Descartes'ta görülen önemli fark böylesi bir yetinin kararlı bir şekilde indirgemeci terimlerle açıklanmasıdır: "bu işlevleri açıklamak için [bedensel] makinenin, kalbinde sürekli olarak yanan ateşin -doğası cansız cisimlerde bulunan bütün ateşlerle aynı olan ateşin- sıcaklığı ile harekete geçirilmiş canlar ve kandan başka bir hareket ve hayat ilkesine ya da herhangi bir bitkisel veya duyusal ruha haizmiş gibi anlaşılması zorunlu değildir". (*Le Traité de l'Homme*, a.g.e. Bu pasajda işaret edilen 'canlar' saf olarak cisimsel bir doğaya sahiptirler; *bkz.* CAN RUHLARI.)

İnsana gelince Descartes, cisimsel belleğe ek olarak kavramların ve anlamların depolandığı kavramsal ya da 'akılsal' bir bellek öngörür ve bu belleğin tamamiyle fiziksel-olmayan bir ruha atfedilebilir olduğunda ısrar eder. "Örneğin, 'rex' [kral] sözcüğünün en yüce güç anlamına geldiğini duyduğumda bunu belleğime kaydederim ve sonra da bu anlamı hatırlarım; bunu mümkün kılan akılsal bellek olmalıdır. R-E-X harfleriyle anlamları arasında, harflerden anlamı çıkarmama olanak sağlayacak herhangi bir ilgi kesinlikle yoktur. Harflerin neyin yerine durduğunu hatırlamamı sağ-

layan akılsal bellektir." (AT V 150: CSMK 336-7) Bu uslamlama, işaret ile işaret edilen arasındaki aralığın fiziğin nedensel yasalarıyla aşılacak türden olmamasından ötürü, kavramların depolanma ve tanınmasının herhangi bir mekanik sürece başvurularak muhtemelen açıklanamayacağını öngörür; *İlkeler*, Kısım IV, Madde 198'le karşılaştırınız: "bir cismin parçacıklarının farklı büyüklük, şekil ve hareketlerinin başka bir cisimde muhtelif yer değiştirme hareketlerine yol açabileceğini çok iyi anlayabiliyoruz ancak kendilerinden oldukça farklı bir doğaya sahip olan başka bir şeye nasıl yol açabileceklerini anlamanın herhangi bir yolu yok". Descartes'ın buradaki konumunun belki de tamamiyle tutarlı olduğu söylenemez; çünkü hayvanların, sonrasında ortaya çıkan edilgilerle doğrudan ilgisi olmayan uyarılar yardımıyla muhtelif biçimlerde tepki vermeye alıştırılabilmelerine izin verir: "bir köpeği keman sesi eşliğinde beş ya da altı kez kırbaçladığınızda, müziği yeniden duyar duymaz ulumaya ve kaçmaya başlayacağını hesaba katmaktayım". (AT I 134: CSMK 20) Bununla beraber DİL hakkındaki görüşleri, bu türden uyarı cevap mekanizmalarıyla, kavramların gerçekten yakalanması için zorunlu olan idrak türü arasında varolan kökten farklılığı da ortaya koyar.

Belleğin Descartes'ın epistemolojisindeki rolü birçok yönden sorunludur. Biraz önce de belirtildiği gibi, herhangi bir bilişin mümkün olması için 'kavramsal bellek' diyebileceğimiz bir şeyin kullanılmasının zorunlu olduğu görülmektedir. Ancak Descartes, farklı biliş türleri, yani bir önermenin içeriğinin zihne doğrudan verildiği GÖRÜ ile 'uzun bir çıkasama zincirinin' içerildiği ÇIKARIM arasında bir ayrım yapar. Bellek yanlışlarının belirtilen ikinci süreci etkileme ihtimalini en aza indirmek için Descartes, "pratik olarak belleğe oynayacak herhangi bir rol bırakmayacak bir hızla ilkinden sonuncusuna geçmeyi öğrencne değin, eşzamanlı olarak bir ilişkiyi görüp bir sonrakine geçerek çıkarsama zincirini birçok kez katetme alışkanlığını" edinmeyi gerekli görür. (*Re-*

gulae, Kural VII, AT X 388: CSM I 25) Bilgiyi geçerli kılma yöntemiyle bağlantılı olarak Descartes'tan, açık ve seçik algılarımızın (ilahi olarak güvence altına alınmış olan) güvenilirliği tesis edilmeden Tanrı'nın varlığının nasıl ispat edilebileceğinin açıklaması istendiğinde verdiği cevapta Descartes. Tanrı'nın varlığının tesis edilmesinin gerekliliğini kabul ettiğini söylemekle beraber, eğer doğruların aracısız görüldüğü ve belleğin kullanılmasına ihtiyaç göstermeyen bir dizi uzun çıkarsamayı gerektiren sistematik bir bilgi oluşturmaya dair güvenimiz varsa böylesi ilahi bir güvencenin gerekmediğini ileri sürer: "Tanrı'nın varlığının farkında oluncaya kadar kesin hiçbir şey bilemeyeceğimizi söylediğim zaman, yalnızca sayelerinde onları çıkarabileceğimiz uslamlamalara artık bakamadığımız zaman hatırlanılabilecek olan önermelerin bilgisinden bahsettiğimi açıkça ifade ettim". (İkinci Cevap, AT VII 140: CSM II 100) Bu ve benzeri bölümleri, belleğin bir kez Tanrı'nın varlığı ispat edildikten sonra geçerliliği güvence altına alınacak olan bir süreç olduğu iddiasında bulunuyor biçiminde yorumlamak muhtemelen bir hata olur; çünkü Descartes, gerçekte, insan belleğinin yanılabilirliğinin ve zayıflığının çok açık bir biçimde farkındadır. (karş. *Regulae*, a.g.y.; ve *Entretien avec Burman*, AT V 148: CSMK 334) Buradaki husus, daha ziyade, inayet sahibi bir Tanrı'ya olan inancın, her ne kadar yavaş ve ihtiyatlı bir şekilde olsa da, sistematik bir bilgi gövdesi inşa etmek için çalışma sürecine yönelmemize olanak sağladığıdır; böylesi iyi-temellendirilmiş bir inanç olmadan bilgimizi fiilî olarak görülmüş doğruların ötesine uzanacak bir biçimde genişletme konumunda olamayız.

Ayrıca bkz. DÖNGÜ, DESCARTES FELSEFESİNDEKİ.

benzeşim Descartes, *La Dioptrique* kitabının başlangıç kısmında "ışıklı cisim' adını verdiğimiz cisimlerdeki ışık, hava ya da diğer saydam cisimler ortamıyla gözlerimize gelen belirli bir ha-

reket ya da çok hızlı ve canlı bir eylemden başkası değildir, aynı kör bir adamın yoluna çıkan cisimlerin hareketinin ya da direncinin ona elindeki baston aracılığıyla gelmesi gibi" demektedir (AT VI 84: CSM I 153; aynı kısmın ilerisinde, farklı bir modele geçiş yapar -şarap presindeki üzümler örneğine). Körün bastonu ya da şarap presi gibi benzeşimlerin ışığın iletilmesini açıklamak için kullanılması, Descartes'ın bilimsel görüşlerini sunarken kullandığı tipik bir yoldur ve birçok vesileyle bunların kullanılmasını hararetle savunur (Plempius'a yazdığı 3 Ekim 1637 tarihli mektuba bakınız: AT I 416: CSMK 63). Her durum için Descartes'ın verdiği örnekler günlük yaşamdan alınmış sağduyusal ve alışılmış örneklerdir; bunlar belli bir olayın mikro-mekanik açıklamasının akla yakınlığını desteklemek için kullanılırlar. Descartes'ın bilimsel benzeşimlerinin 'empirik lezzetine' karşın, onun ışık, ısı ya da Güneş Sisteminin devinimi gibi (burada ünlü GİRDAP benzeşimi kullanılmıştır) olayların ortaya konan modellere göre çalıştığını destekleyen, modern anlamda çok az empirik araştırmanın olduğunu ifade etmek gerekir. Descartes, fizik için (az sayıda temel mekanik yasaya dayalı) genel bir açıklayıcı program öne sürmüş olmaktan memnun gözükmektedir; ve 'orta ölçekli' sıradan mekanik örneklerle olabildiğince çok karşılaştırma yapmaya olanak vererek açıklamanın yalınlığını ve kendinden apaçıklığını vurgulamış olmayı denemekten hoşnuttur. "Kullandığım benzeşimlerde (*les comparaisons*)", diye yazmaktadır Morin'e 12 Eylül 1638 tarihli mektupta, "ben hareketleri yalnızca diğer hareketlerle ya da şekilleri diğer şekillerle karşılaştırıyorum; yani duyularla algılanmak için çok küçük olan şeyleri, algılanabilecek olan şeylerle karşılaştırıyorum, bu sonuncular öncekilerden ancak büyük bir çemberin küçük bir çemberden ayrıldığı kadar ayrılırlar. Dolayısıyla bu türden benzeşimler, fiziksel sorunlardaki hakikati ortaya koymakta insan zihni için en uygun araçlardır." (AT II 368: CSMK 122)

bilgi Yazıları boyunca Descartes, ileri düzeyde ve ulaşılması emek gerektiren bir bilgi kavramı geliştirir. İlk yapıtı olan *Regulae* veya *Aklın İdaresi İçin Kurallar*'da, onun felsefesinde teknik bir terim haline gelmiş olan *scientia* kavramını ortaya koyuyor. Bu sözcük, Latincedeki bilmek fiili *scire*'den türetilmiştir, ama Descartesçı programda başka bir çağrışımı daha vardır ki, insan bilişinin tüm nesnelerini kuşatan birleşik bir *bilim*'e ulaşmayı amaçlamaktadır -bu program (daha sonra *Yöntem*'de ifade edileceği gibi) "aklı doğru bir şekilde kullanmaya ve bilimlerdeki doğruluğu aramaya" yönelmektedir (AT VI 1: CSM I 111). *Regulae*'deki Kural II *scientia*'yı 'kesin ve apaçık bilgi' olarak tanımlıyor ve bize, yalnızca olası olan tüm inançlarımızı yadsımamız gerektiğini ve "yalnızca yetkinlikle bilinebilen ve kuşkulanılması olanaksız olan inaçlarda karar kılmak" gerektiğini söylüyor. (AT X 362: CSM I 10)

Descartes, aradığı kuşku duyulmazlığa ulaşmak için yeni bir başlangıç yapmayı ve kendi bilgi dizgesi için yeni ve tümüyle güvenilir temeller aramayı öneriyor. "Küçük köylerin dereceli olarak büyümesiyle büyük birimler olarak ortaya çıkan eski kentler, bir mühendisin planlarını çizdiği tasarı durumundaki düzenli kentlerle karşılaştırıldığında genellikle kötü bir şekilde düzenlenmişlerdir." (*Yöntem*, Kısım II, AT VI 11: CSM I 116) Böylelikle, *Meditasyonlar*'ın başında üzerinde durduğu daha önce yapılmış olan herşeyin yıkılması gündeme gelmektedir. (AT VII 17: CSM II 12) Yıkılması gereken yapılar, geçmiş dönemlerin iyice yerleşmiş, çoğunlukla hiç eleştirilmeden kabul edilmiş 'önceden edinilmiş kanılardır'; oysa Descartes'ın başka bir yerde *ilkeler* dediği -inceleme için açık ve kendinden apaçık başlangıç noktaları- yeni temeller gereklidir, bunlar araştırma için gerekli olan açık ve kendiliğinden apaçık başlangıç noktalarıdır. Descartes, yeniden inşa edilen bir bilgi dizgesi fikrini geliştirdikçe, Descartesçı görüşün iki özgül yanı ortaya çıkıyor. İlki, köktenci bir bireycilliktir; "birçok farklı ki-

şinin sanılarının toplanması ve biraraya gelmesinden meydana gelen" geleneksel bilim, hiçbir zaman "sağduyuya sahip bir bireyin yaptığı yalın akıl yürütmeler" kadar gerçeğe daha yakın değildir. (AT VI 12: CSM I 117) İkincisi ise birlik ve dizgeye verilen önemdir: "İnsan bilgisinin kapsamına giren herşey birbiriyle bağlantılıdır". (AT VI 19: CSM I 120)

Her iki sav da, Descartes tarafından katı Skolastiğe açılan savaşın ilanını temsil etmektedir. Öncelikle, yetkelerin çağlar boyunca birikmiş bilgeliğine karşı, bireyin doğuştan gelen akıl yürütme gücünü (*bkz.* DOĞUŞTANLIK) çekip ortaya çıkarmaktadır; bundan böyle başvuru makamı olma hakkını yitiren adet ve örnekler, kesin bilginin (*la connaissance certaine,* AT VI 16: CSM I 119) karşı ucuna yerleştirilmişlerdir. On Yedinci yüzyılın başında yapılan akademik tartışmalarda, bir savı ortaya koymanın yerleşik yöntemi, yetkelerin metinlerinden alınan bilgi yığınlarının o savı desteklemek için kullanılmasıydı. Buna karşılık, Descartes, hiç uzlaşmaz bir şekilde hakikatin aranmasında çoğunluktaki seslerin hiç bir değeri olmadığını söylemektedir (a.g.e.). İkinci olarak, Descartes, Aristoteles'e kadar giden ve her bilgi dalının ayrı araştırma yöntemleri ve kesinlik ölçüsü olduğunu savunan yerleşik dogmaya saldırıyordu. Skolastisizmin kurucu babası olan Thomas Aquinas, bu görüşü şu savsözüyle kutsuyordu: "Akılsal erdemler birbirleriyle bağlantılı değildir; bir bilime sahip olmadan da bir diğerine sahip olabiliriz" (*Boethium de Trinitate*'da, qu. 1, madde 1, Gilson E. (ed.)'den alıntı, *Descartes, Discours de la méthode,* s.138). Descartes, farklı konulara sahip görünen tüm bir alanın altında yattığı gösterilebilecek soyut yapılar olduğunu ortaya koyarak bu dogmayı yıkmayı amaçlıyordu. Böylelikle, "nesneleri arasındaki çeşitli oranlar ya da bağıntılardan başkasını konu etmemeleri" itibariyle, gökbilim, müzik ve optiğin ortak bir zemini vardı. (AT VI 20: CSM I 120)

Bu birleştirilmiş bilgi anlayışının arkasındaki esin kaynağı ma-

tematiksel bir kaynak (karş. GEOMETRİ) olsa da, Descartes'ın göz önüne aldığı bilimsel akıl yürütme çok daha genel ve soyut bir türdeydi. "Görüyorum ki, diye yazmaktadır *Regulae*'de, matematiğin özellikle ilgili olduğu sorunlar, düzen ve ölçü ile ilgili sorunlardır; ve bu ilgi, söz konusu ölçünün sayılarla, şekillerle, yıldızlarla, seslerle veya herhangi başka nesnelerle olan ilgisine bağlı değildir. Böylelikle anladım ki, ele alınan herhangi bir konudan bağımsız olarak düzen ve ölçüyle ilgili tüm noktaları açıklayabilecek bir genel bilim (*generalis scientia*) olmalıdır." (AT X 377-8: CSM I 19) Descartes, *Yöntem*'de şunu gözlemliyor: Eğer belli bir konu alanına -örnek olarak belirli geometrik şekillerin doğasına- bağlanırsak, akıl söz konusu olan belirli nesneleri görselleştirme gereksinimi ile sınırlanmış olacaktır. (AT VI 17; karş. İMGELEM) Ancak, yalnızca soyut oranları ve bağıntıları belirten çok yalın ve genel bir notasyon geliştirerek, her türlü araştırma nesnesine ortak olan ve onların altında yatan yapıları ortaya çıkaracak bir tür evrensel cebir geliştirebiliriz. Descartes bu yoldaki ilk adımı *La Géometrie*'de atıyor; bu kitabında, aritmetik nicelikleri geometrik çizgiler biçiminde ifade ederek, aritmetik ve geometrinin görünüşte farklı olan inceleme alanlarını birleştirmeyi amaçlıyor. Daha sonra, *Yöntem*'de açıkladığı gibi, çizgilerin kendilerini alıyor ve onları cebirsel simgelerle belirtiyor; "onları akılda tutabilmek için, olanaklı olan en özet simgeyle belirtmenin gerekli olduğunu düşündüm (*quelques chiffres les plus courtes qu'il serait possible*); bu yolla, geometrik çözümlemede ve cebirde en iyi olanları alabilecek ve birinin açığını diğeriyle kapatabilecektim". (ATVI 20: CSM I 121) Nihayet, yöntemin kapsamı daha da genişleyecektir: "Yöntemin uygulamasını yaparken, zihnimin giderek nesneleri daha açıkça ve seçikçe kavramaya alıştığını hissettim; ve bu yöntemi belirli bir konu alanıyla sınırlamamış olduğum için, yararlı bir şekilde diğer bilimlerin sorunlarına da uygulayabileceğimi umut ettim, cebirinkilere yapmak durumunda olduğum gibi". (AT VI

121) Kısaca söylenirse, Descartesçı bakış insan bilgisinin tüm nesnelerini kapsayabilecek bir (*mathesis universalis*) ortaya koymaktan başka birşey değildi. (AT X 378: CSM I 19) Aritmetik ve geometri gibi bilimlerin açıklığı ve kuşku götürmezliğinden esinlenmiş olarak Descartes, "mathesis" terimini, kısmen matematik terimiyle olan çağırışımı nedeniyle açıkça kullanıyordu; ancak "mathesis" terimi (Eski Yunancada ματησισ, tam anlamı "öğrenmek") Descartes'ın açıkladığı gibi daha geniş anlamda bir evrensel bilime ya da "disipline" işaret etmek amacı taşıyordu (Latince *disciplina* terimi, *discere*'den, "öğrenmek"ten gelmektedir ve Eski Yunancadaki ματησισ'le eşdeğerdir, AT X 377, satır 17: CSM I 19, ns 1-3).

Descartes'ın, güvenilir bilginin birleşik dizgesi olarak sunduğu bu anlayış birçok güçlükler içermektedir. İlk olarak, Descartes'ın kabul ettiği gibi, fiziksel nesnelerin doğasıyla düşünen varlıkların doğası arasında kökten bir ayrılık vardır (*bkz.* İKİCİLİK); Descartes'ın, metafiziksel hakikatlerin fiziksel bilimin doğrularından daha açıkça algılanır olduğunu gösterme girişimine rağmen, geometride bulunduğu türden yalın ve saydam bir şekilde açık ilişkilere dayanan bir bilgi modelinin, zihnin doğası ya da Tanrının varlığı gibi karmaşık konulara nasıl uygulanacağı kolay bir sorun değildir (karşılaştır *Regulae,* XII, AT X 421-2; CSM I 46). İkinci olarak, tamamiyle kuşku götürmez olma gereği ki, Descartes bunu *scientia* anlayışının içine yerleştirmektedir, bilimsel bilgi ölçüsünü olanaksızlık derecesinde yüksek bir düzeye taşıyor görünmektedir. Bu karşı çıkmaya Descartes, muhtemelen Descartesçı bilimin tek genel çerçevesinin kuşku götürmez ilk ilkelerden çıkarsanması düşüncesiyle yanıt verecektir; daha alt düzeyde, gözlemde desteklenen olasılık taşıyan akıl yürütmelerin kapsamı bulunmaktadır (karş. VARSAYIM; ÇIKARIM; DENEYİM). Son olarak, eleştirmenler, daha sınırlı bir sav olan tüm bilgimizin temellerinin kuşku götürmez olması gereğine saldırdılar. Bunu, Hume'un şu

sözleriyle karşılaştırın: "Des Cartes tarafından oldukça aşılanmış olan yaklaşım ...yanlışlığa karşı etkili koruyucu olarak, yanlışlığı olanaklı olmayan bazı temel ilkelerden bir akıl yürütme zinciri ile çıkarımlamaktır... Ancak ne diğerlerinden ayrıcalıklı olan böyle temel ilkeler vardır..., ne de olsalar bile, tam güvenilemez olduğunu varsaydığımız bu yetilerin kullanılmasıyla onların bir adım ötesine geçebiliriz" (*Enquiry concerning Human Understanding* [1748] (*İnsanın Kavrama Yetisi özerine İnceleme*), Bölüm XII, Kıs. I). Descartes'ın konumu bu tür karşıçıkışları önceden kestirdiği ölçüde, şöyle gözükmektedir: Bilginin metafiziksel temelleri hakkında akıl yürütürken, "ikna olduğumuzdan kuşku duymak için bir sebebimiz olmasının olanaksızlığı ölçüsünde sağlam" bir ikna olma haline ulaşıyoruz (Latince *persuasio*); ve böyle durumlarda her ne kadar "Tanrı'nın ya da bir meleğin" konumunda olamasak veya sonuçların "mutlak" bir doğrulanmasını sağlayamasak bile, yine de "bir şekilde ortadan kaldırılması olanaklı olmayan ve en yetkin kesinlikle açıkça aynı olacak kadar sağlam bir ikna beklentisinde olabiliriz". (İkinci Cevap, AT VII 144-5: CSM II 103)

birleşimi, zihin ve bedenin *bkz.* İNSAN

boşluk *bkz.* UZAY; ATOM

bölünebilirlik Descartes sık sık cisim ya da uzamlı tözün kendi doğası gereği bölünebilir olduğunu ileri sürer: "düşüncemde kolayca parçalar haline getiremeyeceğim hiç bir cisimsel ya da uzamlı töz yoktur; bu da uzamlı tözün bölünebilir olduğunu anlamamı sağlar." (Altıncı Meditasyon, AT VII 86: CSM II 59) İlk bakışta burada iyi bir akıl yürütme varmış gibi görünmüyor: uzamlı bir cismi parçalara ayırabilmeyi düşünebilmek, cismin fiili olarak bölünebilir olduğunu gerektirmiyor. Ama Descartes'ın uzamlı

tözü "saf matematiğin konusunu oluşturan cisimsel doğanın tümü" olarak tanımladığını (AT VII 71: CSM II 49) ve nicelenebilir uzama sahip her şeyin (örneğin bir doğru) sonsuz olarak (veya Descartes'ın tercih ettiği gibi "sınırsızca") bölünebilmesinin zorunlu bir matematiksel doğru olduğunu hatırlamak gerek. Descartes söz konusu matematiksel akıl yürütmeyle atomların imkansız olduğu sonucuna ulaşır: "atomlar olsaydı, ne kadar küçük olurlarsa olsunlar zorunlu olarak bir uzama sahip olacaklardı. Böylece biz de onları düşüncemizde daha küçük parçalara bölebilecek ve bölünebilirliklerinin farkına varacaktık". Aynı ilke, Tanrı, daha küçük parçalara bölemeyeceğimiz küçük parçalar yaratmış olsa bile yine de geçerlidir: "Tanrı, yaratılmış hiç bir şeyin bölemeyeceği bir parçacık yaratmış olsa bile kendini bu parçacığı bölebilme gücünden yoksun bırakamaz; çünkü kendi gücünü azaltamaz, ve sonuç olarak parçacık gene bölünebilir kalır." (*İlkeler*, Kısım II, madde 20)

Descartes'ın kendi tanımlarıyla bu uslamlamanın geçerliliği sağlanmış gibi görünse de matematiksel olarak tanımlanan uzamlı töz kavramını gerçek fiziksel evrene uygularken ortaya sorunlar çıkar. Maddeyi oluşturan parçacıkların tekrar tekrar sonsuza kadar bölünebileceğini düşünmek gerçekten mümkün mü? *İlkeler*'de, (Kısım II, madde 33 ve 34) Descartes durumun gerçekten böyle olduğunu, sınırsızca bölmenin nasıl yapılabildiğini kavramanın (*comprehendere*) bizim gücümüzün ötesinde olduğunu kabul etmesine rağmen şunu öne sürer: "Maddenin doğasına ilişkin bildiklerimizden açık olarak çıkarsanabilmesine" rağmen "sonlu zihinlerimizin kavrayabileceğinin ötesinde olduğunu algılıyoruz". (AT VIIIA 60: CSM I 239) Burada ortaya çıkan sorun, Descartes fiziğinin skolastikler karşısında sahip olduğu başlıca avantajından - yalnızca şeffaf kavramlar kullanacağı iddiasından- kısmi ödünler vermesini gerektirmesidir. Sınırsızca bölünebilir uzam kavramını yakalayabilme sorunu. Descartes'ın ölümünü izleyen on yılda 'sü-

reklilik (continuum) labirenti' olarak adlandırılır ve Leibniz'in Descartes fiziğine yönelttiği eleştirilerinin başlıca dayanağını oluşturur. (karş. Leibniz, *A. Specimen of Discoveries*, (y. 1686). 'Süreklilik labirenti' deyimi, Libert Froidmont'un *Labyrinthus, sive de compositione continui* [1631] kitabının adından gelir.)

C

can ruhları Yanıltıcı bir isimlendirmeye karşın Descartes'ın can ruhları saf fiziksel şeylerdir. Descartes'ın fizyolojisinde, bugün nöroelektriksel uyarıların oynadığı rolu üstlenir. Yani, sinir sisteminde bilginin nakledilmesi için bir aracı konumundadırlar. Descartes *Ruhun Tutkuları*'nda şöyle yazar: "Kasların tüm hareketleri ve benzer şekilde tüm duyumlar sinirlere bağlıdır. Bu sinirler beyinden gelen ince tellere ve tüplere benzerler. Tıpkı beyin gibi 'can ruhları' (*les esprits animaux*) olarak adlandırılan ince bir hava ya da rüzgarı içerirler. (*Ruhun Tutkuları*, Kısım I, madde 7, AT XI 332: CSM I 330)

Descartes'a göre sinir sisteminin işleyişinin pnömatik (havayla ilgili bilim) yardımıyla açıklanışının en önemli avantajı, gizli bazı güçlere başvurmaya gerek kalmamasıdır. Skolastik düşüncede yer alan insanlarda ve diğer havyanlarda hareketten sorumlu olan hareket ettirici ruh anlayışı yerine Descartesçı anlayış, diğer fiziksel olayların açıklanmasında kullanılan ilkelerin aynısına dayanarak açıklanabilen mekanik mikro olaylara başvurur. Descartes'ın ifa-



Şekil 1

desiyle "Benim burada 'ruhlar' dediğim şeyler sadece cisimlerdir; bir meşaleden fırlayan kıvılcımlar gibi çok hızlı hareket eden son derece küçük cisimler olmaktan başka bir özellikleri yoktur." (*Ruhun Tutkuları*, Kısım I, madde 10) Daha önceki bir eserinde, *Le Traité de l'Homme*('İnsan Üzerine Deneme') Descartes kas kasılmalarının (örneğin nefes alma ve yutma esnasındaki kasılmaların) can ruhları tarafından nasıl gerçekleştirildiğinin detaylı bir açıklamasını yapmış ve refleksel davranışlara ilişkin bir kuramın ana hatlarını belirlemiştir: "Eğer A ateşi B ayağına yakınsa, ateşin çok küçük parçaları dokundukları deri parçasını/alanını ha-

rekete geçirme gücüne sahiptir. Böylece deri parçasına bağlı C lifi çekilir ve bu da eşzamanlı olarak lifin sona erdiği yerdeki noktada bulunan D gözeneğine girişi açar (tıpkı bir ipin ucunu çekince ipin diğer ucunda asılı bulunan çanın çalması gibi). D tüpüne giriş bu şekilde açılınca, F boşluğundaki can ruhları içeri girer ve bunlardan bazıları ayağı ateşten uzaklaştırmak amacıyla, bazıları da gözleri ve kafayı o yöne çevirmek maksadıyla nakledilirler..." Böyle bir işlemde (ki insanda ve hayvanda bu hareketler oldukça benzerdir) bilinçli bir şekilde farkında olmaktan bahsedilemez. Ancak Tanrı bir ruhu bir bedenle birleştirirse "beynin içi yüzeyinde bulunan gözeneklere girişlerin sinirler tarafından farklı şekillerde açılmasına karşılık gelen duyumlar meydana gelebilir". (*Le Traité de l'Homme*, AT XI 142-3: CSM I 101-2; *Ayrıca bkz.* HAYVAN; ZİHİN VE BEDEN; DUYUM)

Tutkular'ın son bölümünde, Descartes can ruhlarının insani erdemleri oluşturan duygu ve düşünce alışkanlıklarına etkisini araştırmıştır. (Kısım III, madde 161 ve sonrası)

Ayrıca bkz. PASSIONS DE L'AME.

cin, kötü niyetli "*Yöntem*"in dördüncü kısmındaki kendi metafiziğine girişte Descartes, daha önceki inançlarını dizgesel kuşkuya tabi tutmak için çeşitli sebepleri ortaya koyar. Kuşku üreten üç tür düşünüm şu şekilde sunulur: (1) Duyuların güvenilirliği hakkındaki düşünümler; (2) en basit matematiksel akıl yürütmelerde bile yanlış yapabilme olasılığı üzerine düşünümler; (3) düş görüyor olmamız. dolayısıyla uyanık durumdayken (ya da uyanık olduğumuzu varsayarak) ulaştığımız yargıların aslında doğru olmayabileceği üzerine düşünümler. (AT VI 32: CSM I 127) Dört yıl sonra yayınlanan *Meditasyonlar*'da daha önceki inançlarımızı sarsmak için bir diğer etmen daha bunlara eklenmiştir; dizgesel şekilde yanıltmaya kararlı kötü niyetli cin (*malignus genius*) senaryosu

"Üstün bir güce ve kurnazlığa sahip kötü niyetli bir cinin tüm enerjisini beni yanıltmak için kullandığını varsayacağım. Düşüneceğim ki, gökyüzü, hava, dünya, renkler, şekiller, sesler ve tüm dışsal şeyler beni yargılarımda tuzağa düşürmek için onun oluşturduğu düşsel yanılgılardır". (AT VII 22-3: CSM II 15)

Daha önce *Yöntem*'de ana çizgileri verilen (ve İlk Meditasyondayenidcn kullanılan) kuşku üreten değelendirmelere, kötü niyetli cin konusu ne eklemektedir? Yorumcular cinin tam rolü hakkında uzunlamasına değerlendirmeler yapmışlardır, ancak İlk Meditasyonun yapısından, en üst derecede güçlü böyle bir yanıltıcının kuşku için ek bir *uslamlama* olarak varsayılmaması gerektiği açık görünüyor (duyular, düş görme ve matematiksel akıl yürütmedeki olası yanlışlık hakkında verilen uslamlamaların yanısıra). Cin senaryosu daha çok iradenin kasıtlı bir edimi olarak ("Bundan dolayı varsayacağım ki..."), uzun bir alışkanlığın sonucu olarak "inançlarımı işgal etmiş olan" önceden edinilmiş kanıların gücüne bir karşı hareket olarak düşünülerek ortaya atılmıştır. (AT VII 22-3, satır 3 ve sonrası: CSM II 15) Başka bir deyişle cin, meditasyon yürüten kişiye olağan, alışılmış inançlarını askıya almakta direnç göstermesi için yardım etmek düşüncesiyle ortaya atılmıştır. Kapsamı itibariyle cin senaryosu, daha önceki uslamlamalarla sorgulanmış inançlardan kuşku duymak amacına yönelmemiştir; daha çok, önceden ortaya konan kuşkulara odaklanmamı güçlendirmektedir. Dolayısıyla, düş görme uslamlaması, varolduklarına inandığım çevremdeki nesnelerin zihinsel kuruntulardan başka birşey olmama olasılığını gündeme getirmişti; cin, bu görüşü daha parlak bir şekilde yineliyor -"tüm dışsal şeyler, yargılarımı tuzağa düşürmek üzere tasarlanmış düşsel yanılgılardan" başka birşey olmayabilir. (AT VII 22, satır 28)

Kötü niyetli cin, en ileri sınırına götürülmüş uç ya da 'aşırı' kuşkuyu temsil etmektedir; böylelikle onun görünmesi Descartes'ın 'Arkhimedes noktası'na ulaşmadaki yolu hazırlamaktadır -yani,

meditasyonu yürütenin, cinin onu yanıltmak için başvurduğu tüm çabalara karşın ayakta kalan kendi varoluşunun kesinliğinden emin olması yolunu hazırlamaktadır (*bkz.* COGITO ERGO SUM).

Bununla birlikte bir nokta kapalı kaldı: Daha önce "İlk Meditasyon" da gündeme gelmiş olan YANILTICI TANRI İKİLEMİ ile cinin bağlantısının ne olduğu sorunu. Arada çok yakın bir bağlantı olduğu Descartes'ın cini ortaya atma şeklinden anlaşılıyor: "*En üst derecede iyi ve hakikatin kaynağı olanın Tanrı değil*, ama kötü niyetli bir cin olduğunu varsayacağım.." (AT VII 22, vurgu sonradan eklenmiştir). *Meditasyonlar*'ın diğer kısımlarında Descartes, üstün derecede yetkin bir varlığa yanıltma yüklemenin çelişkili olacağını sık sık vurgular; bu öncül, insan bilgisinin güvenilir bir yapısını inşa etmeyi amaçlayan Descartesçı tasarıda önemli bir rol oynamaktadır (bkz. Dördüncü Meditasyon, AT VII 53, CSM II 37; ve Altıncı Meditasyon , AT VII 79-80: CSM II 55). Böylece Descartes'ın nihai konumu şu olacaktır: Yetkin bir varlığın (Tanrı'nın) varlığı ortaya konabilir, ilahi yanıltma bir saçmalık olarak bir kenara bırakılır ve (Tanrı tarafından yaratılmış) insan zihninin güvenilirliği ortaya konmuş olur. Bununla birlikte, Birinci Meditasyon açısından, henüz hiçbir şey açık değildir; kadir-i mutlak bir Tanrısallık olabilir, ama bildiğim her şey için beni yanıltabilir. Bu ardalana karşı olarak, cinin altedilmesi ve tam yetkin Tanrı'nın varlığının kanıtlanması, sonraki güvenilir bilgi dizgesine doğru yönelen ilerleme için yaşamsal bir öngereklilik olmaktadır. Descartes'ın, kuşku, Tanrısal yanıltma, Cogito uslamlaması ve kesin bilgi hedefi arasındaki karmaşık karşılıklı bağlantılarla ilgili tartışma, en yüklü haliyle Üçüncü Meditasyon'un dördüncü paragrafında ele alınmaktadır. (AT VII 36: CSM II 25)

Cogitationes Privatae (Erken Dönem Yazıları) 1619-22 yıllarında Avrupa'da yaptığı yolculuğu sırasında, Descartes felsefi dü-

şüncelerini kaydettiği bir not defteri taşıyordu. Bu not defteri, ölümünden sonra Stockholm'de yazıları ile ilgili yapılmış bir envanterde açıklandı, ama şimdi kayıptır. Bununla beraber, Leibniz tarafından alınmış bir kopyası daha sonra keşfedildi ve *Cogitationes Privatae* ('Özel Düşünceler') başlığı altında 1859'da yayımlandı. Hikayenin başka bir dönüm noktası olarak da, yayıma esas olan Leibniz kopyasının o zamandan beri kayıp olduğu belirtilmelidir.

Özgün not defterini görmüş olan Descartes biyograficisi Adrien Baillet'ye göre, defter *Praeambula* ('Başlangıç'), *Experimenta* ('Gözlemler') ve *Olympica* ('Olimpos sorunları') dahil olmak üzere muhtelif bölümlere ayrılmıştır ve Descartes'ın Kasım 1619'da, sıkıntılı rüyalar gördüğü ve yeni bir bilimsel ve felsefi sistem bulma görevi hususunda ikna olduğu gecenin ayrıntılı bir açıklamasını içermektedir. Baillet üç ardışık rüyayı birbirine bağlar: ilkinde, Descartes kendisinin hayaletler ve bir hortum tarafından taciz edildiğini ve kötü niyetli bir cinin sebep olmasından korktuğu bir acıyı hisseder; ikincisinde gök gürlemesi benzeri ürkütücü bir ses duyar; üçüncü ve en karmaşık rüya ise, (Ausonius'un *Quid vitae sectabor iter* -- 'Hayatta hangi yolu tutacağım?' diye başlayan şiirini içeren) bir şiir antolojisini ve 'bir araya getirilmiş tüm bilimleri gösteren' bir ansiklopedi veya sözlüğü içerir. Baillet'nin rüya açıklamalarının bir çevirisi J. Cottingham'ın *Descartes*'ının Ekler'inde, s. 161ve sonrası'nda bulunabilir. Descartes'ın not defterinden günümüze kalan parçalar (Fransızca ve Latince karışık olarak) AT X, 213 ve sonrası'nda basılmıştır ve CSM I 2 ve sonrası'nda çevrilmiştir.

Cogito ergo sum "Düşünüyorum, öyleyse varım". Bu ünlü tümce, belki de felsefe tarihi içinde en ünlü olanı, ilk kez *Yöntem*'in (1637) dördüncü kısmında Fransızca biçimi altında *je pense donc je suis* - görünür: "Herşeyin yanlış olduğunu dü-

şünmeyi denediğim sırada farkettim ki, bunu düşünen olarak benim birşey olmam zorunludur. Ve bu hakikatin, "*Düşünüyorum, öyleyse varım*" hakikatinin, en ölçüsüz kuşkucuların bile sarsamayacağı kadar sağlam ve kesin olduğunu gözleyerek, onu, felsefenin aradığım ilk ilkesi olarak hiç duraksamadan kabul edebileceğime karar verdim." (AT VI 32: CSM I 127. Bu tümcenin Latince ifadesi *Felsefenin İlkeleri*'nde (1644) ortaya çıkar; bu kitapta *cogito ergo sum*, "sağlam ve düzenli bir biçimde felsefe yapacak herkesin yapacağı ilk ve en kesin keşif" olarak betimlenir. (Kıs. I, Madde 7)

Bu tümce, Descartes'ın metafiziğinin tam olarak ele alındığı *Meditasyonlar*'da görünmüyor; ancak yine de Descartes, bu çalışmasında kendi öz varlığının bilincine varılmasının bilgiye giden yolda ilk güvenli basamak olması gereğinin nedenini berrak bir açıklamayla veriyor. Meditasyonu yürütenin kendi öz varlığından emin olması, "İlk "Meditasyon"da betimlenen dizgesel kuşku sürecinin doğrudan bir sonucu olarak ortaya çıkıyor; ve özellikle olağanüstü güce sahip bir yanıltıcının anlatıldığı uç noktadaki senaryoda: "bırakalım bu varlık beni yanıltabildiği kadar yanıltsın, fakat hiç bir zaman benim hiç birşey olduğum noktasına kadar beni yanıltamayacaktır, düşündüğüm sürece ben bir şeyim... Böylece, sonunda *benim, ben varım* önermesinin zorunlu olarak doğru olduğu sonucuna varmam gerekir, benim tarafımdan öne sürüldüğü ya da zihnimde kavrandığı sürece". (AT VII 25: CSM II 17)

Yukarıdaki alıntının sonundaki yantümce önemlidir. Benim varlığımın kesinliği, mantığın ve matematiğin zamandışı zorunlu doğrularının kesinliği gibi değildir; benim varolmamda zorunlu olan bir yan yoktur (son derece olağan olumsallıklar dışında, kadiri mutlak cin senaryosu benim her an yok edilebileceğime işaret etmektedir). Ancak fiilen düşünme süreci içinde bulunduğum sürece, varolmam gerekir. Ayrıca, tam da kendi varoluşumdan kendimin kuşku duyması, tam da yanılabilme olanağına benim dikkat çek-

mem, bu düşünümleri (reflections) gerçekleştirdiğim sürece varolmam gerektiğini doğruluyor. "Dubito ergo sum" ("Kuşku duyuyorum, öyleyse varım") tümcesi de, Descartes'ın bakış açısından aynı derecede geçerli bir uslamlamadır, Aziz Augustinus'un "fallor ergo sum" ("Yanıltıldım, öyleyse varım") tümcesinin geçerli olması gibi. (karş. Augustine, *De civitate Dei* xi 26, ve AT III 247f: CSMK 159)

Descartes'ın Cogito uslamlamasının biçim olarak tasımsal olup olmadığı çağdaş eleştirmenler tarafından sorgulanmıştır: "Düşünüyorum, öyleyse varım" sonucunda "Düşünen herşey varolur" gibi gizli bir büyük terim yok mudur? (karş. TASIM). Descartes, bu eleştiriye şu yanıtı vermiştir: "Kendimizin düşünen şeyler olduğunun farkına vardığımızda, bu hiçbir tasımdan türetilmemiş birincil bir kavramdır." Bu bölümde Descartes, yukarıda ana çizgileri verildiği haliyle geçerli bir tasım inşa edebileceğimizi yadsımıyor, ancak meditasyonu yürüten bireyin böyle yapması gerekmediğinde ısrar ediyor; bu birey yalnızca "varolmadan düşünebilmesinin olanaksız olduğu kendi tikel durumunu ayırdediyor". (AT VII 140: CSM II 100) Kendi öz varoluşumuzun çıkarsanması durumunda bile, önce düşüncenin varolmayı önvarsaydığını anlamamız gerekir, diye düşünerek buna karşı çıkılabilir. Bu kadarını Descartes da yerinde bulmaktadır: Cogito, onun dizgesinde, hakkında kesin olarak emin olabileceğimiz ilk varolma konusu olma anlamında 'ilk hakikat'tir, ancak söz konusu terimlerin anlamlarının ön bilgisi olabilir ve bunların maktıksal sonuçları önceden önvarsayılmış olmalıdır. (AT VIIIA 8: CSM I 196) Bununla birlikte, Descartes için varoluşunun kesinliğini ortaya çıkarmakta önemli olanın soyut bir akıl yürütmenin biçimsel geçerliliği değil, ama bireysel bir düşünme *fiili* olduğunun üzerinde durulmalıdır; meditasyonu yürüten her bireyin bu edimi gerçekleştirmesiyle kendi varoluşu kendini gösterir ve kuşku götürmez olur.

Ayrıca bkz. DÜŞÜNCE.

Compendium Musicae ('Müzik Özeti') Descartes'ın ortaya koyduğu ilk çalışmadır; Descartes 22 yaşında iken 31 aralık 1618'de tamamlanmıştır. (Ancak 1650'ye kadar, ölümünden hemen sonraya dek yayımlanmamıştır.) *Compendium* Isaac Beeckman'a ithaf edilmiştir (*bkz.* GİRİŞ) ve eser armoni ve disonansın temelini matematiksel terimlerle açıklamaya girişir. Kitap muhtelif müziksel aralıklara dahil olan orantısal ilişkileri örnekleyen çok sayıda matematiksel tablo ve diyagramı içerir. Kitapta Descartes'ın psikolojik ve fiziksel görüngüler arasındaki ilişkilere olan ilgisinin ilk işaretlerini de bulabiliriz: "İnsan sesinin bize hoş geldiği görülmektedir çünkü bizim ruhumuzla tam bir uygunluk içerisindedir. Böylesi bir sempati ya da antipati, dedikleri gibi, koyun derisinden yapılmış bir davulun [sesinin] yakınlarda kurt derisinden yapılmış bir davul çalınıyorsa bir anda yumuşak ve boğuk gelmesine benzer bir biçimde, belki de yakın bir arkadaşın sesinin düşmanın sesinden daha hoş gelmesini de açıklar". (AT X 90)

Ç

çekim Descartes'ın yazılarında modern (Newton-sonrası) herhangi iki cisim arasında işlem gören ve bu cisimlerin kütlelerinin çarpımının aralarındaki mesafenin karesine bölünmesi ile ölçülen evrensel çekici kuvvet anlamında çekim tasavvuru bulunmaz. Esasen kütle kavramının kendisi Descartes fiziğinde mevcut değildir: Descartes cisimlerin yoğunluğunda farklılıklar olabileceğini kabul etmez. Ona göre herhangi bir verili kaptaki 'madde miktarının' belirlenmesi yalnızca uzamına (hacmine) bağlıdır. (bkz. *İlkeler*, Kısım II, madde 19; karş. UZAM.) Descartes yersel parçacıkların algılanan sıradan 'ağırlıklarına' işaret etmek için Latince *gravitas* terimini kullanır. Fizik için genel programıyla uyumlu olarak da ağırlığı maddedeki herhangi bir ayrılmaz 'gerçek niteliğe' başvurmaksızın saf olarak micro-parçacıkların mekanik etkileşimlerine dair terimlerle açıklamaya girişir. Sunduğu kuram, dünyayı kuşatan 'göksel maddenin' hızlı-hareket-eden parçacıklarının karşılaştıkları daha-yavaş-hareket-eden yersel parçacıkların yerlerini değiştirdiklerini ve içerilen tüm yer-

değiştirmelerin ve çarpışmaların nihai etkisinin ise yersel maddenin parçacıklarının aşağı doğru yönelmesi olduğunu söyler. (bkz. *İlkeler*, Kısım IV. madde 20-7). Descartes'ın altını çizdiği husus yersel parçacıkların 'kendiliklerinde' ağır olmadıklarıdır. Yersel parçacıklar, üzerlerindeki göksel maddenin karmaşık fiili olmasaydı merkezkaç kuvvetiyle 'dünyadan bütün yönlere doğru uçacaklardı'. (Kısım IV, madde 21)

çıkarım Descartes'ın bilgi kuramında, tüm birincil hakikatler, Descartes'ın GÖRÜ adını verdiği dolaysız zihinsel görme sayesinde doğrudan algılanır. Ancak, görünün yanında, başka bir bilme biçimi daha vardır, bu çıkarımdır; çıkarımla "kesin olarak bilinen bazı önermelerden zorunlu olarak çıkasanan birşeyi anlıyoruz". (*Regulae,* Kural III) Descartes, "kendinden apaçık olmayan birçok olgunun, doğru ve bilinen ilkelerden sürekli ve kesintisiz bir düşünce hareketiyle çıkarsandıkları sürece, kesin olarak bilinebileceklerini" açıklamaktadır. (AT X 369: CSM I 15)

Descartes'ın hem *Regulae*'de hem de *Yöntem*'de kendi çıkarım anlayışını örneklendirmek için kullandığı eğretileme, birçok halkadan oluşmuş bir zincirdir. Geometriciler karmaşık teoremlerin kanıtlanmasında, uslamlamanın her basamağının sıkıca bir öncekine bağlandığı ve böylelikle tüm akıl yürütme sürecinin kırılmaz bir zincir oluşturduğu uzun bir basit çıkarsamalar dizisi kullanırlar. (*Yöntem,* Kıs. II, AT VI 19: CSM I 120) Böyle tümdengelimli kanıtlamalar, öncüllerde sahip olunan kendinden apaçıklığın sonuçlara aktarılmasıyla başarıya ulaşmış olur. "Uzun bir zincirde son halkanın ilk halkaya bağlı olduğunu bilmemize benzer birşeydir bu; bağlantının onlara bağlı olduğu tüm aracı halkaları bir bakışta göremesek bile, halkaları birbiri ardına izleyerek ve birinciden sonuncuya her halkanın komşusuna bağlanmış olduğunu aklımızda tutarak, bağlantının bilgisine sahip olabiliriz." (*Regulae,* Kural III, AT X 370: CSM I 15)

Çoğunlukla, diğer "Akılcı" adı verilen filozoflar gibi, Descartes'ın da, tümdengelimli bilgiye büyük bir önem verdiği söylenir, bunda bir bakıma doğruluk da vardır. Yine de, geometricilerin "uzun akıl yürütme zincirleri"ne duyduğu yakın ilgiye karşın Descartes, tutarlı bir biçimde çıkarımı, ikinci iyi biliş biçimi olarak görür. İçeriği tümüyle açık ve seçik olan bir önermeye yönelen zihin gözü sayesinde ortaya çıkan kendinden apaçık kesinliğe yalnızca görü ulaşabilir. Ancak insan zihninin sınırlı düşünce alanı yüzünden, tek bir anda bir önermeler çoğulluğuna hakim olma yetimiz oldukça sınırlıdır AT V 148: CSMK 335); bu yüzden çıkarım gereklidir, bu da, bir önermeyi geçici olarak geride bırakma ve bir sonrakine geçme olduğundan, "bir anlamda çıkarım kesinliğini bellekten alır". (AT X 370: CSM I 15) Mutlak olarak kesin ve güvenilir bir bilgi dizgesi arayışında Descartes, belleğin potansiyel kusurluluğunun son derece farkındadır ve *Regulae*'de, çıkarımdan toptan vazgeçilmesini ya da en azından, olabildiğince görüye katılmasını önerecek kadar ileri gider: "Bazen tümdengelim o kadar uzun bir çıkarsama zincirini gerektirmektedir ki, sonuca ulaştığımızda, bizi buraya getiren yolun tamamını anımsamak pek de kolay değildir... Bu yüzden..belleğin zayıflığını aşmak için... [akıl yürütme zincirini] birçok kez sürekli bir hareketle katederken...aynı zamanda bir bağıntıyı görmek ve bir diğerine geçmek, ta ki belleğe pratik olarak oynayacak hiç bir rol bırakmadan ilk halkadan sonuncuya çabucak geçmeyi öğrenene dek". (AT X 387-8: CSM I 25) Bununla birlikte, bu tür "sürekli ve hiç kesintisiz düşünce tarayışıyla" karmaşık bilimsel sonuçları kavramanın pratik gerçekleşebilirliği hakkında bazı kuşkular varmış gibi görünüyor (a.g.e.); her ne kadar tamamiyle kuşku götürmez bir bilgi dizgesi fikri Descartes için bir ideal olarak kalsa da, pratikte daha az keskin ölçülerle yetinmiştir.

Ayrıca bkz. KESİNLİK, VARSAYIM.

çözümleme yöntemi Birçok yazısında Descartes, yeni bir inceleme 'yöntemini' izlediğini öne sürmektedir; bu yöntemin ana çizgileri oldukça açıktır (*bkz.* YÖNTEM). Bununla birlikte, daha özgül bir terim olan 'çözümleme yöntemi' de birçok bağlamda kullanılmıştır ve aynı zamanda Descartes'ın eleştirmenlerinin onun felsefi yaklaşımını adlandırmak için zaman zaman başvurdukları bir başlıktır (karş. Altıncı Grup Cevaplar, AT VII 143: CSM II 278). *Regulae*'de Descartes şunları söyler: "Bir tür çözümleme kullanan Antik çağın geometricileri, bunu her problemin çözümüne uygulamaya girişirler, ama bunu gelecek kuşaklara açıkça devretmezler". (AT X 373: CSM I 17 karş. *Meditasyonlar*'a ayrılmış Mektup, AT VII 4: CSM II 5) *Meditasyonlar*'la yayımlanan İkinci Cevapta, Descartes daha açık olarak, kendi 'çözümleme yöntemi' ile, sonuçların aksiyomlardan çıkarımlandığı ve 'her basamağın daha önce geçilenin içinde bulunduğu' 'bireşim (sentez) yöntemi'ni karşıt olarak koyuyor. 'Bireşim yöntemi', "uzun bir tanımlar, postulatlar, aksiyomlar ve teoremler dizisine" bağlı olarak geometrideki biçimsel kanıtlamalara uygundur; oysa 'çözümleme yöntemi' "şeylerin yöntemsel olarak keşfedildikleri doğru yolu göstermektedir...öyle ki, eğer okur bunu izlemek isterse o şeyi kendisinin kılmış olacak ve sanki onu kendisi keşfetmiş kadar yetkinlikle anlayacaktır". (AT VII 155: CSM II 110) Her ne kadar Descartes kendi metafiziksel uslamlamalarının 'geometrik sunuşunu' yapmak konusunda Mersenne'in çağrısını kabul etmiş olsa da (AT VII 160 ve sonrası: CSM II 113), *Meditasyonlar*'da izlediği dinamik 'keşif düzeninin' konuya daha uygun olduğunu açıkça kabul etmiştir (karş. AT VII 159: CSM II 113; karş. *Entretien avec Burman*, AT V 153: CSMK 337-8 : "keşif yöntemi ve düzeni başka, bunu sunma yöntemi ve düzeni ise daha başka birşey"). "Geometrik doğruların kanıtlanması için önvarsayılan birincil kavramlar herkes tarafından kolaylıkla kabul edilebilir, çünkü bunlar duyularımızın kullanımıyla uyum içindedir ... Buna karşılık me-

tafizikte, bizim birincil kavramlarımızın algılanmasını açık ve seçik olmasına neden olacak böyle bir çaba yoktur...çünkü bunlar, küçüklüğümüzden beri sahip çıkma alışkanlığı edindiğimiz ve duyulardan türeyen önceden edinilmiş kanılarla çatışmaktadırlar." (AT VII 157: CSM II 111) 'Çözümleme yöntemi'nin ana özelliklerinden ortaya çıkan bu sonuca göre, bu yöntem geçmişin önyargılarını silerek ve ortadan kaldırarak işe başlamalı ve meditasyonu yürüten bireyin düşünümlerini izleyerek devam edip, daha sonra inşa edilecek güvenilir bir bilgi kümesinin kendinden apaçık başlangıç noktalarına ulaşmak üzere mücadeleyi sürdürmelidir. "İşte bu yüzden, diyor Descartes İkinci Grup Cevap'ta, filozofların yapacağı gibi 'Tartışmalar' yerine 'Meditasyonlar', ya da geometricilerin yapacağı gibi 'Teoremler ve Problemler' yazdım; çünkü şunu açıklığa kavuşturmak istedim ki meditasyonda bana katılmakta ve konuya gereken dikkati göstermekte tereddüt eden kimselerle benim hiçbir ilgim yoktur." (AT VII 157: CSM II 112)

Descartes'ın metafiziksel incelemelerinin daha ayrıntılı yanları için *bkz.* MEDİTASYONLAR. Descartes'ın yaklaşımının geleneksel felsefî yöntemin biçimsel teknikleri ile olan karşıtlığı için *bkz.* TASIM.

D

"damga" uslamlaması Bu ad, Descartes'ın, tam olarak Üçüncü Meditasyon'da geliştirdiği uslamalama için şimdi yaygın olarak kullanılmakta olan takma addır; bu uslamalamaya göre, Tanrı'nın varlığı, meditasyon yürütenin zihninde Tanrı ideasının hazır bulunmasının açıklanmasından çıkarsanmalıdır. Meditasyon yürüten, kendinde bulunan her ideanın içeriğinin bir nedeni olması gerektiğini düşünmektedir; çünkü hiçten hiçbir şey gelmez, yine de "eğer bir ideanın onun nedeni olmayan birşey içerdiğini varsayarsak, o bunu yokluktan almış olmalıdır". (AT VII 41: CSM II 29). Birçok durumda, bir ideanın içeriği açıklayıcılık açısından büyük sorun oluşturmuyor; Descartes'a göre, idealarımdan çoğunun içeriği, kolaylıkla benim kendi doğamdan çıkarılabilir, diğer idealar (tek boynuzlu yaratık ideasında olduğu gibi) yalnızca kurgudur ya da tümüyle benim imgelemim tarafından meydana getirilmiştir. Ancak, bana "üstün bir Tanrı, öncesiz sonrasız, sonsuz, değişmez, herşeyi bilen, kadir-i mutlak ve tüm şeylerin yaratıcısı" anlayışını veren idea farklıdır: "Tüm bu öznitelikler öyledir ki, on-

ların üzerinde ne kadar çok yoğunlaşsam, onların yalnızca benden kaynaklanıyor olması bana o kadar az olası görünmektedir". Böylece, Tanrı ideasının nedeni olarak, söz konusu özniteliklere gerçekten sahip olan gerçek bir varlık olmalıdır. Tanrı, beni yaratırken "bu ideyi bana yerleştirmiş olmalıdır, tıpkı, bir "*ustanın yapıtına damgasını basması gibi*"" (AT VII 40, 45, 51: CSM II 28, 31, 35; vurgu sonradan eklenmiştir).

Hem mantığı hem de terminolojisi açısından Descartes'ın uslamlaması önceki Skolastik düşünürlerin çalışmalarına çok şey borçludur -bunun için, bu uslamlamayı ilk kez gündeme getirdiği *Yöntem*'in dördüncü kısmında nerdeyse özür dilemektedir ("burada, izninizle, bazı skolastik terminolojiyi serbestçe kullanacağım", AT VI 34: CSM I 128). Benim yetkin bir varlığın ideasına sahip olduğum öncülünün, kendi yetkinsizliğimi görmemden açıklıkla çıktığı Descartes tarafından kabul edilmektedir: "Kuşku duyduğumu ya da arzu ettiğimi, yani birşeyin eksikliğini, karşılaştırma yoluyla kendi kusurlarımı görmemi sağlayan daha yetkin bir varlığın ideası bende olmadan nasıl anlayabilirdim?" (AT VII 45-6: CSM II 31) Burada Descartes, örnek olarak Bonaventura'nın *Itinerarium Mentis in Deum* (1259) adlı kitabında bulunabilecek yerleşik bir düşünme çizgisini yakından izlemektedir: "Akıl, her türlü kusurdan bağımsız bir varlığın bilgisine sahip olmadan, kusurlu ve eksik bir varlık olduğunu nasıl bilebilecektir? " (başlık III, kıs. 3, Gilson'un *Descartes: Discours de la méthode, texte et commentaire*'i, s. 316'dan alıntı). Özünde bu, daha önce Aziz Augustinus tarafından verilen (en temelinde de Platon'unkinin bulunduğu) bir uslamlamanın çeşitlemesidir: Karşılaştırmalı yargılarda bulunma yeteneği (x, y'den daha iyidir), bizde yetkin bir iyilik ya da Tanrı kavramı olmadan varolamaz. (karş. Aziz Augustinus, *De Trinitate*, Kitap VIII, böl 3, kıs 4. Gilson'un a.g.e.'den alıntı. Bu uslamlamanın Platon'daki kökeni için, karş. *Phaedo* 74 a ve sonrası; burada iyilik formunun varlığını ortaya koymak için özde aynı akıl yürütme kullanılmıştır.)

Yetkin bir varlık ideasının, fiili olarak varolan bir yetkin varlık -Tanrı- tarafından kendi zihnine yerleştirildiğini öne sürerken Descartes. Ortaçağ ve Rönesanstaki felsefî-Tanrı öğretisinde iki şekilde ortaya konmuş olan iki ilkeye dayanıyordu. Önce, "nedenin daha alt düzeyde olmaması" ilkesi adı verilebilecek ilkeyi önvarsayıyordu, yani, daha yetkinin nedeni daha az yetkin olamaz, ilkesini: "Benden daha yetkin olan birşeyi düşünme yeteneğinin, gerçekten daha yetkin bir doğaya sahip olandan gelmesi gerektiğini çok açıklıkla kavradım". (*Yöntem*, Kıs. IV, AT VI 34: CSM I 128) Zaman zaman Descartes, bu ilkenin, yalın ve evrensel olarak kabul edilmiş bir aksiyom olan "yokluk, yokluktan gelir"in farklı bir hali olduğuna işaret eder: "Daha yetkinin, daha az yetkinden gelmesi ...birşeyin yokluktan gelmesinden daha az çelişkili değildir" (a.g.e.). Ancak Descartes için gerekli olan, "herşeyin bir nedeni olmalıdır" biçimindeki 'ortak kavramın' çok ötesine geçmektedir. Marin Mersenne'in sonradan karşı çıktığı gibi, "sinekler ve diğer hayvanların", onlardan *daha yetkin* bir nedenleri olması gerektiğini kabul etmek zorunda olmadan da, onların *bir nedeni* olması gerektiğini kolaylıkla kabul edebiliriz. (AT VII 123: CSM II 88; "nedenin daha alt düzeyde olmaması" ilkesi ile ilgili daha çok bilgi için bkz. NEDEN) İkinci olarak, Descartes'ın kanıtlaması daha da sorunlu bir ilke olan, gerçek dünyada işleyen nedensel zorlamaların, bizim düşünce içerikleri alemine uygulanması için, 'aktarılması' ya da taşınması sorunudur. Bu aktarma ilkesi, Descartes'ın, Skolastik gelenek içinde yetişmiş ve deneyim kazanmış olan çağdaşlarını bile hayrete düşürmüştür. İlk İtiraz'da bulunan Thomasçı eleştirilerin yorumlarına bakalım: "Bir neden, gerçek ve fiilî etki sağlamaktadır; ancak fiilî olarak varolmayan [bir idea], hiçbir şey üzerinde etki sağlamaz ve herhangi bir fiili nedensel etki almaz ya da gerektirmez". (AT VII 93: CSM II 67) Bununla birlikte Descartes, bir ideanın tasarımsal içeriğinin nedensel açıklama gereksiniminin, gerçekliğin diğer yanlarının nedensel açıklamaya

gereksinim duyduğu kadar olduğunda ısrar etmektedir; bu konunun ardalanı için *bkz.* NESNEL GERÇEKLİK.

Son olarak belirtmek gerekir ki, Descartes'ın 'damga uslamlaması' sunuşunda iki farklı evre vardır: İlkinde Descartes (yukarıda açıklandığı gibi) bizim Tanrı ideamızın açıklaması, ancak Tanrı'yı onun nedeni olarak öne sürerek verilebilir, demektedir (AT VII 41-7: CSM II 30-2); ikincisinde ise Descartes, "daha ileri gitmek istediğini ve bu ideaya sahip olan ben'in, böyle [yetkin] bir varlık olmadan varolup olamayacağını incelemek istediğini" ifade eder (AT VII 48: CSM II 33). İkinci evrede şu sonuç çıkıyor: "Benim varolmam ve bende yetkin bir varlığın, yani Tanrı'nın ideası olması, Tanrı'nın varolduğunun çok açık bir kanıtlamasını sağlıyor". (AT VII 51: CSM II 35) Her ne kadar uslamlamanın ikinci evresinin kendinden gelen ilginç yanları (karş. ZAMAN) olsa da, Descartes tarafından birinci üzerine açıklayıcı bir çeşitleme olarak değerlendirildiği anlaşılıyor. (karş. Birinci Cevap, AT VII 105: CSM II 77) Uslamlamanın her iki yorumu da, her durumda, benim (sonlu ve yetkin olmayan) zihnimin, sonsuz ve yetkin bir varlığın fikrine (ideasına) nasıl sahip olduğunu açıklama gereğine gelip dayanıyor.

Ayrıca bkz. TANRI; SONSUZ.

deneyim Descartes *Regulae*'de deneyimi şu şekilde açıklar: "Deneyimimiz, duyularımızla her ne algılıyorsak, diğerlerinden her ne öğreniyorsak ve genelde aklımıza (intellect) dışsal kaynaklardan veya aklın kendi üzerine düşünmesinden her ne geliyorsa bunların tümünden oluşur." (AT X 422: CSM I 46) Dışsal kaynaklardan gelen veriler söz konusu olduğunda Descartes sık sık (örneğin, Birinci Meditasyon'da) duyusal deneyimin potansiyel bir hata kaynağı olduğunu öne sürer; ancak aynı sıklıkta da gözleme dayalı verilerin bilim yapmak için ne kadar önemli olduğunu vur-

gular. Descartes *Regulae*'de, tedbirli bir şekilde kullanıldığında deneyimin, aklın doğruya ulaşmasında yardımcı bir işlevi olduğunu öne sürer. *Regulae*'de deneyime karşılık olarak kullanılan Latince terim *experimentum*'dur. Bu terim günümüzdeki bilimsel deneyleri çağrıştırır. Zaten Latince'de kelimenin deneye yakın bir anlamı vardır. 'Experimentum' test etmek anlamına gelen 'experiri' fiilinden türetilmiştir. Aynı fiil kökü Fransızca *expérience* kelimesinde de mevcuttur ve Descartes bu kelimeyi bilimsel gözlemlerden bahsetmek üzere sık sık kullanmıştır. *Yöntem*'de Descartes, "Bilgilerimiz arttıkça *expérience*'a olan ihtiyacımız artacaktır" der. Bunun nedeni *a priori* olarak maddi evrenin ancak çok genel ve basit yapısal unsurlarının çıkarsanabilir olmasıdır. "Daha tikel nesnelere sıra geldiğinde, o kadar geniş bir çeşitlilikle karşı karşıya kalırız ki insan aklının dünyada varolan cisimlerin türlerini ve biçimlerini Tanrı'nın dünyaya getirebileceği sonsuz sayıda tür ve biçimden ayırdetmesi olanaksızlaşır"; tek çare "çok sayıda gözlem yaparak sonuçlardan sebeplere varmaya çalışmaktır". Descartes'a göre bilimlerin gelecekteki gelişme seyri böyük oranda gözleme dayalı bilgilerin sistematik olarak araştırılmasına dayalı olacaktır. (AT VI 63-5: CSM I 134-5. *Bkz.* VARSAYIM.)

Descartes'ın bilimsel yazı ve yazışmaları deney ve gözlemlere atıflarla doludur. Ayrıca bilmekteyiz ki, Descartes başta hayvan fizyolojisi olmak üzere bir çok alanda çok sayıda deneyi bizzat kendisi gerçekleştirmiştir. (karş. 15 Şubat 1638'de Plempius'a yazdığı mektup, AT I 526 ve sonrası: CSMK 81 ve sonrası; *La Description du Corps Human* ('İnsan Bedeninin Tasviri'), AT XI 241 ve sonrası: CSM I 317.) Descartes'ın deneylere olan ilgisi, ışığın kırılması üzerine erken dönem bir çalışmasında da görülmektedir. (*Ayrıca bkz.* 2 Şubat 1632'de Galius'a yazdığı mektup.) Sözü edilen bu son mektup özellikle önemlidir, çünkü Descartes burada kendi kırılma kuramının doğrulanması için yapılması gereken olası bir deneyden oldukça ayrıntılı bir şekilde bahsederken, kendisinin bu

deneyi sadece bir kez gerçekleştirdiğini de ifade etmektedir. (AT I 240: CSMK 30) Descartes'ı, kendini deneysel bilime adamış bir bilim adamı olarak sunmak yanlıştır; kendisi gözlemsel sonuçların, kavramların test edilmesindeki önceminin farkındadır. Ancak, uygulamada çoğunlukla başkalarına gerçekleştirmeleri için deneyler önermekle yetinmiştir. (karş. 13 Aralık 1647'de Mersenne'e yazdığı mektup, AT V 98 ve sonrası: CSMK 327 ve sonrası.) Şu noktayı da dikkate almak gerekir ki Descartes *expérience* tan bahsettiğinde bazen, kuramlarını deneyimler yoluyla doğrulamak ya da yanlışlamak için gerekli sistematik çabaları değil, harcıalem bazı gözlemleri kasteder. Descartes mikro düzeyde de benzer mekanizmaların işlemekte olduğuna dair varsayımını desteklemek için özellikle bu ikinci tür gözlemlere başvurur. (Bu tür gözlemler için *karş*: *İlkeler*, Kısım III, madde 30; Kısım IV, madde 26.)

Ayrıca bkz. BENZEŞİM.

Description du Corps Humain, La ('İnsan Bedeninin Tasviri') Bu bitirilmemiş (Fransızca) inceleme 1647-8 kışına aittir ve Descartes'ın ölümünden sonra 1664'te *La Description du Corps Humain* başlığıyla yayımlanmıştır. Eser, Descartes'ın fizyolojiye (özellikle kan dolaşımına) olan süregiden ilgisinin kanıtıdır ve fetusun oluşumu ile gelişiminin saf olarak mekanistik bir açıklamasını (her ne kadar fazla kurgusal ve şematik de olsa) ortaya koymaya çalışır. Baştan sona kuvvetli bir indirgemeci tona sahiptir: "Salt bedensel organlarımızın eğilimlerinin, bizde düşünce tarafından hiçbir biçimde belirlenmemiş hareketlere yol açmak için yeterli olduğuna inanmamızın güç olduğu doğrudur. Bu sebepten, şimdi bu hususu ispatlamaya ve tüm bedensel makinenin, irademiz tarafından kontrol edilmediğini deneyim yoluyla bildiğimiz hareketlerin bedenimizde ruhumuz tarafından üretildiğini düşünmek için saatte zamanı gösteren bir ruh olduğunu düşünmekten daha fazla gerekçeye sahip olmayacağımız tam bir açıklamasını vermeye çalışacağım". (AT XI 226: CSM I 315)

dil *Yöntem özerine Söylem*'in beşinci kısmında Descartes, yalnızca insana ait yeti olan sözcüklerin biraraya getirilmesine ve konuşma yetisine büyük önem verir (*d'arranger ensemble diverses paroles et d'en composer un discours*, AT VI 57; CSM I 140). Descartes için, gerçek dilsel ürün, bir makine ya da (insan olmayan) bir canlı tarafından üretilebilecek olandan tamamiyle farklıdır. Bir saksağanı bazı sözcükleri telaffuz edecek şekilde eğitebilirsiniz, ama her sözcük, sinir sisteminde belirli bir değişime neden olacak dışsal bir uyarıya karşı net bir yanıt olacaktır, diye yazıyor Newcastle Markizine. (AT IV 574; CSMK 303) Bu nokta, dilin gerçek kullanımı sayılan şeyle bağlantılıdır: "Bazı sözcükleri (*paroles*) telaffuz edecek şekilde inşa edilmiş bir makineyi kesinlikle düşünebiliriz... .organlarındaki değişimin...bu sözcüklere karşılık geldiği (yani, eğer onun üzerindeki bir noktaya dokunduğunuzda ne istediğinizi soran ve bir başka noktaya dokunduğunuzda da canını acıttığınız için ağlıyan bir makine). Ancak böyle bir makinenin, ona sorulacak ve en kalınkafalı adamın bile yanıt verebileceği bir soruya uygun düşecek anlamlı bir yanıt oluşturacak şekilde (*pour répondre au sens)* sözcük düzenlemeleri yapabilmesi inanılabilir birşey değildir". (AT VI 56; CSM I 140) Kısaca, dil kullanan insan sınırsız sayıda duruma göre uygun yanıt verebilecek bir yeteneğe sahiptir ve bu yetenek, belirlenmiş girdilerden sınırlı çıktılar üreten sonlu bir mekanizmanın yapabileceklerinden tamamen farklıdır. Descartes'ın bundan çıkardığı sonuç, gerçek dilin bizim içimizde tümüyle fiziksel olmayan bir şeyin -akılsal ruhun- varolduğunun 'kesin bir işareti' olduğudur. (A.g.e.; karş. More'a 5 Şubat 1649 tarihli mektup, (AT V 278; CSMK 366)

Descartes'ın, dilin mekanik açıklamasının olanaksızlığı üzerine görüşleri, ilginç bir şekilde onun mekanik açıklamaların *gücüne* duyduğu genel inançla bir karşıtlık içindedir. *Yöntem*'in beşinci kısmındaki dille ilgili bölüm doğrudan şu tartışmayı izliyor: Beynin ve sinir sisteminin tümüyle mekanik işlemlerinin, yeterince

karmaşık oldukları düşünüldüğünde, bütün bir eylem alanını nasıl açıklayabildiği, önyargısız birine yalnızca bir makinenin kapsamının çok ötesinde gelebilir. Can ruhlarının (*spiritus animales*) saf fiziksel süreçleri ve *fantasie* ya da 'cisimsel imgelemin'in mekanik süreçleri, "duyularının nesnelerine ve içsel tutkulara tamamiyle uygun düşen" (*à propos des objets qui se présentent à ses sens et des passions qui sont en lui*) zengin bir davranış dizisi oluşturabilir. Kuşkucular, son derece zekice inşa edilmiş insan yapısı bir otomatın yanıtlarının ne kadar karmaşık olduğunu değerlendirmeye çağrılmışlardır; eğer bir fiziksel yapay nesne bu ölçüde karmaşık yanıtlar sergiliyorsa, "Tanrı'nın eliyle yapılmış" bir saf fiziksel bedenin daha çoğunu yapacağını kabul etmemek neden? "Bu durum, bedeni, Tanrı'nın eliyle yapılmış bir makine olarak (*consideront le corps comme une machine*) (*ayant été faite des mains de Dieu*) görmeye hazırlananlara şaşırtıcı gelmeyecektir; çünkü Tanrı tarafından yapılmış bu beden, insanlar tarafından icad edilebilen tüm makinelerden, karşılaştırılamaz şekilde daha iyi düzenlenmiştir ve kendinde olağanüstü hareketler içermektedir (*est incomparablement mieux ordonnée, et a en soi des mouvements plus admirables, qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes*)". (AT VI 56; CSM I 139) Bununla birlikte bu noktada şu eleştiri yapılabilir: Eğer Tanrı'nın hizmetinde böyle son derece karmaşık bir fiziksel mekanizma varsa, bu durumda saf maddesel yapılardan, düşünen, konuşan bir makine -bir insan- inşa edemeyeceğini *a priori* bilemeyiz. Descartes'ın belki de şaşırtıcı yanıtı, bu durumu mutlak olarak hesaba katmamazlık edemeyeceğimiz yönündedir. İnsanın dilsel yetisinin kapsam ve esnekliğini ele almak, mutlak bir kesinliğe değil, ama çok yüksek olasılığa sahip olan bir sonucun çıktığı bir uslamlama ortaya koyar: "Akıl, her türlü durumda kullanılabilecek olan evrensel bir araçtır (*instrument universel*); oysa [fiziksel] organlar her tikel eylem için belirli eğilimlere gerek duymaktadır, bir makinenin,

bizim aklımızın bizi eyleme geçirdiği gibi yaşamdaki tüm olumsallıklara göre davranacak yeterince farklı organlara sahip olması *büyük olasılıkla olanaksız*dır (*moralement impossible*). (AT VI 57; CSM I 140, vurgu sonradan eklenmiştir) 'yüksek olasılıklı kesinlik', Descartes'ın daha sonra *Felsefenin İlkeleri*'nin 1647'deki Fransızca baskısında açıkladığı gibi, "davranışlarımızı düzene sokmakta yeterli olan veya mutlak anlamda konuşulduğunda pekala yanlış olabileceklerini bilsek de, yaşamamızı yönetmekle ilgili konularda normal olarak kuşku duymadığımız şeylerle ilgili kesinliktir". (Kısım IV, mad. 205: AT IXB 323; CSM I 290) Descartes'ın, "yaşamın tüm olumsallıklarına" karşılık veren bu birtek insana özgü yeti hakkındaki düşünceleri, onu, 'evrensel araç' aklın, saf fiziksel yapılar kümesiyle gerçekleştirilebilir bir şey olmadığına inandırmıştır; ancak, böyle bir fiziksel gerçekleşmenin olanağı da, Descartes'ın mutlak olarak dışlamaya hazır olduğu bir olanak değildir.

Tüm bunlardan çıkan sonuç, Descartes'ın zihnin cisimsel olmadığı inancını desteklemek için dilsel yetileri ele almasının, başka bir yerde sunduğu ikiciliğin metafiziksel uslamlamasından oldukça farklı bir statüde olduğudur. Descartes için, 'araç olarak aklın' fiziksel gerçekleşiminin tasavvur edilmesini güç kılan, en azından kısmen, bir *sayı ve boyut* konusudur -yani, birbiriyle uyumlu türden bu kadar çok yapının, bedenin belili bir kısmında nasıl toplanabileceği sorunu. Descartes, sinir sisteminin ve diğer bedensel organların yapılarının titizlikle anlaşılmasının anahtarı olarak anatomik teşrih için duyduğu hayranlığı saklamıyor. Ancak, bu tür araştırmaların ortaya koyduğu şey, ona göre, bu yapıların altında yatan özsel yalınlıktır. Kalpte ve beyinde, sinirlerde, kaslar ve 'can ruhları'nda meydana gelen herşey, onun için olanaklı olan gözlem düzeyinde, temel 'itme ve çekme' işlemlerinden daha fazlasını dışa vurmamaktadır; bu itme ve çekme işlemleri, çarkların ve kaldıraçların çalışmalarından ve pompa ve girdapların iş-

leyişlerinden ilkece farklı değildir, bunlar 'orta ölçekli' makro dünyada rahatlıkla görülebilir. Olan biten herşey, "doğa yasalarıyla özdeş olan mekanik kurallarına uygun olarak" meydana gelmektedir. (AT VI 54; CSM I 139) Böylelikle, *Yöntem*'deki dille ilgili uslamlama, sonuçta, sınırsız bir alanda "yaşamın tüm olumsallıklarına" yanıt vermeye yardımcı olmak üzere yeterince büyük sayıda farklı parça içeren (*assez de divers organes*) bir fiziksel mekanizmanın pratik olarak olanaksızlığına gelip dayanmaktadır. (AT VI 57; CSM I 140) Dolayısıyla Descartes, bugün bile dilsel yetinin maddeci ya da indirgemeci bir açıklamasını verenlere karşı kullanılabilecek şu empirik meydan okumayı ortaya koymaktadır: Bu indirgemeciler, beyin veya sinir sistemi mekanizmalarının, sahici düşünceyi ya da dilsel davranışı oluşturmakta gerekli olan karmaşıklığı karşılayacak yeterli yanıtın üretilebildiğini nasıl gösterebilirler?

Dioptrique, la ('Dioptrik') Optik ya da harfiyen çevirirsek Dioptrik, Descartes'ın *Yöntem* ile birlikte 1637'de yayımladığı üç örnek denemeden ilkidir. Deneme, (1) ışık, (2) kırılma, (3) göz, (4) genel olarak duyular, (5) gözün arkasında oluşan imgeler, (6) görme, (7) görmeyi yetkinleştirmenin araçları, (8) ışığı kıran saydam cisimlerin şekilleri, (9) teleskopların tasviri ve (10) mercek kesmenin yöntemiyle, belirtilen sıra ile ilgilenen on başlık veya 'Konuşma'ya ayrılır.

Denemenin felsefî önemi ve 'Dioptrik' teriminin anlamı için *bkz.* IŞIK; *ayrıca bkz.* İMGE ve MATEMATİK.

Discours de la Méthode, Le (*Usul Üzerine Nutuk*, 1928; *Metot Üzerine Konuşma*, 1944, 1984; *Yöntem Üzerine Söylem* [1996]) Descartes'ın Leiden'de imzasız olarak yayımlanan ilk çalışması. Tam başlığı *Discours de la Méthode pour bien conduire*

sa raison, et chercher la vérité dans les sciences (Aklı doğru yönlendirmenin ve bilimlerde hakikati aramanın Yöntemi üzerine Konuşma)'dır. Cilt *La Dioptrique* ('Dioptrik'), *Les Météores* ('Meteoroloji') ve *La Géometrie* ('Geometri') adlı 'Bu Yöntemle Denemeler' [*qui sont des essais de cette méthode*] olarak tasvir edilen üç çalışmayı da içerir. 1644'de *Yöntem*'in ve *Essais*'nin (*La Géometrie* hariç) Latince çevirisi Amsterdam'da yayımlandı.

Birinci tekil şahısla yazılan ve 'dünyada en iyi dağıtılmış şey' olan 'sağduyu'nun (AT VI 1: CSM I 111) sade insanına hitap eden *Yöntem*, bir tür entellektüel özyaşamöyküsü biçimini alır. Birinci kısım genç Descartes'ın aldığı eğitimi ve standard ders programındaki konuların öğretilme şekilleri hususundaki hoşnutsuzluğunu tasvir eder. İkinci kısım, genç bir adam olarak, yeni felsefî YÖNTEM görüşünü tasvir eder. Üçüncü kısım, 'yalnızca üç ya da dört kuraldan ibaret olan' geçici ahlâkî yasanın ilk nüvelerini ortaya koyar (*bkz.* AHLAK). Eserin metafiziksel çekirdeği olan dördüncü kısım, güvenilir bir bilgi sisteminin temellerini oluşturmak için yapmış olduğu araştırmayı tasvir eder ve ünlü *je pense donc je suis* ('düşünüyorum öyleyse varım'; *bkz.* COGITO ERGO SUM) beyanını içerir. Beşinci kısım, Descartes'ın kozmoloji ve fizik hakkındaki görüşlerinin ana hatlarını sunar, özel bir bilimsel sorun olan KAN DOLAŞIMI sorununu tartışır ve insanlarla hayvanlar arasındaki kökten ayrım için DİL'e dayalı bir uslamlama verir. Son olarak altıncı kısım, bilimde gözlem ve deneyin rolü hakkındaki önemli genel hususları belirtir (*bkz.* DENEYİM) ve Descartes'ın gelecekteki araştırma planlarının bir taslağını sunar.

Yöntem akıcı ve üslûpçu bir eserdir, ancak uslamlamaları çoğunlukla informel ve gevşektir; örneğin dördüncü kısımdaki metafiziksel uslamlamalar (dört yıl sonra yayımlanan) *Meditasyonlar*'da rastlayacağımızdan çok daha az bir kesinlik ve detayla sunulmuştur. Descartes'ın kendisi, 'Yöntem Üzerine Konuşma' başlığının, Yöntem'in tümüyle açımlanmadığını ancak yal-

nızca 'tartışıldığını' göstermek amacıyla, 'Yöntem üzerine Önsöz ya da Duyuru' anlamını iletmesi için öngörüldüğünü yazıyordu. "Söylediklerimden de görüleceği gibi [kitap] teoriden çok pratikle ilgilenmektedir. İzleyen incelemelere 'Bu Yöntemle Denemeler' adını veriyorum çünkü bu hususların bu yöntem olmaksızın hiçbir zaman keşfedilemeyeceklerini ve denemelerin bu yöntemin ne kadar değerli olduğunu gösterdiğini iddia ediyorum. Yöntemimin her türden konuya uzandığını göstermek için açılıştaki Yöntem'e de bir miktar metafizik, fizik ve tıp ekledim." (Mersenne'e 27 Şubat 1637 tarihli mektup, AT I 349: CSMK 53)

doğa yasaları Descartes fiziğinin iki önvarsayımı vardır: Birincisi, evren Tanrı'nın yarattığı değişmez yasalara uygun olarak hareket eder. İkincisi, insan zihni bu yasaların yapısını keşfetme yeteneğine doğuştan sahiptir. Her iki öncül de *Yöntem*'in beşinci kısmının başında açıklıkla öne sürülür. Descartes burada kendi felsefesinin metafizik başlangıç noktalarını belirlemiş olarak fiziksel dünyaya ilişkin 'doğruluk zincirini' nasıl ortaya koyacağını anlatır. (AT IV 40-1: CSM I 131) İlahi doğanın değişmezliği ve sabitliği, Descartes'a göre, evrenin hareketinin tamamen tek biçimli olduğunu ve dolayısıyla da evrenin şimdiki düzenini açıklayabilmek için başlangıçtaki yapısına ilişkin çok çok az sayıda varsayımda bulunmanın yeterli olduğunu içerir. "Çünkü Tanrı bu yasaları öyle olağanüstü bir biçimde kurar ki, benim anlattığımdan (hareketli ve sonsuz bölünebilir parçacıkların sınırsız uzama sahip evreni) başka bir şey yaratmadığını, içine hiçbir düzen ve orantı koymadığını, ondan ancak şairlerin tasvir edebilecekleri bulanık ve karışık bir kaos meydana getirdiğini varsaysak bile doğa yasaları, oldukça yetkin bir dünya -içinde yalnızca ışığı değil, bu dünya da görünen genel veya tek tek şeyleri de görebileceğimiz bir dünya- oluşturmak üzere kaosun parçalarının kendilerini bu kaostan kurtarmaları ve bir düzen oluşturmalarını sağlamak için yeterlidir. (*Le Monde*, Başlık 6. AT XI 34-5: CSM I 91)

Felsefenin İlkeleri'nin ikinci kısmında Descartes fiziksel evrenin hareketinin tabi olduğu üç temel 'doğa yasası' bulunduğunu belirtir. Birincisi "her şey, mümkün olduğu kadarıyla her zaman aynı durumda kalır; harcket halindeyse hareket etmeye devam eder" (madde 37); ikincisi "her hareket kendi içinde doğrusaldır" (madde 39); ve üçüncüsü "bir cisim daha kuvvetli başka bir cisimle çarpışınca hiç hareket kaybetmez, ancak daha az güçlü bir cisimle çarpışınca ona aktardığı hareket miktarı kadar hareket kaybeder" (madde 40). (İlk iki yasa için *bkz.* EYLEMSİZLİK; üçüncü yasa için *bkz.* KORUNUM İLKESİ.)

Öne sürdüğü 'hareket yasaları'nın oldukça genel ve soyut olmalarına rağmen, Descartes'ın yaklaşımı 17. yüzyılda ortaya çıkan ve 'doğal türler'in tanımlarına dayanan niteliksel fizikten, genel matematiksel yasalara dayanan niceliksel fiziğe geçişi örnekler. *İlkeler*'in ikinci kısmında genel yasaları belirttikten sonra cisimlerin çarpışmadan sonraki hız ve yönlerinin niceliksel olarak nasıl hesaplanacağını gösteren yedi 'Çarpışma Kuralı' belirtir. Göz önüne aldığı yedi ideal durum şunlardır: (1) aynı büyüklük ve hıza sahip iki cisim çarpışır; (2) cisimlerden birinin daha büyük olması dışında (1)'le aynıdır; (3) bir cismin daha hızlı olması dışında (1)'le aynıdır; (4) bir cisim hareketsiz ve büyüktür; (5) bir cisim hareketsiz ve küçüktür; (6) cisimler aynı büyüklükte fakat bir cisim hareketsizdir; (7) aynı yöne gitmekte olan iki cisim çarpışır. (madde 45-52) Descartes'ın bu kurallarının fiziğin gelişimine kayda değer bir katkıda bulunduğunu söylemek epeyce zor. Söz konusu kurallar, korunan şeyin büyüklük ve uzamın çarpımı olarak ölçülen 'hareket miktarı' olduğu inancına dayanır. Descartes, somut tahminlerde bulunarak bu kuralları test etmeye yönelik her hangi ciddi bir girişimde bulunmaz. Bir sonraki yüzyılda Newton'ın formüle edeceği (kütle x hızın korunumuyla ilgili daha zengin ve ayrıntılı açıklamalar getirecek) yasaların tahmin gücü ve kesinliği dikkate alındığında Descartes'ın sistemi zayıf kalır. Descartes ken-

disi de "deneyimi sık sık çarpışma kurallarıyla çelişir" der. Ancak yine de "kurallar, kendiliğinden açık oldukları için ispat gerektirmez. Deneyimimiz aksini gösterse bile aklımıza duyularımızdan daha çok güvenmek durumundayız." (*İlkeler*, Kısım II. madde 52 ve 53) Kısaca Descartes'ın 'hareket halindeki maddenin matematiksel olarak temellendirilmiş kesin bir bilimi' iddiası, kesin öndeyilerde bulunacak ilkelere sahip bir sistem olmaktan çok, programlı bir görüş olarak kalır. En ılımlı zamanlarında fiziksel görüngünün çok karmaşık olduğunu ve bu nedenle çok kesin ispatlayıcı açıklamalar beklemenin gerçekçi olmadığını dile getirir: "fizikli ilgili bir konuda ispatlar yapmamı beklemek, benden imkansız olanı yapmamı istemektir." (AT II 142: CSMK 103)

doğal akıl† Doğru bir şekilde yönlendirildiğinde insan zihninin doğuştan gelen güçlerinin geçmiş çağlardan miras kalanlara göre doğru olanın kesin bilgisine bizi ulaştıracağı görüşünü Descartes tutarlı bir biçimde savunmayı sürdürür. En eski temel eseri olan *Aklın İdaresi için Kurallar* (y. 1628) başlığı, her birimizin sahip olduğu doğuştan gelen akıl gücünün veya "doğal aklın" (*ingenium*) "doğru bir biçimde idaresi" düşüncesini yansıtmaktadır. *Ingenium* terimi Latince *genus* ('ırk', 'doğum', 'soy') ve *generae* ('doğurmak') kelimeleri ile aynı kökten gelmektedir ve doğuştan gelen yetiler ve doğal insan yeteneklerine karşılık olarak kullanılmaya çok uygundur. *Yöntem*'de (1637) Descartes aynı temayı tekrar ele alır. Burada sözü edilen 'yöntem', 'insanın aklını doğru

† Fransızca *natif* kelimesi Latince *natus* (*né*: *doğmuş*) kelimesinden gelen *nativus* (*naturel*: *doğal*) kelimesinden kaynaklanır. Bu sebeple, İngilizce'de kullanılan *native* kelimesini -*innate*: *doğuştan* teriminden ayırd etmek ve insanın doğasına ait olduğunu vurgulamak için- *doğal* kelimesiyle karşıladık. Bu kullanım Descartes'ın DOĞAL IŞIK (*lumen naturale*: *la lumière naturelle* bkz. GÖRÜ) terimine de uygun düşmektedir. (Çev. notu)

kullanması' yöntemidir. Kitap şu ifade ile başlar: "sağduyu dünyada en iyi dağıtılmış şeydir: sağduyu ve akıl olarak adlandırdığımız doğru yargılarda bulunma ve doğruyu yanlıştan ayırma gücü tüm insanlarda eşittir." (AT VI 1: CSM I 111) Son olarak, bitirilmemiş bir diyalogda Descartes *Tabiat Işığı ile Hakikati Arama*'da (ki bu eser *Meditasyonlar*'la aynı zamanda ya da Descartes'ın yaşamının son yılında yazılmıştır) kendi önyargısız yargılarıyla hareket eden, sıradan, eğitimsiz bir kişinin ('Polyander'), klasik çağlar üzerine iyi yetişmiş bir akademisyenden ('Epistemon') doğruya ulaşmak konusunda çok daha şanslı olduğunu ileri sürer. (AT X 502-3: CSM II 403). "Bir insanın Yunanca ya da Latince bilmesine gerek yoktur" (a.g.y.), çünkü "sadece doğal ışık yardımıyla, dinden ya da felsefeden yardım almaksızın, en güç bilimlerin sırlarına nüfuz edebilir ve kendi aklını kurcalayan her hangi bir konuda bir bireyin sahip olması gereken kanılara ulaşabilir." (AT X 495: CSM I 400)

Descartes'ın doğuştan gelen bilgi üzerine görüşleri için *bkz.* DOĞUŞTANLIK.

doğal ışık *bkz.* GÖRÜ

doğalar *bkz.* YALIN DOĞALAR

doğuştanlık Descartes'ın bilim anlayışına göre evrenin doğasının açık ve seçik bilgisi insan zihninin doğuştan gelen kaynakları üzerinde inşa edilebilir. *Yöntem*'in beşinci bölümünde Descartes şöyle yazar: "Gördüğüm odur ki. Tanrı bir takım yasaları doğada öyle bir şekilde inşa etmiştir ve bu yasalara ilişkin öyle kavramları zihnimize yerleştirmiştir ki yetirince düşünürsek bu yasaların dünyadaki her şeyde varolduğu ve ortaya çıktığı konusunda

hiç bir şüphe duymayız." (AT VI 41: CSM I 131) Buradaki iddia, insan zihninin yalnızca bu yasalarla ilgili bilgileri geliştirmeye muktedir olduğunu değil, ilgili kavram ve önermelerin doğuştan ruhda varolduğunu içermektedir: "tüm apaçık doğrular ve Tanrı'nın ideaları bir bebeğin zihninde, biz yetişkinlerin onlara yönelmediğimiz zamanlarda bulundukları gibi bulunmaktadır; bu idealar yaş ilerledikçe kazanılacak şeyler değildir; zihin, beden hapishanesinden kurtulduğunda, hiç şüphem yok ki bunları [bu ideaları ve doğruları] kendi içinde bulacaktır." ('Hyperaspiste'lere Ağustos 1641 tarihli mektup, AT III 424: CSMK 190)

John Locke'un bir sonraki yüzyılda doğuştan idealara yaptığı bilinen saldırısı şu sorunu ortaya çıkarmıştır: şayet ideaların benim zihnime yerleştirilmesinin bir anlamı olacaksa, bebek zihninin onları gerçekten algılaması gereklidir (ki elbetteki bu yanlış bir düşüncedir): "çünkü bir Zihin'e ve o Zihin'in algılaması olmaksızın bir şeyin yerleştirilmesi bana pek akla yakın görünmemektedir." (Locke, *Essay concerning Human Understanding* (1689), (*İnsan Anlağı Üzerine Bir Deneme*, 1992), I. Kitap, b.ii, §5) Bu tür bir itiraza Descartes'çı bir cevap doğuştan biz de varolan ideaların, bebeklikte ve hatta yetişkinlikte, bedensel uyarılarla örtülmüş olabileceğidir (AT III 425: CSMK 190; karş. *İlkeler*, Kısım I, madde 47); ancak çok yoğunlaşmış bir çaba ve dikkat doğuştan gelen doğal ışığın açığa çıkmasını sağlayabilir. (*Entretien avec Burman*, AT V 150: CSMK 336) Metafiziksel düşünümün (reflection) amacı da zaten "zihni duyulardan uzaklaştırmaktır ki, (AT VII 12: CSM II 9) bu sayede doğuştan gelen idealar "zihnin hazine dairesinden dışarı çıkabilsinler". (AT VII 67: CSM II 46; karş. AT VII 189: CSM II 132.)

Descartes, yukarda sözü edilen anlamda doğuştan İDEA'ları (duyular yoluyla kazanılmamış olan) 'edinilmiş' idealarla ve icat ya da inşa edilmiş idealarla karşılaştırır. (AT VII 38: CSM II 26) Burada sözü edilen üçüncü kategori "sirenler, hipogrifler, v.b. gibi"

(a.g.y.) mitik yaratımları içerir. Descartes bu tür yapay ideaları "doğru ve değişmez özleri" (AT VII 164: CSM II 44; *bkz.* ÖZ.) temsil eden ve "benim icatlarım olmayan" üçgen gibi doğuştan idealardan dikkatli bir biçimde ayırmaktadır. İkinci kategoride yer alan 'edinilmiş' idealar arasında Descartes'a göre gözlem yoluyla elde ettiğimiz idealar yer alır. Örneğin, duyusal gözlemlere dayalı olan güneş ideası (gökteki sarı renkli parlak disk) edinilmiş bir ideadır. Descartes'a göre, bu tür duyuya dayalı bir idea "bende doğuştan bulunan belli bazı kavramlara dayanarak astronomik bir akıl yürütme ile elde edilen bir güneş ideası" (AT VII 39: CSM II 27) ile düzeltilmediği taktirde bizleri yanıltabilir. Duyudan 'edinilmiş' idealarla saf aklın doğuştan ideaları arasındaki karşıtlık hiç de sorunsuz değildir. Çünkü Descartes'a göre tüm duyu algılamalarında doğuştan gelen bir unsur bulunmaktadır. Nesneleri algıladığımızda "ne hareketlerin kendileri ne de onlardan kaynaklanan şekiller tam olarak duyu organlarına verildikleri şekliyle kavranırlar, dolayısıyla, harektlerin ve şekillerin ideaları bizde doğuştan bulunuyorlar demektir." (*Notae in Programma quoddam*, AT VIIIB 359: CSM I 304) Duyu algısının Descartesçı açıklaması, duyusal temsillerin dışsal nesnelerin kopyaları veya tabları olduğuna dair (*bkz.* İMGE.) skolastik kuramı reddeder; böylece, cisimsel hareketler beyin üzerinde bir uyarımda bulunuyor olsa da, zihnin nesneleri kavrayış şekli (yani, günümüzde söylendiği şekliyle zihnin verileri işleyiş şekli) doğuştan gelen kavramsal aygıt yoluyla olur. Descartes'ın bu modeli sadece büyüklük, şekil ve hareket gibi açık ve seçik kavramlara ilişkin süreçlerin açıklanmasında değil, renk, acı ve ses gibi 'karışık' idealarla ilişkili süreçlerin açıklanmasında da kullanması ilginçtir: "Dışsal nesnelerden duyu organlarımıza cisimsel hareketlerden başka bir şey ulaşmadığına göre ... ve zihnimiz sadece bu cisimsel hareketlere dayanarak bu ideaları kendisine temsil edebiliyor ise, acı, renk ve ses gibi idealarında doğuştan olmaları gerekir; çünkü bu idealarla cisimsel hareketler arasında hiç bir benzerlik yoktur."

(a.g.y. *bkz.* RENK.) Bu yazılanlardan da anlaşılmaktadır ki Descartesçı zihin anlayışı, zihni sadece duyu algılamasından gelen "geniş bir malzeme yığını"nın doldurduğu ve bu malzemeden bilgimizin inşa edildiğini öne süren deneyci anlayıştan farklıdır. (karş. Locke, *Deneme*, II, i, 1.)

döngü, Descartes felsefesindeki Bu deyim, Descartes'ın *Meditasyonlar*'da, kendi yeni bilimsel dizge anlayışını tamamiyle sağlam metafiziksel temeller üzerine kurma girişimini rahatsız eden başlıca yapısal bir soruna verilmiş yerleşik addır; bu güçlük ilk kez Descartes'ın çağdaşları, özelikle de Marin Mersenne ve Antoine Arnauld tarafından (sırasıyla İkinci ve Dördüncü Cevaplar'da, (AT VII 125: CSM II 89: ve AT VII 214: CSM II 150) ortaya konmuştur. Bu sorun, Descartes'ın, Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasını, bilimsel bilginin olanağının ortaya konması amacını taşıması dolayısıyla kendini göstermiştir. Eğer yetkin bir Tanrı varsa, onun bana ihsan ettiği akılsal yetiler içsel olarak kusurlu olamaz. Doğal olarak zaman zaman yanlış yapabilirim, ancak bu yanlışlık (Descartes Dördüncü Meditasyon'da savunuyor bunu), Tanrısal bağışın başına buyruk yanlış kullanımı yüzündendir; açık ve seçik algısına sahip olmadığım halde, çoğunlukla bir önerme hakkında ani bir karara varır ve onu kabul ederim. Ancak eğer kendimi yalnızca açıkça ve seçikçe algıladıklarımla sınırlarsam, yanlışlıktan kaçındığıma emin olabilirim: "Hakikate, ancak kavrayışımı karanlık ve karışık yapan tüm durumlardan ayrı olarak, yetkinlikle kavradığım şeyler üzerine yeterli dikkatimi verdiğimde kuşku götürmez bir şekilde ulaşmış olacağım." (AT VII 62: CSM II 43) Bu kurala bağlı kalarak, sayısız şeyin bilgisine ulaşabilirim; bunlar arasında en önemlisi fiziksel evrenin yapısıdır -"saf matematiğin konusu olarak cisimsel doğanın tümü" (Beşinci Meditasyon: AT VII 71: CSM II 49). Şimdi sorun özetle şudur: Eğer aklımın açık ve seçik algılarına güven duymam için yanıltıcı ol-

mayan bir Tanrı'nın varlığının ortaya konması gerekiyorsa, bu durumda döngüselliğe düşmeden. ilk önce Tanrı'nın varlığının kanıtlanması için gereken akılsal algılamaya nasıl güvenebilirim?

Bu sorunla doğrudan karşı karşıya kaldığında Descartes'ın verdiği yanıt şudur: Meditasyonu yürüten. Tanrı'nın varlığını kanıtlarken buna bağlı öncüllerin doğruluğu konusunda yanılmadığını bilmektedir, "çünkü fiili olarak onlara dikkatini yöneltmektedir ve buna dikkatini yönelttiği sürece, yanıltılmadığından kesin olarak emindir". (*Entretien avec Burman*, AT V 148: CSMK 334) Bu sava göre, doğruluğunu o kadar açıkça gösteren önermeler vardır ki, onlara dikkatimizi yönelttiğimiz sürece, bizim burada yanlış yapma olasılığımız tümüyle dışlanmış olur. Bu ifadedeki "...olduğu sürece" deyimi çok önemlidir; söz konusu önermenin epistemik güvencesi ancak ona yönelindiği sürece devam etmektedir. (Descartes'ın ünlü Cogito uslamlamasındaki şu tümceyle karşılaştırın: "Cin beni yanıltabildiği kadar yanıltsın, ben birşey olduğumu düşündüğüm sürece, asla benim hiçbir şey olduğum sonucuna beni getiremeyecektir" (AT VII 25: CSM II 17. *Bkz.* COGITO ERGO SUM.) Descartes için buradan çıkan sonuç, doğru bilişin tümüyle de Tanrı'ya bağımlı olmadığıdır; yani Tanrı'nın varlığı ortaya konulmadan önce bile, yalıtılmış bilişsel edimler kendinden güvenli bir kesinliğe ulaşabilir: "Tanrı'nın varolduğunun farkına varmadan önce kesin hiç bir sey bilemem dediğimde...yalnızca sonuçlarını çıkardığım uslamlamalarla uğraşmadığım zaman anımsanabilecek sonuçların bilgisinden söz ediyordum". (AT VII 140: CSM II 100. karş. Dördüncü Cevap. AT VII 246: CSM II 171).

Descartes'ın döngüsellik tehdidine verdiği yanıt iki sebepten ötürü doyurucu değildir. İlkini ele aldığımızda, Descartes'ın stratejisinin şu sava dayandığını görürüz: Tanrı'nın varlığının kanıtlanması için gereken öncüller o kadar yalın ve saydamdır ki, onlarla ilgili olduğumuz ya da dikkatimizi onlara yönelttiğimiz

sürecc, kesinlikleri güvence altındadır. Ancak Üçüncü Meditasyondaki Tanrı kanıtlamasında kullanılan öncüllerin eleştirel irdelenmesi, onların o kadar da dolaysızca anlaşılır olmadığını gözönüne sermektedir. (*bkz.* NEDEN) İkinci olarak, Descartes'ın, bazı önermelerin çok saydam ve kendinden apaçık olduklarından, onlarda hiç kuşkuya yer olmadığı savı, kendisinin İlk Meditasyon'da ortaya koyduğu uç veya 'aşırı' kuşkunun olanağıyla pek uyumlu görünmemektedir. O bölümde, meditasyonu yürüten birey kendi doğasının öyle olabileceğini ki, "ikiyle üçü her topladığımda ya da karenin kenarlarını saydığımda *hatta düşünülebilecek en basit konularda bile beni yanlışa sürükleyebileceğini*" düşünen karabasan halinde kuşkular ortaya koymuştu. (AT VII 21: CSM II 14; italik vurgu sonradan eklenmiştir). Kısaca kuşku, insan akıl yürütmesinin temel süreçlerinin güvenilemez olması noktasına dek getirilmiştir. Ama yanıltıcı olmayan Tanrı'nın varlığı bir kez ortaya konduğunda, kuşku artık bir kenara bırakılabilir: "Güvenilir bir zihin Tanrı'nın bana bir armağanıdır". (AT V 148: CSMK 334) Ancak tam da Tanrı'nın varlığını ortaya koyma sürecinin kendisi, insan zihninin çalışmasına güvenmeyi önvarsaymakta görünmektedir; bu da döngü sorununu yeniden gündeme getirmektedir.

Descartes bu temel konuyla en fazla "İkinci Cevap'ta ilgilenmektedir, burada, aklın (döngüsellik pahasına) kendini geçerli kılmakta kullanılamayacağını kabul ediyor görünmektedir, ancak yine de, güvenilir bilgiyi ortaya koymakta izlediği stratejinin sağlam olduğunu, çünkü bunun akla yakın bir şekilde isteyebileceğimiz tüm kesinliği bize sağladığını kabul etmektedir: "Bir şeyi yanlışsız bir şekilde algıladığımızı düşündüğümüz sürecc, bunun doğru olduğuna kendiliğinden ikna olmuşuzdur. Şimdi, eğer bu kanaat, ikna olduğumuz şeyden kuşku duymak için herhangi bir sebebin olanaksız olması kadar sağlamsa, bizim için daha fazla soracak bir soru kalmamıştır; makul olarak is-

teyebileceğimiz herşeyi istemişiz demektir. Eğer herhangi biri, bizim sağlam bir şekilde ikna olduğumuz doğruluğun Tanrı'ya ya da bir meleğe yanlış görünebileceğini, yani mutlak anlamda yanlış olduğu sonucuna güçlükle de olsa ulaşırsa ne olacaktır? Ona hem inanmadığımızdan, hem de onun hakkında en küçük bir kuşku duymadığımızdan dolayı, bu ortaya konan mutlak yanlışlık hakkında tavrımız ne olur? Çünkü burada yaptığımız varsayım, öyle sağlam bir kanaat hakkındaki varsayımdır ki, onun yıkılması nerdeyse olanaksızdır; ve böyle bir kanaat en yetkin kesinlik ile açıkça aynıdır". (AT VII 145: CSM II 103) Bu alıntıdan çıkan sonuçlar Descartes uzmanları arasında tartışmalara konu olmuştur. Descartes, yelkenleri suya indirmekte ve insan bilgisinin mutlak güvencesini sağlayacak tutkulu 'temelselci' tasarısından biraz geriye çekilmektedir. Bu açıklamaya göre, bizim epistemik güvencelerimiz "dışsal olarak geçerli" kılınamazlar; insan zihninin ulaşmayı hedefleyebileceği şey, bilişsel vargılarımızın akla yakın bir şekilde istenebilecek tüm kesinliklere ulaşabileceğini gösteren bir bilgi savunusudur.

duyum Descartes hem açlık ve susuzluk gibi 'içsel' duyumları hem de görme ve işitme gibi dışsal duyu algılamalarını içeren insan duyumlarının açıklamasına ve çözümlemesine oldukça çaba harcamıştır. Duyumlardan bahsederken, Latince *percipere*'den (*Bkz.* ALGI) gelen ve saf olarak zihinsel veya akılsal bir farkındalık için kullanılan *perception* ('algı') kelimesi yerine, Latince *sentire* ('duymak', 'hissetmek', Fransızca *sentir*) fiilini kullanmayı tercih etmiştir. Descartes'ın örneklerinden birini ele alırsak, susuz kaldığımızda, vücudumuzun suya ihtiyacı olduğuna dair sadece akılsal bir kavrayışa sahip olmayız; tipik, kendini dayatan bir duyumun deneyimine sahip oluruz, ağzımızın ve boğazımızın kuruduğunu hissederiz. Bu 'his' nasıl bir şeydir? İKİCİLİK'in standart modern sunumlarına göre, susuzluk duyumuna sahip olmak belli bir tip bir *bilinç* halinde olmak demektir; ve dolayısıyla su-

suzluk hissetmek, ikici bir filozof için, bedendense zihne atfedilmesi gereken bir kategoridir. Çünkü bilinç zihin-beden ayrımının zihin tarafına düşmektedir. Ancak Descartes'ın duyusal deneyim ile ilgili kendi görüşleri bu kadar basit değildir. Descartes duyumların *basitçe* zihinsel olaylar olduğunu söylemez; tersine, açıkça belirtir ki "Ben 'kendimi' duyum yetisi olmaksızın da tam bir şekilde açık ve seçik olarak kavrayabilirim." (*sine (facultate sentiendi) totum me possum clare et distincte intelligere* ; AT VII 78: CSM II 54; bkz. AT VII 73: CSM II 51) Duyum, benim günlük deneyimimin ayrılmaz bir parçası olmasına rağmen, bir *res cogitans* olarak 'benim' özsel bir parçamı oluşturmaz. Descartes'ın açıkladığı gibi, duyum 'karışık' bir farkında oluştur ve "bedenle zihnin birbirine karışmasından ve birleşiminden oluşur." (Altıncı Meditasyon, AT VII 81: CSM II 86) *Felsefenin İlkeleri*'nde Descartes daha fazla fizyolojik ayrıntıya girer: "Duyusal farkındalık sinirler aracılığıyla oluşur. Sinirler beyinden başlayarak tüm uzuvları bir ağ gibi sarmıştır. Öyle bir şekilde birbirlerine bağlanmışlardır ki belli bir bölgede dağılmış bulunana sinirlerden bir kaçına dokunmaksızın bir harekete yol açmak son derece güçtür. Bu sözü edilen hareket, beyinde, ruhun yerleştiği bölgenin etrafında toplanmış bulunan sinirlerin diğer uçlarına hemen iletilir... Sinirlerde oluşturulan bu hareketlerin sonucunda beyne sıkıca bağlanmış olan ruh veya zihin değişik şekillerde etkilenir. Bu hareketlerin dolaysız sonucu olan zihnin veya düşüncelerin çeşitli halleri duyusal algılamalar veya gündelik dildeki şekliyle duyumlar olarak adlandırılarlar." (Kısım IV, madde 119)

Ayrıca bkz. İNSAN; İMGELEM; EPİFİZ BEZİ.

düş görme Bilginin yeni ve güvenilir temelleri arayışında, Descartes'ın daha önceden edinilmiş olan inançların temelini tehdit etmek için kullandığı başlıca uslamlamalardan biri, 'düş görme uslamlaması'dır. En eksiksiz biçimiyle Birinci Meditasyon'da sunulan uslamlama, "bizim uyanık halde olmamızı düş görüyor ol-

mamızdan ayırdedecek belirli bir işaret olmaması" savına dayanmaktadır. (AT VII 19; CSM II 13) Bu yüzden, meditasyonu yürüten kişi tarafından 'dışsal' nesne hakkında (kendi bedeni ile ne yaptığı da dahil) öne sürülen her önerme kuşkulu görünmektedir. Bu kişi kendisinin "ateşin yanında oturduğuna, kışlık bir gecelik taşıdığına" inanmaktadır; ama şimdi uykuda olabilir ve bu olayları düşünde görüyor olabilir, yani yukarı ifade edilen kanılar tümüyle yanlış olabilir. "Gece uykudayken ne kadar sıkça bu olağan olayların olduğuna ikna oldum, yani ateşin kenarında oturduğumu ve üzerimde kışlık bir gecelik bulunduğunu, oysa bu sırada yatakta çıplak yatmaktaydım!" (a.g.e.) Descartes'ın uslamlamasını eleştirenler, uyanık olmakla uykuda olmayı birbirinden ayırdedecek 'hiçbir işaret' olmaması ifadesinin üzerinde durarak, aslında düşle uyanıklık deneyimleri arasında birçok önemli ayrım olduğuna dikkat çektiler. Descartes da düşlerin, uyanıklık halinden 'büyük ölçüde farklı' olduğunu yadsımamaktadır (Altıncı Meditasyon, AT VII 89: CSM II 61), ancak bu, Descartes'ın Birinci Meditasyon'daki savının geçerliliğini etkilememektedir; yani meditasyonu yürüten kişinin şimdi sahip olduğu deneyimin gerçek olduğunun (bir düş olmasına karşıt olma anlamında) mantıksal olarak güvencesini oluşturacak uygun bir sınama yoktur. Gerçekten de Descartes, uslamlamayı daha köktenci bir sonuca ulaşacak ölçüde ileri götürüp geliştiriyor; yani yalnızca şimdi deneyimlediğimi düşündüğüm şey hakkındaki tikel bir önermenin yanlış olabileceği değil, ama hiçbir dışsal nesnenin olmayabileceği noktasına taşıyor uslamlamayı. Bu daha uç kuşku düzeyi (yani yaşamın tümünün bir düş olabileceği düşüncesi), Descartes'ı, fiilen varolan nesnelere başvurma savında olan her bilimin (fizik, gökbilim ya da tıp gibi) kuşkuya tabi olduğu sonucuna götürüyor; ve yalnızca matematik ki, "doğada varolup varolmadığına bakmadan yalnızca en yalın ve en genel şeylerle uğraşan matematik" güvenilebilir birşeyler içerebilir. (AT VII 20: CSM II 14) Düş görme uslamlamasının bu ikinci, daha uç evresinden çıkan sonuç, 'dış

dünya'ya (duyusal algılarımızın nedeni olarak kabul ettiğimiz varolan maddesel evrene) olan inancımızdan. Altıncı Meditasyon'da, Descartes'ın bilgi arayışının sonunda onu yeniden tesis edinceye kadar uzak kalmamız gerektiğidir. (AT VII 79-80: CSM II 55)

Descartes'ın kendisinin "aşırı" adını verdiği uç düzeydeki kuşkunun felsefi yönelimi ve doğasıyla ilgili daha fazla bilgi için, *bkz.* KUŞKU.

düşünce Düşünce (Latince *cogitatio* ve Fransızca *la pensée*) zihnin (düşünen tözün) tanımlayıcı özniteliğidir. Descartes düşünen şeyi, "zihin, can, akıl veya ratio" [mens, sive animus, sive entellectus, sive ratio][†] olarak tanımladığında daha dar bir anlamda kullanmaktadır. (AT VII 27: CSM II 18) Dolayısıyla COGITO ERGO SUM uslamlamasının geçerliliği, düşünüyor olmamdan şüphe etmemin kendi kendini inkar ediyor olması olgusuna dayanmaktadır; çünkü şüphe de düşüncenin bir örneğidir. Ancak Descartes'ın düşünceyi daha geniş bir anlamda, tüm zihinsel faaliyetleri içerecek bir biçimde kullandığına dair kanıtlar da vardır: "Düşünen şey nedir? Kuşku duyan, anlayan, onaylayan, reddeden, isteyen, istemeyen ve imgeleyen ve duyusal algılara sahip olan bir şeydir." (AT VII 28: CSM II 19) Sunulan bu liste, 'anlama' ve 'kuşku duyma' gibi akılsal faaliyetlerin yanısıra 'isteme', 'istememe' gibi iradi ve ayrıca 'onaylama' ve 'reddetme' gibi irade gerektiren faaliyetleri de içerir. (*Bkz.* YARGI.) Descartes aslında iki başat düşünce kipini birbirinden ayırdetmektedir -bir etkin kip (irade) ve bir edilgin kip (akıl veya anlama). (*Bkz.* EDİLGİ.) Son olarak İMGELEM ve DUYUM da düşüncenin kipleri olarak sınıflandırılmışlardır. Ancak bunlar özel bir türdür, çünkü hem fiziksel, hem de zihinsel faaliyetleri içermektedirler. (*Bkz.* İNSAN.)

[†] Bkz. 'Zihin ve beden' maddesi için dipnot, s. 252

E

edilgi Descartes, ruhu ya da düşünen beni çözümlerken, ruhun fiilleri ve edilgileri arasında bir ayrım yapar. "[Ruhun] fiilleri dediklerimin hepsi iradî fiillerimizdir, çünkü onları doğrudan ruhumuzdan başlayarak ve yalnızca ruhumuza bağlı olarak deneyimleriz. Öte yandan, bizde mevcut olan çeşitli algılar veya bilgi kipleri ruhun genel anlamda, edilgileri olarak adlandırılabilir; çünkü sıklıkla, onları oldukları gibi yapan ruhumuz değildir ve ruh onları her zaman kendisine temsil edilen şeylerden edinir." (*Ruhun Tutkuları* madde 17). Genel olarak duyu algılarımızdaki edilgiler kendi aralarında da bölünürler: bazıları (bazı akılsal nesnelerin önkavranışını gibi) edilgin ya da 'alıcı' doğalarına rağmen, ilgimizi söz konusu nesnelere yönelttiğimizde (madde 20) doğrudan ruh tarafından başlatılır; (diğerleri ise, ruha 'olan' şeylerin, sıkı etimolojik anlamda, iradenin herhangi bir müdahalesi olmaksızın beden tarafından ortaya çıkarılan, daha doğru olarak, edilgilerdir.)

Beden tarafından neden olunmuş bu türden zihinsel olaylar üç tipe ayrılır: İlki, bizim dışımızdaki nesnelere atfedilen duyusal al-

gılardır ('bir meşalenin ışığını gördüğümüzde ya da bir çanın sesini duyduğumuzdaki gibi': madde 23); ikinci olarak, kendi bedenlerimize atfedebileceğimiz içsel duyusal tablar vardır (açlık, susuzluk, acı benzeri: maddc 24) vc son olarak da, yalnızca ruhun kendisine atfedebileccğimiz 'neşe, öfke hisleri benzeri' (madde 25) algılar vardır. Descartes'ın 'sınırlanmış anlamda edilgiler' dediği bu üçüncü tipteki edilgiler *Les Passions de l'âme*'ın esas konusudur: "'Ruhun Tutkuları' başlığı altında açıklamaya girişeceklerim yalnızca bu son tipteki edilgilerdir". (a.g.e.)

Bedene etki edildiğinde meydana gelen duygular, yani sınırlı anlamında edilgiler, Descartes tarafından altı başat ya da 'ilkel' türe bölünürler: merak, sevgi, nefret, arzu, sevinç ve üzüntü. (madde 69) Bu kategoriler, diğer tüm duyguların, Descartes için, bu esas altılının değişimleri ya da bileşimleri olarak çözümlenilebilir olmaları anlamında ilkeldirler; böylece öfke, kendini-sevme ile bileşmiş bir tür şiddetli nefret olarak çözümlenir. (madde 199) Descartes için, edilgilerin doğasının doğru anlaşılması fizyolojinin kapsamlı olarak incelenmesine dayanır; çünkü edilgilere kalpteki, kandaki ve sinir sistemindeki düzen bozuklukları "neden olur, [ve bu bozukluklar onları] besler ve güçlendirir". (madde 46) Descartes'ın *Ruhun Tutkuları*'nın son bölümünde açıkladığı gibi, 'bilgeliğin esas kullanımı' edilgilere nasıl hakim olunacağını öğretmesinde yatar. (Kısım III, madde 212) Bu tür bir hakimiyet için, yalnızca irade tek başına yeterli değildir çünkü bedenimizdeki ilgili fizyolojik değişimleri -fiziksel evrendeki herhangi başka bir olayı doğrudan denetleyebileceğimizden daha fazla- denetleyemeyiz. Ancak dikkatli bir uğraş sonucunda yapabileceğimiz, kendi gücümüz dahilinde olan fiillerin icrasıyla bu tür değişimlerin etkilerini azaltmayı ya da değiştirmeyi sağlayacak uygun alışkanlıkları tesis etmektir. Akıldan yoksun hayvanların, uygun uyarıların dikkatli bir şekilde tekrar edilmeleri sonucunda, düzenli ve denetlenebilir bir biçimde eğitilebilmeleri gibi, akla

sahip olan bizler de fizyolojik reflekslerimizi ruhun hizmetine girecek şekilde koşullayabiliriz. "Eğer onları eğitmek ve yönlendirmekte yeterli hüner gösterirlerse, en zayıf ruha sahip olanlar bile kendi edilgileri üzerinde mutlak bir hakimiyet elde edebilirler". (madde 50)

Descartes'ın edilgiler açıklamasının iki yönü dikkate değerdir. Bunların ilki, önceden de belirtildiği gibi, edilgilerin *vuku bulmasının* fizyolojik yanıtların kökleşmiş modelleri tarafından belirlendiği kapsamdır. Descartes *Ruhun Tutkuları*'nın 127. maddesinde, kahkahanın bazı yiyecekler tarafından uyarıldığı marazî koşulların bir örneğini veren onaltıncı yüzyıl akademisyeni Vives'nin çalışmasına atıfta bulunur (Vives, *De Anima et Vita* [1538] ('Ruh ve Hayat Üzerine'), başlık 3). Yazılarında Descartes'ın kendisi, şimdi 'koşullama' dediğimiz, eğer daha önce 'müzik eşliğinde kırbaçlanmışsa' kemanın sesini duyduğunda kaçan köpek çeşitli benzer durumlara örnektir (AT I 134: CSMK 20). Kendi deneyiminden kaynaklanan bir örnek, Chanut'ye yazdığı 6 Haziran 1647 tarihli mektupta belirtilir: "Sinirler yoluyla duyularımızı uyaran nesneler beynimizdeki bazı kısımları hareket ettirirler ve oralarda bazı kıvrımlara yol açarlar... kıvrımların yapıldıkları yer, özgün nesneye tam olarak benzemeyen başka bir nesne tarafından dahi, benzer bir biçimde yeniden katlanma eğilimine sahiptir. Örneğin, ben bir çocukken, biraz şaşı olan kendi yaşlarımda bir kızı seviyordum (*une fille de mon âge qui était un peu louche*). 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. (AT V 54: CSMK 322. 'Beyindeki kıvrımlar' için karş. *Entretien avec Burman* AT V 150: CSMK 336) İnsanlar, gövdesiz saf yaratıklar olmadıkları ve bedenle ayrılmaz bir biçimde birleştikleri için (*bkz.* İNSAN ve ZİHİN VE BEDEN), iyi olmamız bu

psiko-fiziksel cevap modellerine sıkı bir şekilde bağlıdır. Ancak bu türden *bağlılaşımların* nedenlerini tesis etmemizi sağlayan akıl kullanımına sahip olduğumuz için, koşullanma sürecini değiştirmeyi ve bizi erdemli bir hayata yöneltecek eğilimleri ve alışkanlıkları tesis etme gücüne de sahibiz. Descartes, geleneksel Aristoteles'çi ruhun düzenli bir eğilimi olarak erdem açıklamasını izleyerek (*Ethika Nikomakheia* (*Nikomakhos'a Etik*, 1988), Kitap II), doğamızın başlangıçta bilinçli denetim altında olmayan yanları üzerinde nasıl hakiki bir güç edinebileceğimizi göstermek için kendi sistematik bilimsel *idrak* kavrayışıyla ilgilenir; böylelikle ahlâk bilimi, gerçekte, gövdesini fiziğin oluşturduğu birleşmiş bilgi ağacının dallarından biri olur. (AT XIB 14: CSM I 186) (Aristoteles'in εξις'inin standard Latince çevirisi olan) *habitus*'tan gelen *habitude* ('eğilim') teriminin Descartes tarafından kullanımı için *bkz. Tutkular*, madde 54 ve 161 ve Elizabeth'e 15 Ekim 1648 tarihli mektup, AT V 296: CSMK 267.

Descartes'ın açıklamasının ikinci önemli özelliği de, Stoacılara olan borcuna rağmen (*bkz.* AHLAK), edilgiler görüşünün hiçbir şekilde olumsuz olmayışı itibariyle tipik Stoacı konumdan ayrılmasıdır. Edilgiler doğamızın hakim olunacak ya da bastırılacak, yalnızca zarar verici bir yanı değildir; eğer uygun bir biçimde yönlendirilirse hakiki insan gelişimi için anahtardır. *Ruhun Tutkuları*'nın son bölümü, böylelikle, Descartes'ın resmi ikici görüşüyle uyuşmamasına rağmen, kan ve etin beden kazanmış yaratığının gereksinimleri için özel olarak uygun hale getirilmiş başarı tasarısına ilişkin bir umudu taşıyan iyimser bir notla biter. "Ruh kendi hazlarına sahip olabilir. Ancak kendisine ve bedene ait olan hazlar tamamiyle edilgilere bağlıdır. öyle ki edilgilerin derinden harekete geçirdiği kişiler bu hayatın en tatlı hazlarından zevk alabilirler. Ancak, bu edilgileri nasıl doğru kullanıma sokacaklarını bilmedikleri ve talih onlara karşı çalıştığı zaman, en büyük acıyı da deneyimleyebilecekleri doğrudur. Ama bilgeliğin

asli faydası, bize edilgilerimizin hakimi olmayı ve onları, sebep olabilecekleri kötülükleri katlanılabilir kılacak ve hatta 'bir neşe kaynağı' haline gelmelerini sağlayacak bir yetenekle denetim altına almayı öğretmesindedir". (madde 212)

Entretien avec Burman ('Burman'la Konuşma') Bu belge 16 Nisan 1648'de Descartes'ın genç Frans Burman'la buluşmasının sonucudur. Burman (o zamanlar Alkmaar yakınındaki Egmond Binnen'de yaşayan) Descartes'la söyleşi yapmaya gelir ve ona *Meditasyonlar*, *Felsefenin İlkeleri* ve *Yöntem*'deki bir çok bölüm hakkında ayrıntılı sorular yöneltir. Descartes'ın cevaplarının tümünü kaydeder ve sonuç, görüşmenin kelimesi kelimesine raporu olduğu söylenilebilecek bu belge olur. Burman'ın arkadaşı (daha sonra Descartes üzerine bir çok çalışma yayımlayan) genç felsefeci John Clauberg'in çabaları sayesinde elyazmasının bir kopyası korunur; ancak eser ondokuzuncu yüzyılın sonuna kadar yayımlanmaz. Asıl metin Latince'dir ve AT V 146 ve sonrası'nda bulunabilir; giriş ve notlarla beraber J. Cottingham tarafından yapılan metnin İngilizce çevirisi 1976'da yayımlandı ve bu çeviriden önemli bir seçme de CSMK 322 ve sonrası'nda basıldı. Konuşma olgun Descartes'ın, DÖNGÜ, DESCARTES FELSEFESİNDEKİ; DOĞUŞTANLIK; COGITO ve ÖZGÜR İRADE dahil, birçok sorun hakkındaki görüşlerini öğrenmek için değerli bir kaynaktır. Bununla beraber, eser Descartes'ın söylediklerini yalnızca ikinci elden sunduğundan yayımlanmış eserlerinin ya da yazışmalarının otoritesine sahip değildir.

epifiz bezi Descartes'ın zihin ve beden arasındaki ilişkiye dair gayet dolambaçlı açıklamasında sözünü ettiği epifiz bezi, çağdaş bir filozofun (karş. D. Dennett, *Consciousness Explained*) kaba ancak pek de haksız olmayan ifadesini kullanacak olursak, "ruha

bağlı bir faks makinesi" işlevi görmektedir. Descartes *Ruhun Tutkuları*'nda şöyle yazar: "Anlamak zorundayız ki bedenin tümü ruhla birleşmiş olmasına rağmen bedenin öyle bir bölümü vardır ki, ruh kendi işlevlerini, diğer yerlerde olduğundan daha özel bir biçimde yerine getirir... Maddeyle ilgili yaptığım titiz çalışmalar sonucunda bu bölümün kalp ya da beynin tamamı olmadığını, beynin en iç kısmında ve beynin tam ortasında yerleşmiş bulunan, ve iç ve dış beyin boşluklarında yer alan can ruhlarının iletişiminin sağlandığı geçiş bölümünde yer alan, küçük bir epifiz olduğunu belirlemiş bulunuyorum." (madde 31) Descartes'ın bu 'küçük epifiz"e bel bağlamasının arkasında yatan temel uslamlama şöyledir: "iki gözden, ya da tek bir nesneden gelen uyarıları alan her hangi bir çift organdan gelen iki tabın, ruha ulaşmadan tek bir taba ya da imgeye dönüştürülmeleri gerekir ki ancak bu sayede ruha iki yerine tek bir nesne verilmiş olsun." (madde 32) Bu garip uslamlamanın arkasında yatan düşünce, ruhun epifiz üzerine 'basılan' bir imgeyi 'görmesi' sonucu duyumların alındığı varsayımıdır. (Ruhun, burada kastedilen 'homongolos' laştırılması için, *bkz* ORTAK DUYU.)

Descartes yazışmalarında ruhun işlevlerini geçekleştirdiği yer olarak epifiz bezini görmesine dair başka bir uslamlama daha verir. Bu uslamlamaya göre ruhun işlevlerini yerine getirdiği fiziksel organ "duyulardan gelen tüm tabları taşıyan can ruhları tarafından sağlanmalıdır." (21 Nisan 1641'de Mersenne'e yazdığı mektup, AT III 362: CSMK 180; karş. 24 Aralık 1640 tarihli mektup, AT III 263: CSMK 162) Epifiz bezinin hareketliliği ve hafifliğinin nedeni, Descartes'ın sinir sistemine ilişkin kuramında sinirsel taşıyıcılar olarak işlev gören CAN RUHLARI'nın hareketlerine karşı bu bezin oldukça duyarlı olması gerektiği düşüncesidir. Hiç bir zaman açıkça ifade edilmeyen bir başka sebep ise bilginin (bedenden ruha değil) ruhtan bedene taşınması sorunu ile ilgilidir: Descartes, hafif ve oldukça hareketli bir organın cisimsel olmayan bir düşünen tözün arzularına cevap vermeye daha uygun olduğunu

düşünmektedir. Şunu söylemek bile gereksizdir ki böyle garip bi kavramın psiko-fiziksel nedensellik sorununa bir çözüm getirmesini beklemek oldukça güçtür. Maddesel olmayan ruhun kollarımı ve bacaklarımı nasıl hareket ettirdiğini anlamak ne kadar güçse, ruhun epifiz bezine uyarılar göndermesini anlamak da o kadar güçtür. Ancak Descartes *Le Traité de l'Homme*'da ('İnsan Üzerine Deneme') akıl sahibi ruhun, epifizde yerleşmiş ve boru ve kanallarla oluşan yapay bir sistemde suyun akışını kontrol eden ve can ruhlarının akışını şu ya da bu uzva yönlendiren bir 'musluk başı'na benzetir: "akıl sahibi bir ruh (cisimsel) bir makine içinde bulunduğunda, beyinde yerleşecek ve bir tankın borularını kontrol eden, onların hareketlerini bir şekilde yaptıran, önleyen ve değiştiren bir musluk başı gibi vazife görecektir." (AT XI 131: CSM I 101; karş. *LesPassions*, madde 12). Bir sonraki yüzyılda ruhun epifiz bezinde bu tür edimlerde bulunmasının bir sorun oluşturmadığını, çünkü bedendeki hareketin niceliğinin değil can ruhlarının yönlerinin değiştirildiğini iddia eden Descartesçılara Leibniz, korunum ilkelerinin doğru anlaşılmasına bağlı olarak, fiziksel parçacıkların yalnızca yönlerinin değiştirilmesinin dahi "şeylerin düzenine aynı ölçüde aykırı ve açıklanamaz" olduğunu söyleyerek cevap vermiştir. (*Considerations on Vital Principles*, [1705], çev. Loemker, *Leibniz, Philosophical Papers and Letters*, s. 587)

Epistola ad Dinet ('Dinet'ye Mektup') Latince yazılmış (*Epistola ad P. Dinet*) ve *Meditasyonlar*'ın *Objectiones cum Responsionibus* ile birlikte yapılmış 1642'deki basımında Yedinci İtirazlar ve Cevaplar'ın sonunda yayımlanmış açık mektup. Mektupta Descartes Fransa'da Cizvit Pierre Bourdin (Yedinci İtiraz'ın yazarı), Hollanda'da ise Gisbertus Voetius (*bkz.* EPISTOLA AD VOETIUM) tarafından yapılan kin dolu saldırılara karşı felsefesini savunur. Dinet Fransa'daki Cizvit tarikatının lideridir ve La Flèche

Koleji'nde de Descartes'a hocalık etmiştir. Mektup Descartes'ın skolastikliğe karşı olan tutumunu göstermesi açısından önemli bir kaynaktır; kendi felsefesi için Kilise'den destek alma girişiminde gösterdiği diplomasinin ve zarafetin de iyi bir örneğidir.

Epistola ad Voetium ('Voetius'a Mektup') Descartes'ın Mayıs 1643'te Amsterdam'da Elzevirler tarafından yayımlanmış açık mektubu. Özgün Latince metin *Epistola Renati Descartes ad Celeberrimum Virum D. Gisbertum Voetium* ('Rene Descartes'ın çok seçkin Bay Gisbertus Voetius'a Mektubu') adını taşır. Mektup Voetius'un yayımladığı, Descartes'a ve görüşlerine şiddetle saldıran iki denemeye cevap olarak planlanmıştır; Voetius aynı zamanda, Rektörü olduğu Utrecht Üniversitesinde Descartes felsefesinin resmî olarak mahkûm edilme hamlesinin de teşvikçisidir. *Epistola ad Voetium* Descartes'ın fikirlerinin uyandırdığı öfkeli muhalefeti ve muhaliflerinin, Descartes'ın bunun kötü niyetli bir iftira olduğunu göstermeye yönelik girişimlerine rağmen, onu bir kuşkucu ve tanrıtanımaz olarak damgalamaktaki başarısını örneklemesi açısından ilginçtir. Mektubun metni AT VIIIB 1-194'te bulunabilir ve mektubun bazı kısımları CSMK 220 ve sonrası'nda çevrilmiştir.

erdem *bkz.* AHLAK; YÜCE GÖNÜLLÜLÜK

eylemsizlik *Felsefenin İlkeleri*'nde Descartes kendi 'ilk doğa yasası'nı, yani "bütün herşeyin mümkün olduğunca her zaman aynı halde devam ettiği ve bu suretle bir kez hareket halinde olanın her zaman hareket etmeyi sürdürdüğü" ilkesini belirtir. (Kısım II, madde 37). Aynı maddede, 'hareketin hakiki doğasında sona ermenin ya da sükunet haline doğru yönelmenin bulunduğunu' söy-

leyen Aristotelesçi önkavrayışla kendi tasavvuru arasındaki bir mesafeye işaret eder. Aristotelesçi tasavvurun duyularımızdan türetilmiş bir önyargı olduğunu öne sürer: "yakınındaki bütün hareketlerin çok geçmeden. duyularımız tarafından çoğunlukla tespit edilemeyen nedenler neticesinde sona erdiği bir dünya üzerinde yaşıyoruz ve bundan dolayı da çocukluğumuzun ilk yıllarından bu yana çoğunlukla, gerçekte tarafımızdan bilinmeyen nedenlerce sona erdirilen bu türden hareketlerin kendiliklerinden sona erdikleri konusunda yargı veriyoruz". (a.g.e.)

'Eylemsizlik' terimi Skolastikler tarafından çoğunlukla yersel maddenin varsayılan 'eylemsiz' veya hareketsiz olma ve buna bağlı olarak her zaman için doğaları gereği 'sükunet'e geçme ayrılmaz eğilimine işaret etmek için kullanılırdı. Descartes, geleneksel Aristotelesçi tasavvurdan hareketin kalıcılığı olarak modern eylemsizlik tasavvuruna -daha sonra Newton'ın Birinci Yasası'nda (*Philosophia Naturalis principia mathematica*, -'Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri'- 1687) kutsanacak olan tasavvura- geçişi sağlamaya çalışmasından ötürü takdiri hakeder. *İlkeler*'deki dikkate değer bir biçimde modern-görünen kısımda, Descartes "hareket için sükunetten daha fazla fiile ihtiyaç yoktur; örneğin durgun suda sükunette bulunan bir kayığı hareket ettirmek için gerekli olan fiil, onu hareket ederken aniden durdurmak için gerekli olandan daha büyük değildir" diye yazar. (Kısım II, madde 26) Bununla beraber, Descartes'ın geleneksel kavrayıştan modern eylemsizlik kavrayışına geçişten sorumlu olan tek onyedinci yüzyıl figürü olmadığı da kaydedilmelidir. Hareketin kalıcılığı ilkesinin, akıllı ve güvenilir öğretmeni Isaac Beeckman tarafından önerilmiş olduğu da iddia edilebilir. (karş. AT X 58, ve AT I 72: CSMK 8) Bu ilke aynı zamanda Galileo tarafından *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* ('İki Esas Dünya Sistemi hakkında Diyalog') [1632] adlı eserinde öne sürülmüştür: gerçekte Descartes'ta bulunan hareketini sürdüren gemi örneği çok daha önce Galileo ta-

rafından 1612'deki bir mektubunda kullanılmıştır. (karş. Galileo, *Opere*, V. 227) Yine de, Galileo ilkesini dairesel hareket terimleriyle formüle ederken, Descartes'ın cisimler arasındaki etkileşimlerin sonucunun her zaman için bir dizi karmaşık dairesel hareket olacağını iddia etmekle beraber (*İlkeler*, Kısım II, madde 33) 'tüm hareketlerin kendiliklerinde doğrusal' olduğunu söyleyerek (Kısım II, madde 39) Newton'cu versiyonu öncelemesi de dikkate değerdir.

F

felsefe 'Felsefe' terimi 17. yüzyılda bizim bugün doğa bilimi dediğimiz şeyi anlatmak için kullanılıyordu. Descartes da 'felsefe'yi bazen bu anlamda kullanır. (Örneğin, La Fleche'de çalışmalarını anlatırken; *Yöntem*, Kısım I, AT VI 8: CSM I 114-15). Ancak genellikle metafiziğin kök, fiziğin gövde ve dalların üç ana başlıkta toplanabilecek -tıp, mekanik, ahlak- diğer bilimleri temsil ettiği "bilgi ağacı"nı kucaklayacak bir şekilde, daha geniş anlamda kullanır. (AT IXB 14: CSM I 186) Skolastiklerin 'spekülatif felsefe'si yerine, bizleri doğanın efendileri yapacak 'pratik felsefe'yi (*philosophie pratique*) önerirken (AT VI 62: CSM I 142) aklında olan bu ikinci anlamdır. Descartes 1647'de *Felsefenin İlkeleri*'nin Fransızca baskısına yazdığı önsözde kendi emin ve kapsamlı felsefe anlayışının mükemmel bir özetini verir. " 'Felsefe' kelimesi bilgelik araştırması demektir. 'Bilgelik'le kastedilen sadece günlük işlere ilişkin bir basiret değil hem hayatta yol gösterecek, sağlığın korunmasını sağlayacak (*bkz.* AHLAK ve TIP) hem de bütün marifetleri ortaya çıkarabilecek olan insanoğlunun bilmeye muktedir

olduğu her şeyin yetkin bilgisidir. Böyle bir bilginin yetkin olabilmesi için ilk nedenlerden kaynaklanması gerekir. Felsefe yapma etkinliğinin temellerinin sağlanması için -'felsefe yapma' terimiyle kastedilen bu etkinliğin ta kendisidir- ilk nedenler ve ilkelerle işe başlamak zorundayız. Bu ilkelerin iki şartı sağlaması gerekir: Birincisi, öyle açık olmalılar ki insan zihni bunlar üzerinde yoğunlaştığında doğruluklarından şüphe edememeli. İkincisi diğer şeylerin bilgileri bunlara dayanmalı ve ilkeler diğer şeylerin bilgisini gerektirmeden bilinebilmeli ve tersi geçerli olmamalı. Sonra, kendilerine bağlı olan şeylerin bilgisini ilkelerden çıkarsarken çıkarım zincirindeki her şeyin çok açık olduğundan emin olunmalıdır." (AT IXB 2: CSM I 179-80)

Ayrıca bkz. BİLGİ; GÖRÜ; ÇIKARIM. Descartes'ın felsefeyle dinsel doğrular arasındaki ilişkiler hakkındaki görüşleri için, *bkz.* TANRI ÖĞRETİSİ

fizik Descartes sık sık doğru bir fiziğin metafizik temellere dayanması gerektiği konusunda ısrar etmesine rağmen, felsefesinin itici gücünün fiziğe duyduğu ilgi olduğunu söylebilmek için güçlü nedenler var. Descartes'ın şunu gözlemlediği söylenir: "metafizik sorular üzerinde, zihni fiziksel araştırmalardan uzaklaştırmasınlar ve bu çalışmaları zayıflatmasınlar diye, ... çok fazla çaba harcanmamalıdır... İnsanlar için en fazla istenen çalışmalar, bol bol yarar sağlamaları nedeniyle fizikle ilgili çalışmalardır." (AT V 165: CSMK 346; karş. AT VI 61: CSM I 142-3) Descartes'ın bilimsel çalışmaya çok önem verdiğini gösteren kanıtlar yazışmalarında da bulunabilir. Bu görüşlerin hepsi "bütün doğayı, bütün fiziği açıklayacak olan" *Le Monde*'da bir araya getirilir. (AT I 70; CSMK 7) En büyük eseri olan *Felsefenin İlkeleri*'nin büyük bölümü fizik kuramlarının formülasyonuna ayrılmıştır. Yalnızca birinci bölümde "metafiziğin, fiziğin bilinmesi için gereken par-

çaları" yer alır. (AT V 165: CSMK 347) Descartes kendi fizik programını dünyaya ilan ederken programın matematik temeline çok vurgu yapar. (karş. AT V 160: CSMK 343) Ancak pratikte fizikle ilgili açıklamalarının çoğunluğu, kesin niceliksel yasalardan çok mekaniksel benzerlikler içerir. (*bkz.* MATEMATİK; DOĞA YASALARI; MAKİNE.)

Descartes fiziğinin daha önemli konuları için, *bkz.* KORUNUM İLKESİ; EYLEMSİZLİK; KOZMOLOJİ; YARADILIŞ; UZAM; HAREKET; UZAY.

G

geometri Geometri bilimi Descartes'ın sisteminde en azından iki açıdan merkezi önem taşır. İlk olarak, bütün bilgi için bir model oluşturur: 'geometricilerin en zor ispatlara ulaşabilmek için kullandıkları basit ve kolay akıl yürütmelerden oluşan uzun zincirler insan bilgisinin faaliyet alanı içinde bulunan her şeyin aynı yolla birbirlerine bağlanabileceğini varsaymama fırsat verdi." (*Yöntem Üzerine Söylem*, Kısım II, AT VI 19: CSM I 120) İkincisi, Descartes'ın fiziğin "matematikleştirilmesi" programı, bilim dilinin geometrik terimlerle ifade edilebilecek şeylerle sınırlandırılmasına neden oldu: "Cisimsel şeylerde, geometrik ispatların konusunu oluşturan ve geometricilerin 'nicelik' dedikleri şey dışında hiç bir madde tanımadığımı açıkça teslim ediyorum." (*İlkeler*, Kısım II, madde 64; *bkz.* UZAM.)

Descartes kendisi de çok iyi bir geometriciydi. 1637'de *Yöntem* ile birlikte kendi yöntemini örneklendirmek amacıyla yayımladığı üç denemeden biri olarak *La Géométrie* adlı incelemesini seçmişti. Çok sayıdaki önemli özel sonuçlarını bir yana bırakırsak *La Géométrie*'nin, matematiğin gelişimi üzerinde, analitik geometrinin

(veya koordinat geometrisi) temellerini oluşturması nedeniyle genel ve kalıcı bir etkisi olmuştur. Deneme aritmetik ve geometri arasında çok sıkı karşılıklı ilişki bulunduğunu öne sürerek başlar (ilk bölüm 'Comment le calcul d'Arithmétique se rapport aux opérations de Géometrie' adını taşır). Belirli bir türden geometrik problemlerin, sadece doğruların uzunluğunu bilmeyi gerektiren bir türe indirgenebileceğini ve böylelikle de aritmetik işlemler kullanarak çözülebileceğini iddia eder. Daha önemlisi, daha kuvvetli ve genel sonuçlara ulaşmak için sayısal olarak belirlenmiş uzunluklar yerine soyut cebirsel işaretlerin nasıl kullanılabileceğini anlatır. Soyut ilişkilerin, belirli sayısal yorumlardan bağımsız olarak gösterilmesi fikri büyük oranda mekâna ilişkin sezgilere dayanan erken klasik geometri düşüncesinde önemli bir ilerleme oluşturmuştur. Ayrıca Descartes'ın, ele alınan konuları tek tek göz önünde bulundurmaksızın, bilimin tamamını soyut ilişki dizileri çerçevesinde toplamayı amaçlayan büyük indirgeme projesini de simgeler.

Ayrıca bkz. BİLGİ.

Géometrie, La ('Geometri') *Yöntem*'le birlikte 1637'de yayımlanan üç 'örnek denemeden' üçüncüsüdür, ***La Géométrie***, ilki 'yalnızca doğrular ve daireler kullanılarak inşa edilebilecek problemlerle', ikincisi 'eğri çizgilerin doğasıyla' ve üçüncüsü de 'üç ve daha fazla boyutlu olanlarla' ilgilenen üç kitaptan oluşmuştur. Deneme 1630'ların ortalarında yazılmıştır, ancak birkaç yıl önce yapılmış olan keşifleri de kapsar. Felsefî önemi için *bkz. önceki girdi.*

gerçek ayrım Altıncı Meditasyon'un alt başlığı 'zihin ve beden arasındaki gerçek ayrım' şeklindedir. x ve y arasındaki 'gerçek' (Latince ***realis***) ayrım ile Descartes x ve y'nin ayrı şeyler (Latince ***res***) olduğunu kastetmektedir; yani düşünen bir şey (***res cogitans***) cisimsel veya uzamsal bir şeyden (***res extensa***) gerçekten

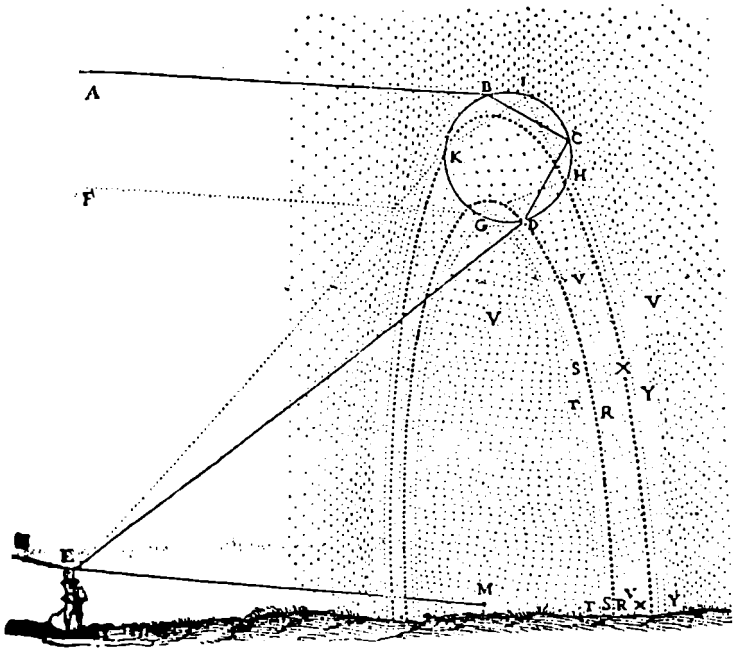
ayrıdır ve "ondan bağımsız bir biçimde varolabilir". (AT VII 78: CSM II 54) *Felsefenin İlkeleri*'nde Descartes "kesin bir ifadeyle gerçek bir ayrım ancak iki veya daha fazla töz arasında ortaya çıkar ve bir tözün bağımsız olarak varolması fikrine dayanır" demektedir. (AT VIIIA 28: CSM I 213; karş. AT VIIIA 24: CSM I 210) Descartes cisimsel ve düşünen tözler arasında varolan gerçek ayrımla, örneğin uzamın bir kipi (şekil gibi) ile onun ayrılmaz olarak içinde varolduğu töz arasındaki kipsel ayrımı karşılaştırmaktadır. Sözü edilen bu ikinci ayrımı 'gerçek' yerine 'kipsel' olarak adlandırmanın nedeni, şeklin tözden bağımsız bir şekilde var olmamasıdır. (Daha ayrıntılı açıklama için bkz. *İlkeler*, Kısım I, madde 62) Son olarak geleneksel terminolojiye uygun bir biçimde Descartes gerçek ve kipsel ayrımları saf kavramsal ayrımdan ya da *distinctio rationis*'den ayırmaktadır: bu sonuncu ayrıma, cisimsel veya uzamsal töz dikkate alındığında töz ile uzamın özniteliğinin ayrımı örnek gösterilebilir. Burada söz konusu olan sadece zihinsel bir soyutlamadır. Çünkü töz kendisini tanımlayan öznitelik olmaksızın kavranamaz ne de bunun tersi söz konusudur. (*İlkeler*, Kısım I, madde 63; *ayrıca bkz.* TÖZ.) Descartes'ın ayrımları sınıflandırması, kendisinin çoğu diğer metafiziksel terimleri kullanımında olduğu gibi Skolastik seleflerinden (bu defa Fransisco Suárez ve Eustachius a Sancto Poula'dan) alınmadır. (karş. Gilson, *Index Scolastico-Cartésien*, 86-90)

gerçeklik 'Formel' ve 'nesnel' gerçeklik arasındaki ayrım için *bkz.* NESNEL GERÇEKLİK. Descartes'ın nedensellik ilkesine göre ("nedende en az etkide bulunduğu kadar gerçeklik bulunmalıdır"; *bkz.* NEDEN), bir ideada 'nesnel' olarak temsil edilen her şey, "yalnızca nesnel veya temsili olarak değil, formel ya da üstün bir biçimde fiilî gerçeklik olarak nedende bulunmalıdır." (*İlkeler*, Kısım I, madde. 17) Bu ayrım için *bkz.* NEDEN, FORMEL KARŞISINDA ÜSTÜN.

girdap Descartes için Güneş sistemi Güneşin etrafında dönen bütün maddeyle birlikte bir doluluktur. "Gezegenlerin içinde bulunduğu göksel madde güneşin merkezinde olduğu bir girdap gibi sürekli döner." Bu açıklama, enkaz parçaları bir nehrin 'girdaplar'ının çevresinde hızla döndüğü zaman gözlemlenecek olanla aynı türden bir görüngüye başvurarak gezegenlerin hareketine basit, gizemli olmayan bir açıklama sunduğu için Descartes'ı cezbetmekteydi: "etrafta girdapla sürüklenen enkazı ve bazı durumlarda da enkazın kendi merkezi çevresinde döndüğünü görürüz; dahası, girdabın merkezine yakın olan parçalar dönüşlerini daha çabuk tamamlarlar, ve sonuçta böylesi bir enkazın hareketi her zaman için dairesel olmakla beraber nadiren mükemmel bir daire tarif eder ve enlemsel ve boylamsal sapmalara haizdir. Bütün bunların gezegenlerin hareketinde de aynı şekilde gerçekleştiğini hiçbir zorlukla karşılaşmadan tasavvur edebiliriz". (*İlkeler*, Kısım III, madde 30)

Ayrıca bkz. BENZEŞİM.

gökkuşağı Descartes 8 Ekim 1629'da Mersenne'e "Meteoroloji üzerine, gökkuşağının renklerinin açıklamasını -bana başka herhangi birinden daha fazla sıkıntı veren bir konu- verecek küçük bir inceleme yazmaya" karar verdiğini yazıyordu. (AT I 23: CSMK 6) Gökkuşağının yaylarının açılarının hesaplanması ve deneysel doğrulanması 1637'de yayımlanmış *Les Météores*'un Altıncı Konuşma'sında geçmektedir. Descartes burada "yayın yalnızca gökte değil, bazı su kaynaklarında da gözlemleyebileceğimiz gibi, güneş tarafından aydınlatılan bir miktar su damlacığı bulunduğunda bize yakın olan havada da tezahür edebildiğini dikkate aldığım zaman, bu görüngünün ışık ışınlarının damlacıklara etki etmesi neticesinde ışığın gözümüze doğru eğilmesinden meydana geldiği sonucunu hiçbir güçlük çekmeden çıkarabildim" diye yazar. (AT VI 325)



Şekil 2

görü Descartes'ın insan bilgisi konusundaki anlayışı zihinsel biliş ile sıradan görme arasında bir karşılaştırma yapan çok eski bir felsefi geleneğe dayanmaktadır. Bu kavram Platon'a kadar gider (*Politeia*, (*Devlet* 1942, 1946, 1988), İÖ y. 380, 514-8) ve Plotinus'un (*Ennead* ('Dokuzluklar'), İS y.250, III, viii, II ve V, iii, 17) ve Augustinus'un (*De Trinitate*. ('Üçleme Üzerine') İS 400-16, XII, XV, 24) yazılarında önemli bir rol oynar. Augustine konuyu şu şekilde ortaya koymuştur: "Zihin, yaratıcının verdiği yetilerle, doğal düzen içindeki akledilir şeylere yöneldiğinde, *sui generis* cisimsel olmayan bir ışıkla onları görür -tıpkı gözün yakınındaki nesneleri cisimsel ışıkta görmesi gibi." (a.g.y.) İşte Descartes'ın Latince'de 'bakmak' veya 'incelemek' anlamlarına gelen *intueri* kökünden türetilmiş bulunan *intuitus* ('görü') terimini kullanışının arka planında

bu görüşler yatmaktadır. Descartes'ın iddiası zihnin, duyusal uyarıların müdehalelerinden kurtarıldığında, Tanrı tarafından içine yerleştirilen doğruları doğrudan doğruya kavrama veya 'görme' gücüne doğuştan sahip olduğu şeklindedir. "Görü terimi ile ben, duyuların sürekli dalgalanan durumunu ya da imgelemin şeyleri birbirine karıştırarak oluşturduğu aldatıcı yargıları değil, açık ve dikkatli bir zihnin kavramakta olduğumuz şeyle ilgili hiç bir şüphe bırakmayacak kadar seçik bir kavrayışını kastediyorum. Başka (ancak aynı anlama gelen) bir deyişle görü, sadece aklın ışığıyla ilerleyen açık ve dikkatli bir zihnin kavrayışıdır... Herkes kendisinin varolduğunu, düşündüğünü ve bir üçgenin sadece üç kenarı olduğunu ve bir kürenin tek bir yüzeyi bulunduğunu zihinsel olarak görebilir." (AT X 368: CSM I 14) Yukardaki alıntının yapıldığı *Aklın İdaresi için Kurallar*'da görü, güvenilir bilginin temel zemini olarak sunulmuştur. Sınırlı bir zihnin çoğunlukla birbiriyle ilişkili bir dizi doğruyu tek bakışta 'göremese' de, bu diziyi "tek ve kesintisiz bir düşünce akışı içerisinde" incelemeye çalışmalıdır. Bu sayede ÇIKARIM süreci mümkün olduğunca doğrudan görüye indirgenmiş olur.

Descartes'ın görü ile ilgili açıklamalarının ayrılmaz bir parçası Platoncu ve Augustinuscu (zihni aydınlatan) 'aklın ışığı' (*lux rationis*, Kurallar, a.g.y.) kavramıdır. Bu eğretilemeyi sorgulayan Hobbes'a yazdığı bir mektupta Descartes "akıldaki 'ışık' sözünden anlaşılan bilişin saydam açıklığıdır" (AT VII 192: CSM II 135) der. *Meditasyonlar*'da, Descartes'ın tercih ettiği terim 'doğal ışık'tır(*lumen naturale*). Descartes bu terimi uslamlamasına, kendiliğinden akla apaçık geldiği varsayılan öncülleri katmak istediğinde kullanır (örneğin, "nedende etkideki kadar gerçeklik olmalıdır" ilkesi gibi. AT VII 40: CSM II 28). Bu kavram içinde belli bazı güçlükleri barındırmaktadır. 'Bilişin saydamlığı' kavramı, akla sunulduklarında inkara yer bırakmayacak kesin doğrular olduğunu ifade etmektedir. ("Akıldaki büyük ışık iradede büyük bir kabullenme arzusuna yol açmaktadır"; AT VII 59: CSM II 41; *bkz.*

YARGI.) Değillemeleri çelişkiye yol açan, mantıksal olarak reddedilmeleri imkansız olan önermeler için kabul edilebilir olan bu görüş, Üçüncü Meditasyon'daki nedensellik aksiyomu söz konusu olduğunda sözü edilen doğrular arasında yer almak için oldukça karmaşık ve tartışmalı sonuçlar içermektedir. Görünen odur ki Descartes bazen bu ışık eğritelemesini metafiziğinde yer verdiği bazı uslamlamalarına yapay bir otorite desteği sağlamak için kullanmaktadır. Bazen doğal ışığı iman ışığı ile aynı düzeyde göstererek Kilise'nin öğretilerine geleneksel olarak atfedilen saygıya benzer bir 'doğal' otoriteyi akıl için de talep etmek yoluna gitmektedir. (*bkz.* AT VII 598: CSM II 394; daha tedbirli ve diplomatik bir yaklaşım için *bkz.* AT III 426: CSMK 191; *Ayrıca bkz.* İNANÇ.) Descartes'ın felsefesi aslında otorite karşıtı bir havaya sahiptir: Descartes okuyucuların uslamlamaları "yazarla birlikte düşünmelerini" (AT VII 9: CSM II 118) ve ancak uslamlamaları içselleştirdiklerinde kendilerine şüphe götürmez olarak görünen şeyleri kabul etmelerini ister. Ancak Descartes okuyucularının aklın yolunu izlemekte yeterince yetenekli ve istekli olacakları konusunda pek ümitli değildir: "kendi akıllarının dikte ettirdiklerini dinlemektense otoriteye boyun eğemeye alışmış olanların kendilerini doğal ışığa tamamiyle teslim etmeleri çok güç görünmektedir." (AT X 512-3: CSM II 416) Descartes'ın bu son sözlerinden anlaşılan şudur: Descartes'ın doğal ışıkla ilgili görüşleri, onun uslamlamalarını okuyan akıl sahibi okuyucunun otomatik olarak ve dolaysız bir şekilde bunların doğruluğunu kabul edecekleri gibi bir görüşü içermektedir: "tüm insanların aynı doğal ışığa sahip oldukları olgusundan haraket edersek herkesin aynı kavramlara sahip olacağı ile doğal ışık ölçütü arasında büyük bir fark vardır ve çok az kişi bu ışığı kullanabilir?" (AT II 598: CSMK 139)

Doğal ışık ile bilginin doğrulanma biçimi arasındaki ilişki için *bkz.* AÇIKLIK VE SEÇİKLİK

H

hareket Descartes'ın bilimi tüm fiziksel görüngülerin açıklamasını maddeyi uzam olarak kavrayışında ve evrenin (uzam ile hızın çarpımı olarak ölçülen) sabit bir hareket miktarı içerdiği varsayımında temellendirmeyi amaçlar. Descartes, bir yerden bir yere hareket eden cisim fikrinin kendisinin tamamiyle açık olduğuna ve daha fazla ayrıntılandırmanın yalnızca onu daha güç anlaşılır kılacağına inandığından, hareketin Skolastiklerin verdiği tarzda 'formel bir tanımını' vermekten kaçınmaya çalışır. "Terimin günlük anlamında hareket", diye yazar *İlkeler*'de, "basitçe, *bir cismin sayesinde bir yerden bir yere gittiği fiildir*; 'hareket'le yer değiştirme hareketini kastediyorum, çünkü düşüncem başka türünü ihtiva etmiyor ve bundan dolayı da [hareketin] başka bir türünün doğada varolduğunun tasavvur edilebileceğini de düşünmüyorum". (Kısım II, madde 24; karş. Kısım I, madde 69) Daha önce, Aristoteles'de temellenen geleneksel açıklamalar üzerine yorum yaparken Descartes yakıcı bir şekilde şunu gözlemledi: "hareketi bir biçimde akledilebilir kılmak için [skolastikler] henüz şu terimlerde ol-

duğundan daha açık bir açıklama verebilmiş değiller: *Motus est actus entis in potentia, prout in potentia est.* Benim için bu sözcükler kendilerini Latince olarak bırakmaya mecbur edecek denli karanlıktır; çünkü onları yorumlayamıyorum -ve gerçekte 'Hareket kuvvedeki varlığın kuvvede kaldığı müddetteki fiiliyatıdır' cümlesi de çevirilmek için daha açık değildir". (*Le Monde*, başlık 6, AT XI 39: CSM I 94) (Aristoteles'in *Physika*'sı ('Fizik') III. Kitap, başlık 1'de bulunan) geleneksel tanım, Descartes'ın bakışına göre, 'insan zekâsının tasavvurunun ötesinde gizli anlamlar taşıyan' bir dizi 'sihirli sözcüklerden' ve 'hiç birisinin varolmadığı', halihazırda sorunlu olmayan şeyleri tanımlamaya kalkışma budalalığının bir örneği olarak yalnızca 'yaratılmış zorluklardan' ibarettir. (*Regulae*, Kural XII, AT X 426: CSM I 49)

Descartes, basit olduğu varsayılan 'yer değiştirme' hareketi ya da bir yerden bir yere hareket kavramına odaklanarak, hayali bulduğu mutlak hareket fikrinden kaçınmayı amaçladı: "aynı şeyin aynı zamanda hem yer değiştirdiği hem de değiştirmediği ve benzer şekilde, aynı şeyin hem hareket ettiği hem de hareket etmediği söylenebilir -örneğin iskeleyi terkeden bir geminin güvertesinde bulunan bir adam, kendisini sabit olarak gördüğü kıyıya göre hareket ediyor olarak mütalaa edebilir ama kendisinin gemiye göre hareket ettiğini düşünmez"; bundan dolayı da hareket basit olarak, "bir madde parçasının ya da cismin, kendisiyle aracısız temas halinde bulunan ve sükunet halinde olduğu farzedilen cisimlerin civarından diğer cisimlerin civarına aktarılmasıdır". (*İlkeler*, Kısım II, madde 24 ve 25) Bununla beraber, Descartes'ın açıklamasında temel bir sorun vardır; şöyle ki, bu açıklama birbirlerine göre yer değiştiren farklı 'madde parçalarını' teşhis etme yeteneğimizi önvarsayar; ancak Descartes'ın evreni, kendisinin çoğu kez ısrarla belirttiği gibi yalnızca türdeş üç-boyutlu bir malzeme -"uzayın tüm uzunluk, genişlik ve derinliğini aynı biçimde dolduran gerçek, mükemmelen katı cisimdir". (AT XI 33: CSM I 91) Diğer yandan,

'uzay' konuşması dahi yanıltıcıdır çünkü Descartes herhangi bir BOŞLUK imkânını reddeder: "uzay ve cisimsel töz arasında herhangi bir gerçek fark yoktur". (*İlkeler*, Kısım II, madde 11) Bu öncüller verili olduğunda, maddenin parçalarını bireyleştirmek için kalan tek yolun, bazı parçacıkların diğerlerine oranla daha yüksek ya da daha düşük bir süratle hareket ettikleri olgusuna -ki Descartes, esasen üç unsuru bu şekilde ayırdeder (*İlkeler*, Kısım III, madde 52)- başvurmak olduğu görülmektedir. Ancak şimdi de elimizde döngüsel bir açıklama vardır: hareket X parçasının Y parçasına göre yer değiştirmesidir ancak madde parçaları da yalnızca birbirlerine göre hareket halinde olmalarına başvurularak bireyleştirilebilirler.

Descartes, bu döngünün kısır olduğunu reddedebilir; çünkü türdeş bir ortamda bile göreli hareketi saptayabiliriz -örneğin, yavaş-hareket-eden nehrin ortasında hızlı-hareket-eden suyun akışını bazen görebildiğimiz gibi. Descartes, madde parçalarını ayırdetmek için, yapılmış oldukları malzemede herhangi bir tözsel ya da niteliksel fark olduğunu varsaymamamız gerektiğini kaydeder: birbirlerine göre hareket ya da sükunet halinde olmaları basit olgusundan gayrı, cisimlerin parçalarını birarada tutan başka bir 'tutkal' yoktur. (*İlkeler*, Kısım II, madde 55) Ancak hareketin yalnızca Descartes'ın ortaya koyduğu gibi, uzama sahip malzemenin bir KİP'i olarak ele alınması dinamik bir evrenin uzunluğa, genişliğe ve derinliğe sahip uzam basit ideasından nasıl türetilebileceği sorusunu yine de ortada bırakmaktır. Buna Descartes'ın verdiği karşılık, ilk yaratıcı fiili ve onu izleyen koruyucu gücü sayesinde "hareketi ve sükunetiyle maddeyi yaratan ve şimdi de sadece düzenli desteğiyle maddi evrene başlangıçta koyduğu miktardaki hareketi ve sükuneti koruyan" Tanrı'nın etkin gücüne müracaat etmek olacaktır. (*İlkeler*, Kısım II, madde 36)

Descartes'ın hareket yasalarının işleyişi hakkında daha fazlası için *bkz.* KORUNUM, EYLEMSİZLİK ve DOĞA YASALARI.

hata Hata sorunu Descartesçı metafizikte önemli rol oynayan bir sorun; ilahiyatçıların kötülük sorununa verdiği önemle aynı türden bir öneme sahip. Geçekten de Descartes Dördüncü Meditasyon'da. Tanrı öğretisindeki eski bir bilmece olan iyilik sahibi Tanrı'nın nasıl olup da kendi yarattığı şeylerde kötülüğe izin vermesi bilmecesine benzer bir epistemelojik benzeşimle bu sorunla boğuşur: Eğer biz, tüm hakikatin kaynağı olan ve yanıltıcı olamayacak yetkin bir Tanrı tarafından yaratılmışsak, nasıl olur da biz yargılarımızda yanlışlığa düşeriz? Descartes'ın buna yanıtı, hatanın kaynağının "akıldan daha fazlasına yönelen" iradede yattığıdır. Aklın kendisi Tanrı tarafından verilen bir araçtır; akıl, kapsamının genişliği ölçüsünde hatadan bağımsızdır, açıkça ve seçikçe algıladığımız herşey doğrudur. Ancak sonlu varlıklar olarak doğamız nedeniyle, anlığımızın açıkça algılamadığı birçok şey vardır. Böyle durumlarda yargıda bulnmaktan kaçınmamız gerekir; ama bunun yerine, kapsamı geniş olan irade genellikle ortaya atılır, kanıtı açık olmasa da bir önerme hakkında karar kılar: "Hatanın özü olan eksiklik, özgür iradenin bu kusurlu kullanımında bulunabilir". (AT VII 60: CSM II 41; karş. *İlkeler*, Kıs. I, par. 38). Bu çözümlemeden Descartes, hatadan kaçınmak için güvenilir reçete olarak alacağı, şu sonucu çıkarıyor: "İradeyi, yalnızca aklın açıkça ve seçikçe ortaya koydukları kapsamında tutarak dizginlemek, daha öteye bırakmamak". (AT VII 62: CSM II 43)

Bu reçete Descartes'ın kabul ettiği gibi hakikate giden kolay ve yanılmaz bir yol sağlamıyor: "Gerçekten açıkça ve seçikçe algıladıklarıyla, algıladığını düşündüğü şeyler arasında sağlam bir ayrım yapan çok az insan vardır". (AT VII 511: CSM II 348. *Bkz.* DÖNGÜ, DESCARTES FELSEFESİNDEKİ ve AÇIKLIK VE SEÇİKLİK) Ayrıca, çevremizdeki dünyanın olağan duyusal algılanışı itibariyle başka bir sorun daha ortaya çıkıyor: Descartes'ın fiziksel dünyanın gerçek doğası hakkındaki açıklamasına göre bu algılanış sonunda ciddi bir şekilde yanıltıcı bir şey olup çıkıyor.

Duyusal şeylere katılık, ağırlık ya da renklilik gibi nitelikler yüklediğimizde hataya düşmüş oluruz; çünkü duyusal şeylerin doğaları (özleri) yalnızca uzunluk, genişlik ve derinlik olarak uzamdan oluşmaktadır. (Karş. *İlkeler* Kıs. II, madde 4) Descartes'ın gencl 'teodise'si -Tanrı'nın doğruluğunu ve iyiliğini ve hatanın, insanların irade özgürlüğünü yanlış kullanmalarından kaynaklanan birşey olduğunu doğrulama tasarısı- böylece tehdit edilmiş görünüyor. Çünkü bizdeki güçlü doğal eğilimlerin, bizi bir dünya resmi kurmaya yönelttiği (sarı Güneş, yeşil çimen, tatlı bal vb..) ve bu resimlerin şeylerin gerçekten nasıl olduklarına karşılık gelmediği anlaşılıyor. Bu sorun, Descartes'ın Altıncı Meditasyon'da karşılamaya çalıştığı sorundur ve onun genel sonucu, bir bakıma nesnelerin renge ve diğer duyusal şeylere sahip olduklarını düşünmek 'doğal' olsa da, yine de eğer bu niteliklerin gerçekten çevremizdeki nesnelerin içinde bulunduğu sonucuna sıçrarsak, Tanrı vergisi doğal eğilimlerimizi yanlış kullanmış oluruz. "Doğa tarafından bana verilen duyusal algıların asıl amacı, bileşik olan [insan varlığı] için yararlı veya zararlı olan konusunda yalnızca zihni bilgilendirmektir; zihin, bu bileşik olanın bir parçasıdır; bu düzeyde duysal algılar yeterince açık ve seçiktir. Ancak ben, onları, bizim dışımızda bulunan cisimlerin özsel doğaları hakkındaki dolaysız yargılar için güvenilir denektaşları olarak değerlendirerek, yanlış kullanmış olurum; bizim dışımızda bulunan cisimlerin özsel doğalarıyla ilgili alan, duyusal algıların yalnızca çok karanlık bilgilendirme sağladıkları bir alandır." (AT VII 83: CSM II 58) Descartes için sonunda gelinen nokta şudur: Duyular ancak, eğer onlardan bize gelenleri fiziksel dünyanın yapısının bilimsel anlayışını inşa etmekte temel olarak kullanırsak, yanlışlığın kaynağı olurlar. Bunun yerine onları oldukları gibi kabul etmeliyiz, yani birincil amacı, dışsal olayları bedenin kendini korumasına ve sağlığına yönlendirecek bir yaşamda kalma mekanizması olarak. Bu sonucun önemi, Descartes tarafından *Meditasyonlar*'ın sonuncu pa-

ragrafında vurgulanmıştır. (AT VII 89: CSM II 61) ve *İlkeler*, Kıs. II'nin başları (özellikle bkz. madde. 3)

Ayrıca bkz. DUYUM.

hayali uzuv Descartes'ın eserlerinde şimdi tıp bilimi tarafından 'hayali uzuv' diye bilinen görüngüyü oldukça ayrıntılı tartıştığı bir çok yer vardır. Görünüşte kendi kişisel gözlemlerine dayanan en ayrıntılı açıklama, Felemenkli doktor Plempius'a yazdığı 3 Ekim 1637 tarihli mektubunda verilir: "Bir zamanlar, elinde ciddi bir yara olan ve tüm kolu ürpertici bir kangren sebebiyle kesilen bir kız tanıyordum. Cerrahlar kendisine yaklaşacakları zaman daha uysal olması için gözlerini bağlıyorlardı ve kolunun olduğu yer ise, kolunu kaybettiğini bir kaç hafta daha bilmemesi için bandajlarla kaplanmıştı. Bu esnada kız parmaklarında, bileğinde ve önkolunda çeşitli ağrılar hissettiğinden yakınıyordu; bu açıkça daha önce bedeninin bu kısımlarından beynine giden kolundaki sinirlerin durumları sebebiyleydi". (AT I 420: CSMK 64) Descartes bu görüngüye ilişkin incelemesinden başlıca iki sonuç çıkardı: İlki, Altıncı Meditasyon'da da "zihin bedenin bütün parçaları tarafından aracısız olarak etkilenmez ancak yalnızca beyin ya da belki de sadece beynin küçük bir kısmı tarafından etkilenir" diyerek daha kesin olarak belirttiği gibi (Altıncı Meditasyon, AT VII 86: CSM II 59; *bkz.* 'ORTAK DUYU' ve EPİFİZ BEZİ) duyumun yalnızca beyinde vuku bulduğu sonucudur. (a.g.e.) İkinci sonuca göre ise, hayali uzuv hastalarının ve benzer yanıltıcı duyumsal verilere maruz kalan diğerlerinin yanlış inançları, yaratıcının beden sağlığı için takdir ettiği tamamiyle tekbiçimli psiko-fiziksel yasaların kaçınılmaz bir sonucudur: "Tanrı'nın engin iyiliği her ne kadar bizi yanılmaktan alıkoysa da, zihin ve bedenin bileşimi olarak insanın doğası öyledir ki insanı zaman zaman yanıltmaya yöneltir ... çünkü uzuvda olmayan, ancak uzuvdan beyne giden yolda si-

nirlerin içinden geçtiği diğer bölgelerin birinde ya da bizzat beynin kendisinde olan olaylar olabilir ... Duyumların yanıltması doğaldır çünkü beyindeki verili bir hareket, zihinde her zaman için aynı duyumu yaratır ve söz konusu hareketin kaynağı çoğunlukla, başka bir yerde varolan bir şeyden ziyade uzva zarar veren şey olacaktır". (AT VII 88: CSM II 61; tartışılan diğer durumlar dropsi hastalığı çeken bir hasta tarafından hissedilen kronik susuzluk duyumunu içerir.)

Descartes'ın ilahi olarak irade gösterilmiş psiko-fiziksel yasalar kuramı hakkında daha fazlası için *bkz.* RENK.

hayvan *Animal* ('hayvan') kelimesi Latince'deki *anima* ('can', 'ruh') kelimesiyle etimolojik olarak ilintilidir. Dolayısıyla da canlı yaratıkların cansız şeylerden ruha sahip olmaları nedeniyle ayrı olduklarına dair Skolastik düşüncenin izlerini üzerinde taşır. Bu düşüncenin kökeni kısmen İncil'deki canlıların 'yaşama soluğu' ile canlılıklarını kazandıklarına dair ifadelere ve kısmen de Aristoteles'in biyoloji anlayışına dayanmaktadır. Aristoteles'e göre canlıların sahip oldukları yetiler bir hiyerarşiye (bir aşama düzenine) tabidirler ve bu yetiler bitkisel ruh, hareket ettirici ruh, 'duyumsal' ve sadece insanlarda bulunan 'rasyonel' ruh şeklinde adlandırılırlar.

Descartes, insanın akıl sahibi bir ruha sahip olduğunu iddia ederek bir yönden bu geleneği izliyor görünür. (AT XI 143: CSM I 102; AT VI 59 CSM I 141) Ancak, insanın dışında kalan canlıların (ve insanın bilinçli olmayan işlevlerine ilişkin) tüm davranışlarının yalnızca mekanik olarak, yani canlılık verici bir ilkeye başvurmaksızın açıklanabileceğini iddia eder: Hatta, kedi, köpek, maymun gibi yaratıkları *animal* ('hayvan') olarak adlandırmaktan kaçınır ve onlara 'kaba' anlamına gelen Fransızca *bête* veya Latince *brutum* sıfatını uygun görür. Descartes'a göre bu tür yaratıkların yiyecek aramak ya da tehlikeden kaçmak gibi karmaşık amaçlı dav-

ranışlar sergilemeleri, bu yaratıkları kendinden hareketli bir mekanizmaya indirgeyen kendi yaklaşımına karşı güçlü bir itiraz oluşturmaz: Eğer biz insanlar az sayıda parça kullanarak kendiliğinden hareketli makinalar yapabiliyorsak, neden biyolojik yapıya da "Tanrı'nın eliyle yapılmasından dolayı insan yapımı her hangi bir makinadan daha iyi düzenlenmiş bir makina olarak görmeyelim?" (*Yöntem*, Kısım IV, AT VI 56: CSM I 139)

Şayet Descartes'ın hayvanlara ilişkin düşünceleri, tüm şeyleri birbirinden farklı (düşünsel ve uzamsal) iki kısma ayıran kendi ikici ontolojisiyle birleştirildiğinde hayvanlara yönelik tutumumuzun ne olacağı, gayet sorunlu bir hale gelmektedir. Descartes'a göre düşünen bir şey (*res cogitans*) kendinin bilincinde, dil kullanabilen ve ilkece kendi doğası ve varoluşu üzerinde fikir yürütebilen bir varlıktır. Buna karşılık uzamsal bir şey (*res extensa*) sadece parçalarının etkileşimleri itibariyle belirlenen, sadece büyüklük, biçim ve hareket cinsinden tanımlamalara indirgenebilen bir şeydir. Dolayısıyla, hayvanlar düşünen şeyler olmadıklarına göre, parçalarının düzenlenmesi itibariyle ne kadar karmaşık olurlarsa olsunlar tamamiyle bilinçten yoksun, uzamsal bir yığından ibarettirler. 'Düşüncenin varlığının tek kesin işareti olan' (AT V 278: CSMK 366) dilin hayvanlarda bulunmayışı, Descartes'a göre hayvanların düşünceden yoksun olmalarının en önemli delilidir: "Ne kadar dikkate değerdir ki, zihinsel özürlü insanlar da dahil olmak üzere hiç bir insan düşüncelerinin anlaşılabilmesi için farklı kelimeleri bir araya getirmekten ve telaffuz etmekten aciz değildir. Buna karşılık, bunu yapabilen başka bir canlı bulunmamaktadır. Bunun nedeni hayvanların gerekli organlara sahip olmamaları değildir. Bildiğimiz gibi saksağan ve papağanlar bizim gibi kelimeleri telaffuz edebilmekte, ancak bizim gibi konuşamamaktadırlar.Yani, söyledikleri şeyi düşünüyor olduklarına dair bir işaret yoktur. Öte yandan, sağır ve dilsiz olan, yani hayvanlar kadar belki de daha fazla bir biçimde konuşma organlarından yoksun olan insanlar dahi kendilerini ifade edecek

başka işaretler bulmaktadır. Bu durum, hayvanların (*bête*) insanlardan yalnızca daha az akla sahip olduklarını değil akla hiç sahip olmadıklarını göstermektedir." (AT VI 57-8: CSM I 140)

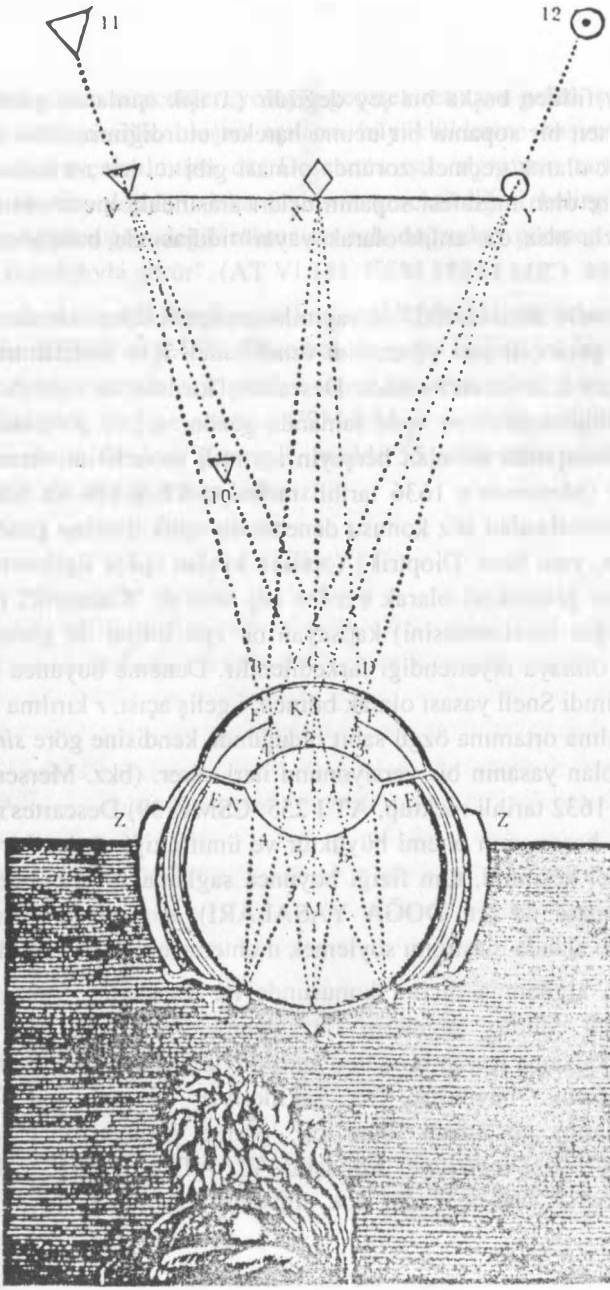
Descartes, hayvanların telaffuz ettiklerinin neden gerçek bir dil sayılamayacağını göstermek için ilginç uslamlamalar bulmuştur: Hayvanların çıkardıkları sesler (papağanlar gibi 'konuşan' hayvanlarınkiler de dahil olmak üzere) belirli bir uyarı neticesinde sergilenen davranışlardır. Öte yandan, gerçek dil kullanımı çoğunlukla söylenene uygun bir biçimde karşılık verme yeteneğini içerir ve bu yetenek Descartes'a göre ister yapay ister doğal olsun sadece uyarı-tepkiye dayalı bir mekanizma tarafından geliştirilemez. (*bkz.* DİL.)

Hayvanların düşünmediklerini söylemek *eo ipso* hissetmediklerini söylemek değildir. (Newcastle'a 23 Kasım 1646 tarihli mektup, AT IV 574: CSMK 303) Ancak, Descartes'ın ulaştığı son fikir duyumların ruh ve bedenin birleşiminden doğduğu şeklindedir. Descartes'ın görüşüne göre, hayvanlar ruha sahip olmamaları nedeniyle duyumların ortaya çıkmasını sağlayacak şekilde bir psiko-fiziksel birleşime sahip olamazlar. Dolayısıyla, Descartes'ın çizdiği çerçeve içerisinde hayvanlar hiç bir duyuma sahip olmayan uzamsal yığınlardan başka bir şey olmamaktadırlar. Bilindiği gibi, Descartes'ın ölümünden sonraki yüzyıl içerisinde kendisini izleyenler, fizyolojik deneyler esnasında hayvanlara uyguladıkları eziyetler nedeniyle kötü bir üne sahip olmuşlardır. Ayrıca bilmekteyiz ki Descartes'ın kendisi de canlı hayvanlar üzerinde büyük bir soğukkanlılıkla benzer deneyler yapmıştır. (AT XI 241-2: CSM I 317) Tüm bunlara rağmen, Descartes'ın hayvanların ne olduklarına dair düşüncelerini tam olarak açıklık kazanmamıştır: Descartes, hayvanların gerçek anlamda düşünce ve dile sahip olmadıkları konusundaki düşüncesinde her zaman ısrarlı olmasına rağmen hayvanların belli bir duyumsal deneyime sahip oldukları konusunda sözler sarfetmekten kendisin alamamıştır. 5 Şubat 1649'da More'a yazdığı mektupta şöyle demektedir: "Lütfen

şunu dikkate alınız ki ben yaşamdan ya da duyumdan değil düşünceden bahsediyorum. Hayvanların yaşadıklarını inkar etmiyorum. Çünkü yaşamı sadece kalbin atışıyla ilişkilendiriyorum. Hatta hayvanların bir bedensel organa bağımlı olmak şartıyla duyumlara sahip olduklarını da inkar etmiyorum. Sonuç olarak benim görüşlerim, insanlara karşı duyduğum hoşgörü kadar hayvanlara karşı acımasız değildir. Çünkü benim yaklaşımım insanları, hayvanları öldürdükleri veya yedikleri zaman suç işlemiş olmaları şüphesinden kurtarmaktadır." (AT V 278: CSMK 366)

I

ışık Işığın doğasının ve özelliklerinin araştırılması 1630'da Descartes'ı meşgul eden en önemli tasarılardan biriydi. Beeckman'a yazılmış 22 Ağustos 1634 tarihli bir mektupta, ışığın anlık olarak iletildiğine dair kendi görüşünü teyit edeceğini iddia ettiği bazı deneyleri tasvir eder: "eğer birisi karanlıkta elinde bir meşale tutar, onu çevresinde hareket ettirir ve kendisinden çeyrek mil uzağa konulmuş önündeki bir aynaya bakarsa, ellerinin hareketini [hareketi] aynada görmezden önce hissedip hissetmediğini söyleyebilecektir ... böylesi bir deneyde zamansal bir gecikme saptanabilirse felsefemin tamamiyle altüst olduğunu kabul ederim". (AT I 308: CSMK 46) Bu (herhangi birşeyin nitelik ve önemini sonradan anlamakla donanmış modern okura utandırıcı derecede gözüpek görünecek) nihai kabulün sebebi, Descartes'ın "parlak dediğimiz cisimlerdeki ışık, aynen kör bir adam tarafından karşılaşılan cisimlerin direnç ya da hareketinin sopası aracılığıyla eline geçmesi gibi, hava ve diğer saydam cisimlerin ortamından geçerek gözlerimize ulaşan bir tür hareketten ya da çok çabuk ve



Şekil 3

canlı bir fiilden başka bir şey değildir ... ışık ışınlarını güneşten bize, aynen bir sopanın bir ucunu hareket ettirdiğimiz fiilin diğer uca anlık olarak geçmek zorunda olması gibi ... her ne kadar güneşin bize olan mesafesi sopanın uçları arasındaki mesafeden çok daha fazla olsa da, anlık olarak yayar" iddiasında bulunmasıdır. (AT VI 84: CSM I 153)

Yöntem'le birlikte 1637'de yayımlanan örnek denemelerden biri olan ve yeni bilimsel yöntemini örneklemek için tasarlanmış *La Dioptrique* adlı incelemesinde Descartes "kırılma ve mercek üretimi ile ilgilenmeye ve aynı zamanda gözün, ışığın, görmenin ve optikle katoptrike ait olan herşeyin ayrıntılı tasvirlerini vermeye" koyulur. (Mersenne'e 1636 tarihli mektup; AT I 339-40: CSMK 51) Bu mütalaadan söz konusu denemenin optik üzerine genel bir inceleme, yani hem 'Dioptrik'i (optikin kırılan ışıkla ilgilenen alt-bölümüne geleneksel olarak verilen ad) hem de 'Katoptrik'i (yansıyan ışığın incelenmesini) kapsayan bir ışık bilimi ile görmenin yasaları olmaya niyetlendiği farkedilebilir. Deneme boyunca Descartes, şimdi Snell yasası olarak bilinen, *i* geliş açısı, *r* kırılma açısı ve *n* kırılma ortamına özgü sabit olduğunda kendisine göre *sin i* = *n sin r* olan yasanın bir versiyonunu ileri sürer. (bkz. Mersenne'e Haziran 1632 tarihli mektup, AT I 255: CSMK 39) Descartes'ın bu alandaki başarısının önemi büyüktür ve ümit ettiği türden bir matematiksel kesinliği, tüm fiziği boyunca sağlamakta yeterince başarılı olmasa da (cf. DOĞA YASALARI), sözkonusu olan kesinliğe bu alanda ulaştığını söylemek muhtemelen doğru olacaktır.

Işığın algılanma biçimi konusunda ise Descartes, 'gözün arkasına tab edilmiş imgelerin' düzenlenmelerine bağlı olan karmaşık çıkarsama içeren bir süreç yardımıyla, nesnelerin mesafe ve konumlarının, büyüklük ve şekilleriyle beraber nasıl algılandıklarını gösterecek olan bir 'görme geometrisi' bulmayı amaçladı. (*La Dioptrique*, Konuşma VI, AT VI 133-10 CSM I 170-2) Gerçi, her ne kadar ışık algısının fizyolojisi, dışsal nes-

nclerden gözün mercekleri yoluyla geçerek retinaya gelen ışık ışınlarının kesişmesiyle oluşan açıların büyüklüklerine başvurularak açıklanmaya çalışılmışsa da, Descartes ışık algımızın tam açıklamasının fizyolojiden daha fazlasını gerektirdiğini belirgin hale getirir: "gören göz değil ruhtur ve ruh doğrudan görmez sadece beyin aracılığıyla görür". (AT VI 141: CSM I 172)

Descartes'ın açıklamalarının karmaşıklığı hakkında daha fazlası için *bkz.* RENK ve İMGE. Descartes'ın ışığın doğası ve özellikleri hakkındaki ayrıntılı tartışmaları için *Le Monde*'un ikinci başlığındaki (AT XI 7 ve sonrası: CSM I 83 ve sonrası) açıklamasına ve *Felsefenin İlkeleri*, Kısım II, madde 55 ve sonrası'ndaki daha kapsamlı ele alınış tarzına bakınız.

İ

idea 'İdea'[†] terimi felsefi kavramların anlamca en kaypak ve şüphelilerinden biridir. Grekçe ιδεα teriminin Latin alfebesiyle yazılmışıdır ve ortaçağın felsefi Latince'sine genellikle *forma* (İngilizce 'form'; 'şekil', 'biçim', 'kalıp') olarak çevrilir. ("Grekçe'deki ιδεα veya Latince'deki *forma* ile varolan şeyden başka bu şeyin formu kastedilir." Aquinas, *Summa Theologiae* I, 15, 1.) Platon ve izleyicilerine göre 'idealar' veya 'formlar' duyularımızla algıladığımız sıradan nesnelerin dışında varolan öncesiz sonrasız, değişmez nesnelerdir. (karş. *Politeia* (*Devlet*. 1942, 1946, 1988) 479)

[†] "İdea" sözcüğü Türkçe felsefe metinlerinde genellikle kavramın Platoncu anlamına karşılık olarak kullanılmıştır. Platoncu anlayış dışında, Batı dillerindeki "idea" sözcüğü, Türkçede "ide" sözcüğüyle karşılanmıştır ve Platoncu anlayıştan farklı olarak zihin ya da bilinç içeriklerini veya Lockecu anlamıyla algı ya da duyum içeriğini karşılamak için kullanılmıştır. Descartes'ın bu konuya yaklaşımı da, Platoncu anlayıştan farklı olduğundan, genelde Türkçedeki Descartes metinlerinde "ide" sözcüğü kullanılmıştır. "İdea" kavramının tarihsel içeriğini korumak için, bu kavramın Fransızca ifadesinden aktarılmış "ide" sözcüğünü kullanmadık. (Çev. n.)

Platoncu filozoflar zihinlerini formlara yöneltmeye çalışsalar da. Platon'a göre idea ya da formlar varlıklarını insan zihnine borçlu psikolojik şeyler değil, bağımsız gerçekliğe sahip nesnelerdir. (karş. *Parmenides*. (*Parmenides*. 1989) 132b) Platon formları genellikle tam bir yetkinlik içinde yakalamak istediğimiz model ya da ilk örnekler olarak tasvir eder. Sıradan nesneler de ilk örneklerin gölge veya kopyalarıdır. Platon'dan etkilenen hıristiyan yazarlar formlardan, Tanrı'nın zihninde öncesiz sonrasız varolan ilk örnekler diye bahsederler. (karş. Augustinus. *De diversis quaestionibus*, LXXXIII, 46) Bu anlayış daha sonra Thomas Aquinas'ın yazılarında ortaya çıkar: "idealar ki, yaratılmış şeyler onların taklitleridir, Tanrı'nın zihninden başka hiç bir yerde olamazlar." (*Sententiae*, I, 36, 2,1) Aquinas, insanın bilgisine ilişkin olarak 'idealar'ın konumunun ne olduğu sorusunu tam olarak açıklamaz. Aristoteles'in Platon karşıtı uslamlamalarından etkilenerek ideaları bağımsız varlıklar yapma eğilimine karşı çıkar. Akıl tek tek şeylerden tümel kavramlar soyutlama gücüne sahiptir. İdea kendi başına bir 'bilgi nesnesi' (*id quod intelligitur*) değil bir 'bilme aracı'dır (*id quo intelligitur*) (*Summa theologiae*, I, 5, 2)

Descartes'ın idea kavramını 'psikolojikleştirdiği' ve formel bir kavramken, bilinçte oluşan bir değişiklik haline getirdiği söylenir. Böylelikle de Locke tarafından geliştirilecek kavramın temelini oluşturur: "Her insan düşündüğünün ve zihnin düşünürken kullandıklarının *idealar* olduğunun bilincinde olarak, zihinlerimizde *Beyazlık*, *Sertlik*, *Tatlılık*, *Düşünme*, *Hareket*, *İnsan*, *Fil*, *Ordu*, *Sarhoşluk* ve benzer şeylerle ifade edilenler gibi bir çok idealar olduğu konusundaki kuşkulardan kurtulabilir. (*Essay Concerning Human Understanding*, 1689; *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 1992, II, Başlık i, §1) Aslında Descartes'ın 'idea' terimi kullanımı sanıldığı kadar yenilikçi değildir. Sık sık bu terimin kullanımıyla ilgili olarak klasik ve ortaçağ geleneklerine atıfta bulunur: "'İdea' terimini kullandım çünkü ilahi zihne ait olan algı formlarını işaret

etmek için kullanılan standart felsefi terim buydu." (AT VII 181: CSM II 127). Bunu Üçüncü Meditasyon'la karşılaştıralım: "bir idea bir diğerinden kaynaklanabilir ama bu sonsuza kadar süremez; eninde sonunda bir ilk ideaya ulaşılmalıdır. Bu ilk ideanın nedeni, ideada temsili olarak ortaya çıkan tüm gerçekliği formel olarak içinde bulunduran bir ilk örnek (Latince *archetypum*; Fransızca çeviride model/kalıp veya orijinal; *un patron ou un original*) gibi olmalıdır." (AT VII 42 ve IXA 33: CSM II 29) Tanrı'yı düşündüğüm zaman, başka bir deyişle düşüncem temsili bir içeriğe ya da forma sahip olduğu zaman, bu durumu, kendisi de sonuç olarak Tanrı'dan kaynaklanan bir Tanrı 'idea'sına sahibim diyerek ifade ediyorum.

Descartes İkinci Grup Cevap'ta verdiği tanım tablosunda *düşünce* ile ("öyle bir biçimde içimizdedir ki doğrudan doğruya bilincine varırız") "her hangi bir düşüncenin formu olan" *idea* arasında ayrım yapar. (AT VII 160: CSM II 113; vurgular sonradan eklenmiştir.) Demek ki, bizim bugün psikolojik ve mantıksal alanlar dediğimiz şeyler arasında, Descartes'a göre de bir ayrım olduğu söylenebilir. "İdeanın doğası öyledir ki, kipi veya başka bir deyişle, yolu ya da tarzı olması nedeniyle bağlı bulunduğu düşüncemden kaynaklanan dışında hiç bir gerçekliğe gerek duymaz" (AT VII 41: CSM II 28) ifadesi psikolojik bir bakış açışı olabilir. Mantıksal bir bakış açısıyla ideanın bir içeriği olmak zorundadır. "Yalnızca düşüncenin kipleri olarak ele alındığı zaman idealarım arasında hiç bir eşitsizlik yoktur -hepsi benim içimden kaynaklanır. Farklı şeylerin temsilleri olarak ele alındıkları zaman (bazılarının, diğerleriyle karşılaştırıldığında, daha fazla 'nesnel gerçeklik' ya da temsili içeriğe sahip olması nedeniyle) geniş ölçüde farklıdırlar." (AT VII 40: CSM II 28) Buna benzer cümlelere bakarak Descartes'ın idealarının bazı yönleri itibariyle özel psikolojik şeyler olmaktan çok herkesin ulaşabileceği kavramlara benzediği söylenebilir: iki insanın aynı *düşünceye* sahip olduğu söylenemez; çünkü düşünce (özel) zihinsel bir şey ya da bilinç kipidir. Ancak

iki kişinin düşünceleri aynı temsili içeriğe sahip olduğu ölçüde aynı *ideaya* sahip oldukları söylenebilir. Descartes'ın ideaya sahip olmayı, dilsel bir terimi doğru kullanma yeteneğiyle ilişkilendirmesi çok önemlidir: "Bir şeyi kelimelerle ifade ettiğim ve söylediğim şeyi anladığım zamanlarda, bu durumun kendisi söz konusu kelimelerle belirtilen bir ideaya sahip olduğumu gösterir." (AT VII 160: CSM II 113) Demek ki Descartes kendi kullandığı anlamda bir ideayı, Skolastiklerin duyular yoluyla alınan imge veya izlenim anlamına gelen kavramlarından ayırdetme konusunda dikkatlidir: "'idea diye adlandırdığım yalnızca imgelemde oluşturulan imgeler değildir. Aslında, bu imgeler cisimsel imgelemde oldukları sürece; başka bir ifadeyle beynin bir tarafında oluşturuldukları sürece ben bunlara idea demem; zihnin kendisine *form* verdikleri sürece idea diye adlandırırım." (AT VII 160: CSM II 113; vurgular sonradan eklenmiştir.) Descartes idea için "bir tür imgeye benzer" (*veluti quasdam imagines* -AT VII 42, satır 12: CSM II 29) diyerek yanlış anlamalara neden olur. Ancak eleştirmenler bu konuda soru sorunca, bir ideaya sahip olunmasının ölçütünün, hiç bir biçimde yarı resimsel bir imge veya izlenime ulaşabilmek olmadığını çok açık olarak belirtir. 'Tanrı' ve 'ruh' kelimelerine karşılık gelen bir kavrama sahip olan herkes Tanrı ve ruh 'idealarının' ne olduğunu; "sahip olduğu kavramdan başka bir şey olmadıklarını" *eo ipso* bilmek zorundadır. (Temmuz 1641'de Mersenne'e yazdığı mektup, AT III 392: CSMK 185; karş. Hobbes'un yanlış anlamaları ve Descartes'ın cevabı, Üçüncü Grup İtiraz ve Cevap, AT VII 180-1: CSM II 126-7)

Descartes ideaları sınıflarken doğuştan gelenler, elde edilmiş veya 'ilineksel olanlar' ile zihnin icat veya inşa ettikleri arasında ayrımlar yapar. (AT VII 38: CSM 26) Skolastiklerin geleneksel kuralı olan "önceden duyularda olmayan hiç bir şey zihinde olamaz"dan kesin bir şekilde koparak önemli idealarımızdan bir çoğunun (düşünce, Tanrı ve üçgen gibi matematiksel kavramlarda

dahil olmak üzere) Tanrı'nın doğrudan ruhumuza ekmesi nedeniyle doğuştan geldiği konusunda ısrar eder. (*bkz.* DOĞUŞTANLIK) Aklın doğuştan gelen ideaları açık seçik algılamasına dayanarak hata yapmaktan sakınma Descartes'ın bilgiye ilişkin açıklamalarında çok önemli bir rol oynar. (*bkz.* AÇIKLIK VE SEÇİKLİK; HATA; YARGI) Bu noktada ortaya çıkan bir karışıklık Descartes'ın 'maddi olarak yanlış' dediği şeyle ilişkilidir. Descartes bazı idealarımızın 'maddi olarak yanlış' olduğunu söyler; temsili bir içeriğe sahipmiş gibi görünmelerine rağmen hiç bir şey temsil edemezler; ya da Descartes'ın ifadesiyle, "şey olmayanları şeymiş gibi temsil ederler". Örneğin, soğuk ideası 'maddi olarak yanlış'tır çünkü olumsuz olan bir şeyi -ısı eksikliğini- bir şeyin olumlu ve gerçek niteliğiymiş gibi temsil eder. (AT VII 43: CSM II 30) Descartes 'maddi olarak yanlış' kavramını izlemesi zor bir şekilde açıklar: Böyle idealar gerçek temsili içeriğe sahip değillerse "şey olmayanları şey gibi" temsil ettikleri nasıl söylenebilir? (karş. Antoine Arnauld'un eleştirileri, Dördüncü İtiraz, AT VII 206: CSM II 145 ve Descartes'ın tam açık olmayan cevabı, AT VII 233: CSM II 163) Ancak Descartes'ın genel hareket noktası, acı ve açlık gibi 'içsel' ya da soğukluk gibi 'dışsal' olsunlar, bütün duyusal izlenimlerde içeriğe ilişkin çok az bir açıklık olmasıdır. Bu duyumlara karşılık gelen nesneler hakkında yargıda bulunacak olan kişiler, içeriğin gerektiği gibi açık olmaması nedeniyle ne dediklerini bilmeyeceklerdir. "Bir kişi bir cisimde bir renk gördüğünü ya da bacağında ağrı hissettiğini söylerse, söylediği şey , orada, hiç bir şekilde bilmediği bir şey olduğu; başka bir ifadeyle, gördüğü ve hissettiği şeyi bilmediği anlamına gelir... Renk ve acı duyumlarıyla temsil edilen şeylerin -renkli cisimde ve ağrılı bölgede varoldukları temsil edilen şeylerin- doğasını incelerse onlara ilişkin hiç bir bilgiye sahip olmadığının bilincine varacaktır." (*İlkeler*, Kısım I, madde 68) Bundan çıkarılacak olan sonuç da duyusal niteliklerin 'idea'larına gerçek anlamda idea demenin, al-

gılanabilir içeriğe sahip olmamaları nedeniyle hayli zor olduğudur. Bu anlayış da Descartes'tan sonra gelen ve duyumları idea olarak sınıflamayı reddeden Nicolas Malebranche'ın hazırlayıcısıdır. (*Recherche de la Vérité*, [1674-5], III, 2, 6) Bu sorun Descartes'ın görüşleri arasında bir tür gerilim oluşmasına neden olur: gerçek bir Tanrı ideasına sahip olduğumuzu reddeden eleştirilere karşı bir kelimeyi kullanmayı bilmenin, ona ilişkin ideayı bilmeyi gerektirdiğinde ısrar ediyor. (*bkz.* önceki paragraf) Fakat şimdi de bir çok kelimeyi çok iyi kullanabilmemize rağmen (örneğin, soğuk) karşılık gelen ideayla ilgili bir şüphe ortaya çıkıyor. Descartes'ın böyle bir güçlüğe cevabı muhtemelen bir kelimeyi yalnızca dilsel uzlaşımlara uygun olarak kullanmakla, ne dendiğini tam olarak anlayarak kullanmak arasındaki ayrıma dayanırdı. *Felsefenin İlkeleri*'nde, dilin kullanışımızın, söylediğimiz şeyin açık bir analizinden çok bilinçsiz bir alışkanlık ve önceden edinilmiş sanıların sonucu olduğuna işaret eder: "neredeyse bütün insanların düşünceleri şeylerden çok kelimelerle ilgilidir. Bunun bir sonucu olarak insanlar sık sık anlamadıkları kelimeleri anladıklarını ya da doğru anlayan kişilerden öğrendiklerini düşünerek onaylarlar." Filozofun görevi 'açık ve seçik olan kavramları karanlık ve karışık olanlardan ayırmak için" idealarımızı sistematik bir incelemeye tabi tutmaktır." (Kısım I, madde 74; *bkz.* DUYUM.)

ikicilik İkicilik, doğaları kökten bir biçimde karşıt olan iki ayrı tözün, zihnin (veya 'düşünen töz'ün) ve bedenin (veya 'uzamsal töz'ün) varolduğuna dair Descartesçı düşünceye verilen standart bir etikettir. Descartes *İlkeler*'de şöyle yazar: "Her töz kendi doğasını ve özünü oluşturan temel bir özelliğe sahiptir ve sahip olduğu diğer tüm özellikler bu temel özellik sayesinde mevcuttur. Uzunluğa, derinliğe ve genişliğe sahip uzam cisimsel tözün; düşünce ise düşünen tözün doğasını oluşturur." (AT VII 25: CSM I 210). Altıncı Meditasyon'da açıklandığı gibi, uzam ve düşünce

özellikleri karşılıklı olarak uyuşmaz özelliklerdir: uzamsal bir şey düşünemeyen bir şeydir ve düşünen bir şey uzamsal bir şey değildir. (karş. AT VII 78 : CSM II 54.)

Ancak, Descartes'ın evreni tam olarak kaç tane töz içermektedir? Ontolojik bir bakış açısından, 'ikicilik' terimi bir yandan tekçilik (özellikle Spinoza'nın savunduğu tek bir töz olduğuna dair görüş) ile, öte yandan da çokçuluk (örneğin Leibniz'in savunduğu ve evrenin sınırsız çoklukta töz içerdiğine dair görüş) ile karşıtlık içerisndedir. Burada sayılar ('bir', 'iki', 'çok') yanıltıcı olabilir. Çünkü zihinler dikkate alındığında Descartes bir çokçudur: her bir bireysel insan zihni ayrı ve ayrık bir tözdür. "Her birimizin kendisini düşünen bir şey olarak kavrıyor olması ve düşünsel olarak ister uzamsal ister düşünen olsun diğer tüm tözlerden ayırması gerçeği dikkate alındığında, her birimizin her bir diğer düşünen tözden ayrı olduğu kesindir..." (*İlkeler*, Kısım I, madde 60) Öte yandan, cisimsel töz durumunda Descartes'ın konumu tekçidir: kaya, taş ve gezegenler gibi bireysel cisimler töz değildirler; sadece, her yere yayılan uzamsal tek bir tözde oluşmuş değişikliklerdir. (*Bkz.* CİSİM) Tözlerin sayılarının bu bakışımsızlığına rağmen kavram veya kategori olarak bahsetmektedir ve 'ikicilik' etiketine yol açan şey de budur: "bir kolaylıkla iki tane açık ve seçik fikre sahip olabiliriz. Bunlardan birincisi yaratılmış olan düşünen töze diğeri de cisimsel töze ilişkindir. (*İlkeler*, Bölüm I, madde 54) Ancak bu sınıflandırmanın tam olabilmesi için, kelimenin tam manasıyla töz olarak nitelendirilebilecek tek töz olan "yaratılmamış ve bağımsız olan düşünen töze yani Tanrı'ya ilişkin fikrimizi de bu iki açık ve seçik fikre katmak zorunluluğu vardır. (karş. *İlkeler*, Kısım I, madde 5; *Ayrıca bkz.* TANRI; TÖZ)

'İkicilik' terimi, özellikle çağdaş zihin felsefesi tarafından Descartes'ın zihnin cisimsel olmaması doktrinine atıfta bulunmak için kullanılmaktadır. Descartes'ın ortaya koyduğu şekliyle "bu 'ben' - yani beni ben yapan ruh- bedenden tamamiyle ayrıdır ve beden var

olmasa dahi kendisi olmaya devam eder". (AT VII 33: CSM I 127) Bu doktrinden kaynaklanan felsefi sorunlar için *bkz.* ZİHİN VE BEDEN.)

imge Descartes'ın duyu algılamasının fizyolojisi üzerine görüşleri dışsal nesneler tarafından duyu organları uyarıldığında beyinde işlemeye başlayan mekanizmaların ayrıntılı bir açıklamasını vermeye yöneliktir. 1629 ve 1633 yılları arasında yazdığı *LeTraité de l'Homme* ('İnsan Üzerine Deneme') adlı eserinde Descartes görme olayını şu şekilde açıklamaktadır: "optik sinirlerin uyarılması CAN RUHLARI'nı harekete geçirir ve bu da beynin içi yüzeyinde ya da daha özgül olarak imgelem ve ortak duyunun konumladığı epifiz bezinde 'şekil'lerin veya 'imge'lerin oluşmasına yol açar." (AT XI 176-7: CSM I 106: *bkz.* EPİFİZ BEZİ; 'ORTAK' DUYU) İlk bakışta bu anlatılanların geleneksel skolastik algı kuramlarına çok benzediği söylenebilir. Bu kuramlara göre fiziksel nesnelerin algılanması, bu nesnelerin hayallerinin ya da suretlerinin önce duyu organlarında daha sonra da 'ortak'duyu üzerinde iz bırakmaları sonucunda gerçekleşir. Ancak, 1637 yılında *Yöntem* ile birlikte yayımladığı *La Dioptrique* ('Dioptrik') adlı eserinde Descartes kendi görüşlerini skolastik seleflerinden ayırmaya özen gösterir: "duyusal algının ortaya çıkmasında, bir çok filozofun yaptığı gibi ruhun nesnelerden beyine aktarılan belli imgeleri düşünmesi şeklindeki bir varsayımı kabul etmememiz veya bu imgelcri o filozofların kabul ettiklerinden tamamiyle farklı bir şekilde anlamamız gerekmektedir." (AT VI 112: CSM I 165) Bununla yetinmeyen Descartes, geleneksel açıklama biçimlerinin temelden yanlış bir varsayıma dayandığını iddia eder. Bu varsayım şu şekilde ifade edilebilir: zihnin nesneleri kavrayabilmesi için uyarılmasının tek yolu kelimenin tam manasıyla 'kafada oluşturulan küçük resimler' şeklinde anlaşılan imgelerdir. (a.g.y.) Descartes duyu algılamasının beyin faaliyetleri yoluyla zihne bazı tem-

sillerin sunulmasına bağlı olduğunu kabul etmekle beraber, bu temsilin nesneyle bir benzerlik taşımasının gerekmediğini, zihnin, örneğin kelimeler veya işaretler tarafından da uyarılabildiğini" (a.g.y.) belirtir. Öyleyse, nesneleri algılarken, Descartes'ın kullanmaya devam ettiği terimle söylersek, hangi tür 'imge'ler zihnimizde oluşmaktadır? Descartes'ın işaretlere ilişkin benzeşimini dikkate alırsak (ki Descartes'ın kullandığı bir diğer benzeşim bir kasabanın yerleşimini yansıtan bir oymadır) Descartes'ın kasttettiğinin nesnenin belli yanlarının beynin iç yüzeyine eşlenmesini sağlayan bir tür kodlanmış temsil olduğu anlaşılmaktadır. Sonuçta ortaya çıkan taslak dolaylı ve kodlanmış bir şekilde de olsa, özgün nesnenin yapısına karşılık gelmektedir. Sonuç olarak, zihin veya ruh bu taslağı 'temâşâ' ettiğinde (Latince *inspcere*) nesnenin duyumsal algısına sahip olacaktır. (Epifiz bezi üzerinde oluşan taslakları 'temaşa' eden (Latince *inspicere*) zihin kavramına ilişkin olarak karş. *Entretien avec Burman* ('Burman ile Konuşma'), AT V 162: CSMK 344-5 ve Altıncı Meditasyon, AT VII 73: CSM II 51)

Descartes'ın duyu algılamasındaki 'imge'lere ilişkin düşüncelerinde belli bir istikrarsızlık vardır. Descartes bir yandan, yukarıda belirtildiği gibi, nesneden özneye nesnenin resimsel bir kopyasının taşındığına dair skolastik düşünceden kendi görüşlerini ayırmaya çalışır: biz kendimizi "filozofların zihinlerini meşgul eden, havada seyahat eden ve 'yönelimsel biçimler' olarak adlandırılan tüm bu küçük imgelerden'" sıyırmalıyız. (*La Dioptrique* ('Dioptrik'), AT VI 85: CSM I 153-4) Bir başka deyişle Descartes resimsel konuşma şeklinin yerine beyindeki ve duyu organlarındaki mikro olayların saf mekanik tasvirlerini koymak üzere tamamiyle indirgemeci bir duyu algılaması fizyolojisi sunar: "ben bir çubuk gördüğümde sanılmamalıdır ki çubuktan gözüme bazı 'yönelimsel biçimler' uçarak gelmektedir. Olup biten sadece çubuktan yansıyan ışık ışınlarının optik sinirde ve optik sinir yoluyla da beyinde bir takım hareketler meydana getirmesidir." (Al-

tıncı Cevap, AT VII 437: CSM II 295) Ancak şayet Descartes'ın fiziksel olmayan zihin veya ruh düşüncesi bu mekanistik düşünce ile birleştirildiğinde, beyin olayları ile sonuçta zihinde ortaya çıkan duyum arasında neden dolaysız veya içkin bir ilişki olması gerektiğinin bir açıklaması bulunmamaktadır. Bu açıklama tarzı yerine (Descartes'ın bazen yaptığı gibi) beynin mikro yapısı belli bir şekilde düzenlendiğinde, Tanrı'nın *takdiriyle* zihin belli bir tür duyuma sahip olacağı iddia edilebilir. Bu tür bir 'ara nedenci' çözüme dair ipuçlarına Descartes'ın bazı metinlerinde rastlanmaktadır ve bu görüşün beyinde olup bitenlerin, her hangi bir manada imgelerle bir ilişkisinin olmasını gerektirmediği aşikardır. Zorunlu olan tek şey beyin faaliyetleri (sinirsel olaylar) ile zihinsel haller arasında Tanrı tarafından belirlenmiş düzenli bir bağlılaşımın bulunmasıdır. (Descartes'ın imgelere başvurmaksızın aranedenci bir şekilde duyu algılamasını açıklamaya çalıştığı metinler için *bkz. Le Traité de l'Homme* ('İnsan Üzerine Deneme'), AT XI 143: CSM I 102 ve *Dioptrique* ('Dioptrik') AT VI 114: CSM I 166)

Tüm bu metinlere rağmen Descartes'ın zihni epifiz bezinde bulunan ve orada ortaya çıkan imgeleri 'temâşâ' eden bir çeşit 'homongolos' olarak (*bkz.* 'ORTAK' DUYU) görüyor olması duyu organlarının uyarılması sonucunda, kelimenin bir anlamıyla 'fiilî' olarak, fiziksel bir şekilde resmedilmiş bir imgenin veya resmin ortaya çıkması fikrini terketmesine engel olur: "dışsal nesneler duyu orgarlarıma etki ettiklerinde kendilerinin bir ideasını veya daha doğrusu bir şeklini (figure) bırakırlar; ve zihin epifiz bezindeki bu imgelere yöneldiğinde duyu algısına sahip olmuş olur." (AT V 162: CSMK 344) Bu son yorum Descartes'ın eserlerinden doğrudan bir alıntı değil Descartes'ın sözlerinin dolayı bir aktarımıdır. Bununla beraber bu metnin, Descartes'ın "beyinde oluşan imgelerin nasıl olup da ruhun duyumlarına sahip olduğunu" (AT VI 113: CSM I 166) net bir açıklamanın zorunlu olduğunu hissettiği bazı bölümlere benzediği söylenebilir. Descartes konuya bu tür bir

açıklama getirirken kendisini epifiz bezinde bulunan ve kendisine verilen imgeleri 'temâşâ' eden garip bir ruh kavramından kurtaramamaktadır. *Dioptrique* ('Dioptrik')'in beşinci ve altıncı konuşmalarında Descartes'ın bu konularla boğuştuğunu ve yukarda bahsedildiği şekliyle daha aranedenci bir sonuca ulaştığını görmekteyiz. Ancak bu aranedenci açıklamanın kısmen de olsa beyinde oluşturulan resimsel imgelere yer vermeye devam ettiği görülmektedir: "gördüğümüz nesneler gözün arka kısmında oldukça mükemmel imgeler bırakırlar. Ancak bu imgenin benzerliği sayesinde resimlerin nesnelerin duyumlarına yol açtıklarını düşünmemeliyiz. Böyle bir düşünce sanki beynimizde algılamamızı sağlayan başka gözler olduğu fikrini uyandırabilir. Bunun yerine resmi oluşturan hareketlerin ruh üzerinde doğrudan etki ettiğini ve ruhun belli duyumlar almasını sağladığını düşünmek daha doğrudur." (AT VII 114 ve 130: CSM I 166-7). Yukardaki alıntıda ilginç olan nokta, Descartes'ın ruhun kafanın içindeki küçük resimleri seyreden minyatür bir ben olarak düşünülmesi tehlikesine karşı takındığı tavırdır. Ancak, sonuç olarak Descartes'ın ruhu epifiz bezine yerleştirerek ve bir fizyolojik zincirin sonucunda beyinde bir psko-fiziksel dönüşümden bahsederek kendisini bir 'homongolos' fikrinden ve buna bağlı kavramsal karışıklıklardan kurtaramamış olmaktadır. Fakat, Descartes'ın hatalı bir açıklama vermiş olduğunu söylediğimiz bu sorun, yani duyu algılamasının fizyolojik ve psikolojik yanları arasındaki ilişkinin tatmin edici bir şekilde açıklanması sorunu, aradan üç yüz yıl geçmesine rağmen halen üzerinde anlaşılan bir çözüme kavuşturulamamıştır.

imgelem Modern yazarların, tüm psikolojik süreçlerin cisimsel olmayan bir zihne ya da tine ait olduğu görüşünü Descartes'a atfetmeye çalışmalarına rağmen, Descartes'a göre imgelem (ve aynı biçimde DUYUM), bana saf bir zihinsel töz olmam itibariyle değil, bedenlenmiş bir varlık, yani bir İNSAN olmam iti-

bariyle ait olan bir yetidir. Altıncı Meditasyon'da Descartes şöyle yazar: "bende bulunan imgelem yetisi, idrak yetisinden farklı olarak benim özümün yani zihnin özünün zorunlu bir bileşeni değildir".(AT VII 73: CSM II 51) İdrak veya akıl, Descartes'a göre, fiziksel bir dayanak olmaksızın da işleyebilecek saf bilişsel bir yetidir. Buna karşılık imgelem "bilişsel yetinin kendisine bağlanan bedene uygulanmasıyla varolan bir yetidir." (AT VII 72: CSM II 50) Bu iki yetinin arasında ontolojik statü farklılığına karşılık gelen görüngüsel bir fark bulunmaktadır: bir nesnenin imgesine sahip olduğumuzda (bir nesneyi tasavvur ettiğimizde), o nesne bilincimize fiili olarak görselleştirilmiş bir imge olarak sunulur: "bir üçgeni tasavvur ettiğimizde sadece üç kenarla çevrili bir şekli anlamayız, aynı zamanda zihnimizin gözüyle, bize sunulmuşçasına, üç doğru parçasını görürüz." (a.g.y.) Bu olay Descartes'ın "zihne özgü çaba" (a.g.y.) olarak adlandırdığı ve imgelem için zorunlu olan bir fiille ilgilidir: bir şeyi fiili olarak görselleştirebilmek için, ilgili imgenin zihnin önüne 'getirilmesi' gerekmektedir ve bunun gerçekleştirilmesi de (benim beyin olayları üzerinde ancak dolaylı bir kontrol sahibi olduğum düşünülür ise) eğitim ve alışkanlığı gerektirir; bu nedenle, çoğu insan bir üçgeni kolaylıkla tasavvur edebilmesine rağmen on kenarlı bir şekli tasavvur etmekte güçlük çeker. Buna karşılık olarak, tamamiyle 'saf bir zihinsel' süreç olan anlama, bu tip fizyolojik kısıtlamalarla bağlı değildir. Bu sayede "beyinde ancak çok karmaşık bir biçimde oluşturulabileceği için" (AT V 162: CSMK 345) tasavvur edemeyeceğimiz bin kenarlı bir şekli (bir şiliagonu) gayet rahat bir şekilde anlayabiliriz. Descartes bu iki yeti arasındaki farkı Mersenne'e yazdığı Temmuz 1641 tarihli mektupta şu şekilde özetler: "bir imgeye bağlı olmaksızın kavradığımız her şey saf zihinsel bir ideadır (*une idée du pur esprit*), ve bir imge aracılığıyla kavradığımız her şey imgeleme ait bir ideadır." (AT III 395: CSMK 186)

Bilginin oluşturulmasında imgelemin oynadığı rolü Descartes oldukça sınırlı olarak sunar. Yukarda sözü edilen Mersenne'e yaz-

dığı mektupta Descartes imgelemin alanını oldukça sınırlı olarak betimler: "İmgelemimiz oldukça sıkı bir biçimde sınırlandığından ... kendilerini kavrayabilmemize rağmen tasavvur edebileceğimiz çok az sayıda şey (ve hatta çok az sayıda cisimsel şey) bulunmaktadır. Büyüklük, şekil ve hareketleri konu edinen tüm bir bilimin imgelemimizin etki alanı içinde kaldığı düşünülse bile, bu konularla uğraşanlar gayet iyi bilirler ki bu bilim dahi , imgelemimizin hayalleri üzerinde değil, zihnimizin açık ve seçik kavramları üzerinde durur." (a.g.y.) Genel olarak, imgelem yetimizin (tıpkı duyum yetimiz gibi) hem bedensel hem cisimsel işlemleri içermesi Descartes'ı, bu yetiyi, özellikle metafiziksel araştırmalar için uygun olmayan bir anlamda, saflığını kaybetmiş bir bilgi kaynağı olarak görmeye itmiştir. Çünkü metafiziğin amacı zihni duyulardan uzaklaştırarak aklın saf algılarına ulaştırmaktır. Dolayısıyla *Meditasyonlar*'ı yazmayı planlarken Mersenne'e yazdığı bir mektupta Descartes imgelemi, matematiksel çalışmalarında çok yardımcı, metafiziksel çalışmalarıda ise "yardımcıdan çok engelleyici" olarak gördüğünü belirtir. (AT II 622: CSMK 141) Bunun bir örneği İkinci Meditasyon'da mevcuttur. Descartes bu metinde daha sonra yanlışlıkları ortaya çıkacak olan, cisimsel imgelere dayalı ruh anlayışlarını sayıp döker: "Ruhun doğası hakkında (felsefi olmayan ve 'duyulara bağlı bir insan' olarak konuştuğunda) ya hiç düşünmemişimdir ya da onu benim daha katı bölümlerime nüfuz eden rüzgar, ateş, hava, soluk gibi ince bir madde olarak düşünmüşümdür." (AT VII 26: CSM II 17) Ancak daha sonraki akıl yürütmelerin ortaya çıkardığı gibi, "Ben - imgelemimde ortaya koyduğum şekliyle bir rüzgar, hava, ateş veya soluk gibi- uzuvlara nüfuz eden ince bir buhar olamam... İmgelemimin kavramamı sağladığı hiç bir şey kendimin gerçek bilgisi ile ilnitili değildir. Dolayısıyla zihin, kendi doğasını mümkün olan en seçik bir biçimde algılaması için, şeyleri imgelem yoluyla kavramaktan kendini uzaklaştırmalıdır." (AT VII 27-8: CSM II 18-19)

Descartes erken dönem eserlerinde, özellikle de *Aklın İdaresi için Kurallar*'da imgelemle ilgili daha olumlu bir görüş ortaya koymaktadır. XII. Kural'da, *Meditasyonlar*'ı önceler bir şekilde Descartes "cisimsel olan ve cisimsel olana benzeyen hiç bir maddenin olmadığı" (AT X 416: CSM I 43) konularla ilgilenirken duyuları ve imgelemi geri plana çekmenin gerekliliğini vurgulamaktadır. Bununla birlikte, imgelemin, doğru kullanıldığında, saf matematiğin konusu olan cisimsel doğaların algılanmasında akla nasıl önemli yardımlarda bulunacağını ayrıntılı bir biçimde anlatmaktadır. (*bkz.* Kural XIV, *passim*, 28 Temmuz 1643'te Elizabeth'e yazdığı mektup; AT II 692: CSMK 227) Ancak Descartes imgelemi kullanmanın matematikteki yararlarından çoşkulu bir biçimde bahsetmesine (ve hatta bir yerde "imgelemin yardımı olmaksızın hiç bir işe girişemeyiz" (AT X 443: CSM I 59) demesine rağmen, imgelemin 'yardımcı' bir rol oynadığını gözden kaçırmamak gerekir. İmgelem basitçe bir 'yardımcı'dan ibarettir. (*adjumentum*; Kural XIV, açılış cümlesi) İster cisimsel ister akılsal olsun, şeylerin gerçek doğasını kavrama ayrıcalığı saf aklın GÖRÜ yetisine aittir. (Kural III, AT X 368: CSM I 14) Descartes'ın felsefesindeki bu akılcı (intellectualistic) veya Platoncu eğilim *Regulae*'deki erken dönem düşüncelerinden *Ruhun Tutkuları*'ndaki ahlak üzerine yazılarına kadar tüm düşünsel kariyerinde etkili olmuştur. *Ruhun Tutkuları*'nda sunulduğu şekilde edilgilerin bizim dinginliğimizi bozan etkilerine karşı çözüm yolu, "edilginin nesnesinin peşine düşme sebeplerini olduğundan daha güçlü gösteren ve bu şekilde ruhu yanıltabilen" (AT XI 487: CSM I 403) imgelemin kontrol edilmesinden geçmektedir.

Ayrıca bkz. EDİLGİ

inanç (dinsel) Descartes, başka bir çok 17. yüzyıl filozofu gibi akla uygun davranmayla dinsel inançlar arasında ortaya çıkabilecek

gerilimler yüzünden çok sıkıntı çekmiştir. Bazen, Sorbonne İlahiyat Fakültesi'ne yazdığı ve *Meditasyonlar*'ın ilk basımının önyüzüne basılan mektubunda olduğu gibi kendini Kilise'nin sadık bir hizmetkarı olarak sunmayı başarmıştır: Tanrı'nın varlığını ve ruhun ölümsüzlüğünü ispatlarken Papa X. Leo'nun hıristiyan filozofların dinsel inançları kuvvetlendirmek için aklın bütün gücünü kullanmaları gerektiği emrine uygun davranır. (AT VII 3: CSM II 4) Fakat, Descartes fiziğinin bazı sonuçları Kutsal Kitap'ın doğrularıyla çelişkili bir görünüm arzeder. (*bkz.* KOZMOLOJİ; YARADILIŞ) Ayrıca Descartes'ın ortaya attığı madde tanımının katolikliğin ekmek ve şarabın, İsa'nın et ve kanına dönüşme öğretisiyle çeliştiği düşünülüyordu. İkinci güçlük özellikle, maddeyi uzamla aynılaştıran, biçim ve hareket gibi özellikleri maddenin özellikleri haline getiren bir ontolojinin dinsel inanca yer bırakmayacağını, "komünyon ayini ekmeğinden töz olarak ekmeğin çıkarılarak geriye yalnızca ilineklerin kalacağını" göstererek öne süren Antoine Arnauld tarafından incelenmiştir. (Dördüncü Grup Cevap, AT VII 217: CSM II 153; Descartes'ın biraz dolambaçlı cevabı için *bkz.* Dördüncü Grup Cevap, AT VII 249 ve sonrası; CSM II 173 ve sonrası; *ayrıca bkz.* 9 Şubat 1645'te Mesland'a yazılan mektup, AT IV 162 ve sonrası: CSMK 241 ve sonrası.)

Descartes'ın doğal ihtiyatlılığı ve dinle ilgili tartışmalardan hoşlanmaması dinsel otoriteye ve imanın gereklerine bağlılığını belirten bir kaç resmi açıklama yapmasına neden olur. En dikkat çekici açıklama *Felsefenin İlkeleri'nin* sonunda yer alandır: "Kendi zayıflığımın bilincinde olduğum için kesin açıklamalar yapmıyor, bütün bu görüşleri Katolik Kilisesi'nin yetkesine ve benimkilerden daha sağlam yargılara sahip olanlara sunuyorum. Hiç kimsenin açık ve reddedilemez bir akıl yürütmeyle ulaştıkları dışında kalan şeylere inanmasını istemiyorum." (AT VIIIA 329: CSM I 291) Bütün bu sözler her ne kadar teslimiyet koksa da burada iğneleyici bir ifade var; çünkü Descartes'ın kendi felsefi sistemi de aslında (sık

sık açıkça belirtildiği gibi) "açık ve reddedilemez akıl yürütme"ye dayanır. Buradan kaçınılmaz olarak, söz konusu felsefi sistemle çelişen her hangi bir dinsel öğretinin şüphe götürür olduğu sonucu çıkar. Bir kaç yıl sonra *İlkeler*'in Fransızca baskısının önsözünü hazırlarken Descartes bilgeliğin kayanaklarını dörde ayırır (akılsal görü, duyu deneyimi, başkalarının görüşleri ve kitaplardan öğrenilenler). Sonra da dinsel doğruların kendi başlarına saygıdeğer bir kategori oluşturduklarını söyler fakat nazikçe göz ardı eder: "listeye kutsal vahiyleri koymuyorum çünkü onlar bize derece derece gelmez; bir anda yanılmaz inancı içimize doldururlar." (AT IXB 5: CSM I 181) Descartes'ın şahsi fikrinin, ana çelişkinin kendi felsefesiyle Kutsal Kitap'ın doğruları arasında değil, kendi felsefesiyle din bilginlerinin hatalı bir şekilde kilisenin tam yetkesiyle birleştirdikleri skolastik gelenek arasında olduğu söylenebilir. 31 Mart 1641'de Mersenne'e şöyle yazar: "Aristoteles'i Kutsal Kitap'la karıştıranlara ve Kilise'nin yetkesini kötüye kullananlara -demek istediğim Galileo'yu mahkum edenlere- karşı kendi silahlarıyla çarpışmaya karar verdim... Onların felsefesinin hiç bir öğretisinin dinsel inanca benimkiler kadar uymadığını gösterecebileceğimden eminim." (AT III 349: CSMK 177) *Meditasyonlar*'ın ikinci baskısında yayımlanan Dinet'ye mektupta yer alan resmi ifadeyle de karşılaştırabiliriz: "Söz konusu Tanrı öğretisi olunca, bir doğru diğerleriyle çelişemeyeceğine göre, felsefenin keşfettiği her hangi bir doğrunun dinsel doğrularla çelişeceğinden korkmak dine uygun olmayacaktır. Aslında benim ilkelerimin dinle ilgili olarak, genel kabul gören ilkeler kadar ya da onlardan daha iyi açıklayamayacağı hiç bir şey olmadığı konusunda ısrarlıyım." (AT VII 581: CSM II 392)

Ayrıca bkz. SKOLASTİK FELSEFE.

'ince' madde Descartes üç unsurdan birini oluşturan maddeye işaret etmek için zaman zaman bu terimi (örneğin AT XI 255:

CSM I 322'de) kullanır. Bununla birlikte, bu madde SKOLASTİK FELSEFE'ye aşina olan türde herhangi bir özel NİTELİK tarafından ayırdedilmez ancak yalnızca oluşmuş olduğu parçacıkların son derece küçük ve hızlı-hareket-eder olması olgusu bu maddeyi ayırdeder. Karş. *İlkeler*, Kısım III, madde 52.

Ayrıca bkz. MADDE.

insan İnsanın (Latince *homo*; Fransızca *homme*) statüsü Descartes'ın felesefesinde oldukça sorunludur. Descartes'ın ontolojisi zihin (*res cogitans*) ve beden (*res extensa*) gibi yalnızca iki tür töze izin verdiğinden, sonuçta insan organik bir bütün olamamakta, ancak iki uyuşmaz unsurun, yani bir yanda uzuvların ve bu çeşit diğer parçaların birleştirilmesinden (AT VII 14: CSM II 10) oluşan beden gibi bir mekanik yapı ile, öte yandan cisimsel olmayan saf bir tinin birleştirilmesinden oluşan bir karışım olabilmektedir. Bu sonuç Descartes'ı, insanı 'akıl sahibi hayvan' olarak gören geleneksel Aristotelesçi anlayış ile karşı karşıya getirir. Descartes'a göre gerçek Ben, "bu 'Ben' -yani beni ben yapan şey- bedenden tamamiyle ayrıdır." (AT VI 33: CSM I 127), ve bizim belli bir hayvan türü olarak biyolojik doğamız, varlığı inkar edilmese dahi, bilinçli varlıklar olarak özümüzün dışında kalır.

İnsan olarak organik birliğimizin parçalanması Descartes'ın bazı ardılları tarafından kolaylıkla kabul edilmiştir. Örneğin Henrikus Regius, Descartes adına, insanın özsel bir birlik olmadığını iddia etmiştir. (*Bkz.* MELEK) Buna karşılık Descartes, kısmen Aristotelesçilerin (AT III 460: CSMK 200) tepkisini çekmemek için kısmen de ikici ontolojisine rağmen gündelik deneyimlerimizi ortaya çıktığı şekliyle insan doğasına yer açabilmek için bu tür görüşler öne sürmekten kaçınmıştır. Altıncı Meditasyon'daki ünlü bölümde şu şekilde yazar: "Doğanın bana öğrettiği şey benim bedenimin içinde bir gemideki kaptan gibi bulunmadığımdır. Ben bedenime sıkı sıkıya bağlı ve hatta onunla iç içe olarak birlikte bir

birim (veya birlik) oluşturmaktayım." (AT VII 81: CSM II 56) Daha önce sözü edilen zihin ve bedenin keskin ayrılığı dikkate alındığında böyle bir birliğin vurgulanmış olması dikkate değerdir. Böyle bir vurgulamanın nedeni, metnin bağlamından anlaşıldığı kadarıyla, duyusal deneyimimizin doğasıdır. Açlık, susuzluk, haz ve acı, Descartes'a göre "zihin ve bedenin birleşiminden ve birbirine karışmasından kaynaklanan karışık düşünüş kipleridir". (a.g.y.) Yani, duyusal deneyim, bir *res cogitans* olarak benim doğama özsel olarak ait olmasa dahi bedenleştirilmiş bir yaratık olarak (bir insan olarak) bana aittir. Bu düşünce, Descartes'ın imgelem ile birlikte duyumları benim özümün ya da benim zihnimin özünün zorunlu bir unsuru olmayan özel bir tür bilinç olarak gören görüşü tarafından doğrulanmaktadır. Saf bir *res cogitans* dolayısıyla sadece akla ve iradeye, yani 'düşüncenin iki kipine' sahip olacaktır. (*Felsefe'nin İlkeleri*, Kısım I, madde 32) Saf bir maddi yaratık , öte yandan, herhangi bir deneyim sahip olmayacak, ancak sadece mekanik bir otomat olarak işleyecektir. (*Bkz.* HAYVAN) Ama düşünen bir şey bir bedenle birleştiğinde, biz daha farklı bir görüngüyle, yani duyusal deneyimle, karşı karşıya geliriz. Bu deneyim ne sadece zihne ne de sadece bedene atfedilebilir; ancak hibrit bir varlık olan insana ait olabilir.

Descartes'ın sisteminin çağdaş yorumcuları, Descartes'ın düşünce ve uzamın yanısıra ortaya attığı bu üçüncü duyum kategorisini gözardı etme eğilimindedirler. Aslında günümüzde kullanılan 'Descartesçı İkicilik' terimi, tüm bilinç (ki 'bilinç' Descartes'ın kullandığı bir terim değildir) formlarını tek bir 'zihin' kategorisinde toplamaktadır. Ancak Descartes üçlü bir ayrıma gitmekte ve kategorileri basit bir ikiliğe indirgemekten sakınmaktadır. Zihin/beden konuları üzerinde Elizabeth ile olan yazışmalarında 'kendilerine dayanarak kavramlar oluşturduğumuz modeller'olarak 'üç birincil kavram' dan söz etmektedir: "Beden hakkında şekil ve hareketi içeren uzam kavramına sahibiz; kendi

başına ruh hakkında iradenin yönelimlerini ve aklın algılamalarını içeren düşünce kavramına sahibiz; ve son olarak ruh ve bedeni bir arada düşündüğümüzde, onların birleşimi kavramına sahibiz. Ruhun bedeni hareket ettirme gücüne dair kavramımız ile bedenin ruhu etkileme ve duyumlara ve edilgilere neden olma gücüne dair kavramımız bu sonuncu kavrama dayanmaktadır." (21 Mayıs 1643 tarihli mektup, AT III 665: CSMK 218)

Birleşim veya Descartes'ın başka bir yerde söylediği şekliyle 'tözsel birleşim', kendi başına ayrı ve indirgenemez bir kategoridir. Birleşim indirgenemezdir çünkü duyum ne bedene ne de kesin anlamıyla düşünen şey veya zihin kavramına ait bir görüngüdür. Dolayısıyla, Descartes şöyle bir uslamlama geliştirmektedir: "İnsanlar zihin ve bedenin sadece bir arada veya yanyana bulunmasından değil, gerçek bir tözsel birleşiminden oluşmuştur... İnsan bir bütün olarak dikkate alındığında özsel bir birliktir, çünkü insan bedeni ve ruhunu birbirine bağlayan birleşim ilineksel değil insan için özseldir. Bu birleşim olmaksızın insan insan olamaz." (31 Ocak 1641'de Regius'a yazdığı mektup, AT III 508: CSMK 209) Descartes'ın bu tip manevralarının, ruh ve beden arasında yapılan gerçek ayrımın parçaladığı insan kavramına yeniden bütünlük vermek yolunda görünürde bir ilerleme sağlıyor olsa da, bu ayrımın yarattığı ana problemleri çözdüğünü söylemek oldukça güçtür. Bilhassa ayrı ve uyuşmaz iki tözün birleşiminin, makul ve ikna edici bir biçimde hesabının verilip vedilmediği açık değildir. Descartes'ın verdiği cevap dikkate alınırsa, Descartes aklın izah edemediği bir konuda gündelik deneyime başvurarak bizleri ikna etmeye çalışıyor gibidir: "Gündelik konuşma ve yaşam ve meditasyondan kaçmak bize ruh ve bedenin birleşimini kavramak konusunda yardımcı olmaktadır." (28 Haziran 1643 tarihli mektup, AT III 692: CSMK 227)

irade *bkz.* HATA; ÖZGÜR İRADE; YARGI

K

kan dolaşımı Descartes *Yöntem*'in dördüncü kısmının geniş bir bölümünü 'kalbin hareketleri ve damarlar'ın tasvirine ayırır. Sonuçta bunu, fizyoloji ve biolojiyi hareket halindeki maddenin genel yasaları aracılığıyla tasvir edilmiş ilgili bütün olaylarıyla birlikte, fiziğin dallarına indirgemeyi amaçlayan yeni bilimsel yaklaşımı için deneme problemi olarak kullanır: "Tanrı'nın başlangıçta bedene herhangi bir akıl sahibi ruh ya da bitkisel veya duyusal bir ruh olarak kullanılabilecek başka herhangi bir şey koymadığını, ancak daha ziyade kalpte, ... doğasının kurumadan önce depolandığında samanı ısıtan veya mayalanmaya bırakıldığında ezilmiş üzümlerden yeni şarabın kaynamasına neden olan ateşten daha farklı olmadığını düşündüğüm ışıksız ateşlerden birini ... tutuşturduğunu varsaydım". (AT VI 46: CSM I 134)

Kan ve kalp hakkındaki açıklamalarında gizli nedenlere başvurmayı kararlı bir biçimde dışarıda bırakan Descartes'ın geleneksel olarak kalbe atfedilen 'çarpma gücü'yle (*vis pulvans*) herhangi bir alışverişi yoktu. Bunun yerine, kanın kalpten çıkarak

damarlar boyunca akışını kanın ısıtıldığındaki genleşmesine ve seyrelmesine atfediyordu. Sürecin bu açıklamasından (ki açıklama kapakçıkların çalışmasının ayrıntılı tasvirini de kapsar) sonra, Descartes hareketin nedenini, "biraz önce açıklanan hareket kalbin parçalarının (çıplak gözle görülebilir) düzenlenmesinden, kalpteki ısıdan ...ve kanın doğasından ileri gelir; [ve bu] hareket, bir saatin hareketinin kuvvet, konum ve denge sağlayan karşıt-ağırlıkların ve dişlilerin şeklinden ileri gelmesi gibi zorunlu olarak bunlardan ileri gelir" diyerek büyük bir kesinlikle ilan eder. (AT VI 50: CSM I 136) Burada Descartes 'bu konu üzerindeki buzu kıran İngiliz doktora' (*De Motu Cordis*'i 1628'de yayımlanan William Harvey'ye) hakkı olan itibarı verir, ancak daha sonraki *La Description du Corps Humain* adlı denemesinde, özellikle kanın kalpten damarlara (Harvey'nin -gerçekten haklı olarak- iddia ettiği gibi) sistol (kasılma) evresi boyunca değil kardiyak diastol (genleşme) evresinde fışkırdığı hususunda ısrar ederek bir çok noktada Harvey'yle tartışmaya girer. Descartes kendi görüşünü desteklediğini öne sürdüğü bir kaç gözlemsel sonucu delil olarak sunar (daha fazla sonuç ise Plempius'a 15 Şubat 1638'a yazdığı mektupta sunulur, AT I 527: CSMK 82), ancak Descartes'ın Harvey'ye karşı olan itirazındaki başlıca güdünün, Harvey tarafından tespit edilen sıkışma ya da kasılma fiilini açıklamak için halihazırda elde mekanik bir açıklamanın bulunmayışı olduğu görülmektedir: "eğer kalbin Harvey'nin tasvir ettiği biçimde hareket ettiğini varsayarsak, bu harekete neden olan bir yeti tasavvur etmeliyiz; ancak bu yetinin doğasını kavramak Harvey'nin kendisine başvurarak açıkladığını bildirdiği şeyi anlamaktan daha zordur". (AT XI 243 : CSM I 318)

Descartes bu suretle modern dolaşım sistemi kuramının ortaya çıkışında aracı bir figür oluşturur. Harvey'i kan dolaşımı konusunda gelenekselcilere karşı etkileyici bir biçimde savunması sebebiyle Descartes takdiri hak eder; ancak kalbin kendi hareketi hu-

susunda öne sürdüğü açıklama, kalbin hareketine ısıyla kaynatılan bir sıvının fiiline benzer' (Aristoteles, *Parva Naturalia* ('Doğa Üzerine Küçük Yazılar') 480a4) süreçlerin neden olduğunu önesüren kaba Aristotelesçi görüşü temel alan ufak bir ilerlemedir.

kayıtsızlık 'Kayıtsızlık' terimi ortaçağ felsefesinde genellikle iradenin nedensellik karşıtı ya da iki yönlü gücünü -x'i ya da değil-x'i 'kayıtsızca' (hiç bir nedensel zorunluluk olmadan) seçebilme gücünü- belirtmek için kullanıldı. Örneğin Ockhamlı William, 14. yüzyılda özgürlüğü "bir etkiyi ona hem neden olabileceğim hem de olmayacağım bir şekilde kayıtsızca ve olumsal bir şekilde üretme gücü" olarak tanımlıyor. (*Quodlibet* I, 16)Bu kullanım Descartes'ın döneminde ve hatta daha sonra da yaygındı. Leibniz "irade, zorunluluğun karşıtı olarak bir kayıtsızlık hali içindedir. Başka türlü davranma, her hangi bir şeyi yapmaktan vazgeçme gücüne, her iki seçenek mümkün olduğu ve mümkün kalacağı için sahiptir" diye yazar. (*Discours de Metaphysique*, 1686; *Metafizik Üzerine Konuşma*, 1949; §30) Descartes Dördüncü Meditasyon'da insan özgürlüğünü tartışırken böyle bir kayıtsız özgürlüğün değerinin öncemini sorgular: "beni belirli bir yönde ya da tersine hareket etmeye iten her hangi bir neden bulunmadığı zamanlarda hissettiğim kayıtsızlık özgürlüğün en alt derecesidir. Özgürlük yetkinliğinin değil, eksik bilginin ya da bir tür yetkinsizliğin göstergesidir. Neyin doğru ve iyi olduğunu her zaman görseydim, hiç bir zaman neyin doğru olduğuna ilişkin karar verme zorunda kalmazdım... Her hangi bir kayıtsızlık hali içinde bulunmam da hiç bir zaman mümkün olmazdı." (AT VII 58: CSM II 40) Descartes'ın tercih ettiği özgürlük anlayışına göre, bir sonraki paragrafta da belirtildiği gibi, irade DOĞAL IŞIK'ın gösterdiklerini kendiliğinden (ancak yine de özgür bir biçimde) kaçınılmaz olarak onaylar: "inancımın kendiliğindenliği ve özgürlüğü kayıtsız olmamamla doğru orantılıdır." (AT VII 59; CSM II 41)

Yukarda yer verdiğimiz parçalardan anlaşılacak olan ilk olarak insan özgürlüğünün (geleneksel olarak anlaşıldığı gibi) kayıtsız özgürlük değil, kendiliğinden özgürlük ya da 'aydınlanma özgürlüğü' olduğu; ikinci olarak da kayıtsızlığın, özgür olmak için arzu etmemiz gereken bir koşul olmaktan uzak ve sadece verili bir önermeyi doğrulayacak ya da yanlışlayacak açık ve yeterli kanıt bulunmadığı zamanlarda ortaya çıkan aşağı ya da kusurlu bir durum olduğudur. Daha sonra, kendisine Dördüncü Meditasyon'da yazdıklarıyla ilgili sorular sorulduğu zaman, Descartes 'kayıtsızlık' teriminin iki anlamı arasında bir ayrım yapar: "'kayıtsızlık' (Dördüncü Meditasyon bağlamında), irade bir doğru veya iyiliği algılayarak bir yöne ya da aksine itilmediği zaman ortaya çıkan haldir; 'özgürlüğün en alt düzeyi' dediğimde bunu kastadiyorum. Ancak başkaları 'kayıtsızlık'tan insanın iki karşıt şeyden birini değil de ötekini seçmesini anlıyor olabilir. Ben de iradenin böyle olumlu bir yetisi olduğunu reddetmiyorum." (9 Şubat 1645'te Mesland'a yazdığı mektup, AT IV 173: CSMK 245) Ayrım yeterince açık ama bundan çıkartılan sonuç epeyce karışık. Dördüncü Meditasyon'da belirtilen koşulları göz önüne alınca Descartes'ın şöyle demesi beklenebilirdi: Birincisi, belirlenmemiş bir biçimde iki yönde hareket edebilme gücü olarak kayıtsızlık öyle çok etkileyici bir 'olumlu güç' değil, sadece neyin doğru olduğunun tam anlamıyla açık olmadığı durumlarda iki seçenekten birine gözü kara dalmaktan sakınılmasına neden olan bir durumdur. İkincisi, böyle bir güç yalnızca yeterli kanıt bulunmayan durumlarda geçerlidir. Doğruluk açık bir şekilde algılanıyorsa bu tür bir güce gerek yoktur. Ancak Descartes Mesland'a yazdığı mektupta hem iradenin belirlenmemiş gücünün 'olumlu yeti' olduğunu kabul ediyor hem de, daha da önemlisi şuna inandığını söylüyor: "(kayıtsızlık) yalnızca iradenin kanıt yetersizliği nedeniyle bir yöne ya da aksine itilmediği zamanlarda değil diğer bütün davranışlarda geçerlidir." (a.g.y.) Açıkça görünen bu tutarsızlık şöyle çözümleniyor: yeterli

kanıt olmadığı zamanlarda kendimizde hissettiğimiz kayıtsızlık *hali veya koşulu* arzulanacak bir şey değil; alt dereceden bir şey, bir kusurdur. Bir *seçme yetisi olarak kayıtsızlık* iradenin, kendi alanında sınırlanmamış gerçek, özerk bir gücüdür. Bu çözüm Dördüncü Meditasyon'daki "Tanrı'nın bana verdiği seçme özgürlüğü veya iradesinin hiç bir şekilde sınırlanmadığını deneyim vasıtasıyla biliyorum... Aslında, söz konusu irade öyle yetkin ve yücedir ki, iradenin bu özelliklerinin artırılabileceğini düşünmek benim kavrama gücüm ötesindedir." (AT VII 56: CSM II 39; karş. Descartes'ın *İlkeler*'de "insanların özgür fiilleri belirlenmiş değildir" dediği ve bizim bunu mümkün kılan "özgürlük ve kayıtsızlık" bilincine kendi içimizde sahip olduğumuzu iddia ettiği bölüm: Kısım I, madde 41.) Gene de yanıtlanmamış bir soru kalıyor: Böyle bir güç, verili bir önermenin doğruluğu karşı çıkılamaz bir biçimde açık olduğu zamanlarda nasıl geçerli olabilir? Descartes bu sorunu daha önce de söz ettiğimiz Mesland'a yazdığı mektupta çözümlemeye çalışıyor.

Bkz. ÖZGÜR İRADE.

kesinlik Descartes, kesinliğin iki derecesini birbirinden ayırır. Birincisi 'mutlak' kesinlik ki, Descartes bunu, "bir şeyin öyle olduğu hakkında yargıda bulunduğumuzda, başka türlü olmasının tamamiyle olanaksız olduğuna inandığımız" kesinlik türü olarak tanımlar (*Felsefenin İlkeleri*, Kıs. IV, madde 206). Bu kesinlik türü, Descartes'ın felsefesinin metafiziksel temelleri için hedeflediği kesinlik türüdür -bu tür kesinlik, *Meditasyonlar*'ın başında ortaya konan aşırı ya da abartılı kuşkulara bile dayanan kesinlik türüdür (Bkz. Birinci Meditasyon, AT VII 22: CSM II 15 ve Üçüncü Meditasyon, AT VII 36: CSM II 25). Zaman zaman Descartes'ın, tüm bilimlerin bu türden kesinliğe ulaşmaları gerektiği savında olduğu öne sürülmüştür; böyle bir izlenim kuşkusuz Descartes'ın bilimsel

bilgi anlayışını, matematikçilerin çok dikkatle yaptıkları mantıksal kanıtlamalarla örneklendirdiği parçalardan destek bulmaktadır. (AT VI 19: CSM I 120) Ancak Descartes, başka bir yerde, daha düşük ama yine de kabul edilebilir bir kesinlik derecesini, yani 'yüksek olasılıklı' kesinliği kabul etmektedir; bu tür kesinlik, "gündelik yaşama uygulamak için yeterli kesinlik" olarak tanımlanmıştır. (*Felsefenin İlkeleri*, Kıs. IV, madde 205). Bu kısımda verilen örnek bir şifrenin çözülmesidir; bir şifre çözücü, anlamlı bir mesaj ileten kodlanmış harf yığınları için uygun bir şema bulmaya çalışmaktadır. Şimdi her ne kadar elinde yanlış bir kod olması ve gerçek mesajın farklı olması kuramsal olarak olanaklı olsa da, tüm pratik amaçlar için (özellikle mesaj uzunsa) şifrenin çözüldüğü kesindir. Descartes, kendisinin fiziksel evrenin şifresini çözdüğüne inanıyordu ve tüm fiziksel olayların doğru açıklamasının hareket halindeki maddenin temel ilkelerinde bulunduğuna da "yüksek olasılıkla kesin" gözüyle bakıyordu. Bu konuda şunları yazmaktadır: "Eğer insanlar, benim bu kitapta çok az sayıda ilkeden çıkardığım manyetizm, ateş ve tüm evrenin genel işleyişiyle ilgili biçok özelliğe bakarlarsa, benim bu ilkeleri varsaymamı keyfi olarak düşünseler bile, başlangıçtaki ilkelerin yanlış olması durumunda, bu kadar çok olayın bağdaşık bir şekilde birbirleriyle uyumlu olmasının "*çok zor olanaklı olduğunu*" belki kabul etmek durumunda kalacaklardır. " (a.g.e., yukarıdaki italik vurgu sonradan eklenmiştir). Yüksek olasılıklı kesinliğe Descartes'ın verdiği bir diğer önemli örnek için, saf fiziksel bir dizgenin, gerçek düşünce ve dil üretebilmesinin olanaksızlığı hakkındaki uslamlamasıyla karşılaştırın (*Yöntem*, Kısım V, AT VI 57: CSM I 140).

kırılma *bkz.* IŞIK

kip Descartes'a göre, bir cisme atfedilebilecek her şey o cismin uzamında oluşan bir değişiklik veya 'kip'tir. Bir nesnenin belirli bir biçimde olduğunu söylemek, sadece nesnenin (uzunluk, genişlik ve derinlik boyutlarında) belirli bir uzama sahip olduğunu söylemektir. Aynı şekilde, bir şeyi anladığımız, istediğimiz ve hayal ettiğimiz zaman bilincimizde oluşan değişiklikler de Descartes'ın ifadesiyle düşüncenin "kipleri"dir. (*bkz. İlkeler*, Kısım I, madde 53) 'Kip' terimi, aynı 'değişiklik' kelimesi gibi bir nesneye ilişkin olarak ele alındığı zaman söz konusu nesnenin değiştiğini, o nesnede bir farklılık oluştuğunu (örneğin, bir düşünceden diğerine, bir şekilden diğerine geçtiğini) belirtir. İkinci Meditasyon'daki ünlü balmumu, özü itibariyle sadece "uzama sahip, esnek ve değişebilir" -sınırsızca çok sayıdaki biçimlerden her birine girebilecek- bir şey olarak algılanır. (AT VII 31: CSM II 21) "Sonuç olarak" der Descartes "kesin olarak söylersek Tanrı'nın kipleri yoktur; sadece ... öznitelikleri vardır çünkü Tanrı'nın değişmesi düşünülemez. (*İlkeler*, Kısım I, madde 56)

Descartes Skolastikleri izleyerek 'kipsel' ayrımla (bir kiple onun bağlı bulunduğu töz ya da tek bir tözün iki farklı kipi arasındaki ayrım, *İlkeler*, Kısım I, madde 56) gerçek ayrım (*bak:* AYRIM) arasında bir ayrım yapar. *İlkeler*'de şöyle yazar: "Tek bir zihnin birçok değişik düşünceye sahip olabilmesiyle, bir ve aynı olan bir cismin niceliği (miktar) aynı kalmak üzere değişik biçimlerde uzama sahip olabilmesi açısından (örneğin, bazen boyu uzun, genişliği ve derinliği kısa olabilir; biraz sonra da boyu kısalıp eni genişleyebilir) düşünce ve uzam bir tözün kipleri olarak ele alınabilir. Düşünce ve uzamla töz arasındaki ayrım kipsel bir ayrımdır. Bu nedenle düşünce ve uzam anlayışımız, bunlar töz olarak değerlendirilmedikleri, başka bir ifadeyle diğer şeylerden ayrılmadıkları ve yalnızca kip olarak ele alındıkları sürece, töz anlayışımız kadar açık ve seçik olacaktır. İçinde bulundukları tözden ayrı olarak ele alırsak kendi başlarına durabilecek şeyler olarak de-

ğerlendirmiş ve kip ideasıyla töz ideasını karıştırmış olacağız." (AT VIII: CSM I 215-6)

Ayrıca bak: TÖZ

korunum ilkesi Fizik üzerine çalışması *Le Monde*'da Descartes, kozmostaki toplam hareket miktarının sürekli aynı kaldığını ileri sürdü; bu ilke Tanrı'nın değişmezliğinden türetiliyor ya da ona bağlanıyordu. (AT XI 43: CSM I 96) *Felsefenin İlkeleri*'nde, söz konusu ilke daha tam haliyle aşağıdaki gibidir: "Tanrı'nın madde parçalarını, onları ilk kez yarattığı zaman farklı biçimlerde hareket ettirdiğini ve şimdi de maddenin bütününü başlangıçta yarattığıyla aynı biçimde ve aynı ilkeyle (*eadem ratione*) koruduğunu düşünmek akılla tam bir uygunluk içindedir; ve bu aynı zamanda, Tanrı'nın benzer şekilde, maddedeki aynı hareket miktarını her zaman için koruduğunu düşünmeyi [de] akla uygun kılar". (Kısım II, madde 36) Bu hareketin korunumu kavramı fiziğin ileriki gelişimi için büyük ölçüde etkileyici oldu. Bununla beraber, Descartes'ınkinden sonra gelen Newton fiziğinde ise korunan kütle çarpı hızdı ve bu kavramlardan hiçbiri Descartes'ın fiziğinde bulunmuyordu: Descartes'ın 'çarpışma kurallarının' çalışmasının açık hale getirdiği gibi korunan, Descartes'ın 'hareket miktarı' dediği yalnızca büyüklük (hacim) ve süratin çarpımı olarak ölçülen şeydi (sonuncu etken, daha modern hız kavramından farklı olarak hareketin yönündeki değişikliklerden etkilenmiyordu; bkz. *İlkeler*, Kısım II, madde 45-52).

kozmoloji Bir filozof bilim adamı olarak Descartes'ın en büyük tutkularından biri de evrenin oluşumu ve yapısının etraflı bir açıklamasını yapmaktı. 1630'ların başlarında yazdığı *Le Monde*'un altıncı bölümünde Descartes, projesini 'hayali yeni dünya' olarak adlandırdığı (belki de din bilginleriyle bir an-

laşmazlık çıkmasını engellemek için) dünyanın genel fiziksel özelliklerini açıklayarak ortaya koyar. Bu evrenin en dikkat çekici özelliği basitliğidir: evrenin malzemesinin doğası "herkesin mümkün olduğunca yetkin bir biçimde bilemeyeceği hiç bir şey" içermemesidir. Descartes'ın evreni basitliğine koşut olarak tamamen türdeşdir: Çağımız astronomlarının "yetkin kozmolojik ilke" dediklerine benzer bir şekilde Descartes temel fizik yasalarının uygulanmasının her zaman ve her yerde tamamen düzenli ve tek biçimli bir evrene yolaçtığını söyler. İlk başta maddenin karmaşık bir yapılanmasının olduğu varsayılsa bile "doğa yasaları, kaosun parçalarının oldukça yetkin bir dünya oluşturmak üzere bu karışıklıktan kendilerini kurtarmaları ve iyi bir düzen oluşturmaları için yeterli olacaktır." (AT XI 34: CSM I 91)

Descartes'ın yaklaşımı kozmolojinin fiziğin bir dalı olması sonucunu doğurmuştur. Hiç bir özel yaratıcı fiile, hiç bir ilahi amaca atıfta bulunulmaz. (*bkz.* NEDEN, EREKSEL) Aksine evren, hareket halindeki maddenin yasalarına uygun ve otomatik olarak işleyen bir makine gibi değerlendirilir. Böyle bir anlayış Tanrı'yı devre dışı bırakmaz. Descartes *Le Monde* ve hatta daha sonraki eserlerinden olan *Felsefenin İlkeleri*'nde özellikle üzerinde durarak hareketin değişmez yasalarının yaradanın gücü ve sürekliliği sayesinde işlediğini vurgular. (*bkz. İlkeler*, Kısım II, madde 36). Ama yine de Descartesçı kozmoloji, Tekvin'deki insanı merkeze alarak ona şerefli bir yer veren yaradılış hikayesiyle karşılaştırılınca oldukça sade ve gayrı şahsi kalır. 6 Haziran 1647'de Chanut'ya yazdığı mektupta "insanın yaradılışın amacı olduğuna inanmak zorunda değiliz" der ve Tekvin tersini söylüyorsa bunun nedeninin sadece "Tekvin'in insan için yazılmış" olması olduğunu ileri sürer. Descartes'ın dinle ilgili tartışmalara karışma korkusu, başka yerlerde olduğu gibi burada da dolaylı bir dil kullanmasına yol açıyor. Aynı mektubun baş taraflarında Kutsal Kitap'a karşı çıkma pahasına neredeyse evrenin yalnız uzayda değil zaman için-

de de sonsuz olduğunu ileri sürecek bir noktaya gelir: "Evrenin (sınırsız ve kısıtlanmamış) uzayını ele alıp bunu onun süresiyle karşılaştırınca, evren yaratılmadan önce Tanrı istemiş olsa bile, evrenin içinde yaratılabileceği hiç bir düşünülebilir zamanın olmadığını görülür." (AT V 52: CSMK 320)

Descartes'ın kozmolojisinin önemli unsurlarından biri de geleneksel dünya merkezli evren anlayışını örtük bir biçimde reddetmesidir. Galileo'nun 1633'te güneşmerkezli hipotezi öne sürdüğü için Engizisyon tarafından mahkum edilmesi, Descartes'ın *Le Monde*'u baskıdan çekmesine yol açmıştır. Sonraki eserlerinden, üniversitede okutulacak bir ders kitabı olarak tasarlanan *Felsefenin İlkeleri*'nde, Galileo'nun *eppur se muove*'sinden uzaklaşmak için bir çok manevralar yapmış, çaba harcamıştır. (*bkz. İlkeler*, Kısım III, madde 17-19) Gene de, ortadaki sis perdesine rağmen, güneş sistemini "dünya da dahil olmak üzere bütün gezegenleri"yle birlikte güneş çevresinde sürekli dönen büyük bir girdap olarak düşündüğünü açıklamaya çalışmıştır. (Kısım III, madde 30) Descartes'ın dünyayı merkezi konumundan çıkarmadaki ısrarı, Tanrı öğretisine ilişkin dogmaların engellemelerinden kurtulmuş, tamamen matematiksel ilkeler üzerinde yükselen özerk bir fizik bilimini amaçlayan genel programının bir parçasıdır. Dünyanın ve buna bağlı olarak da insan ırkının özel konumunu yitirmesinin, kendimize atfettiğimiz değeri azaltacağının farkındadır. Ama, yeni kozmolojinin kabul edilmesinin, bu sonucu zorunlu olarak doğuracağını kesinlikle reddeder. Yeni bilime göre dünya üzerinde akıl sahibi yaratıkların yaşayabileceği bir çok dünyadan sadece biri olabilir. Ancak, "belirsiz bir dünyada yaşayan akıl sahibi yaratıkların sahip olabileceği şeref, insanların sahip olduğu şerefi azaltmaz; bu şeref başkalarında bulununca küçülecek bir şey değildir". (AT V 55-6: CSMK 322) Bu ve buna benzer parçalarda Descartes daha sonra Spinoza'nın izleyeceği çizgiyi haber verir: insanoğlunun itibarı ve ahlaki değeri insanı merkeze alan bir kozmolojiye bağlı değildir.

kuşku 'Descartes'ın kuşku yöntemi' adı, onun yeni bilime güvenilir metafiziksel temel kurmak için önyargılardan ve önceden kabul edilmiş kanılardan temizlemek amacıyla Descartes tarafından uygulanan yönteme verilen addır. "Eğer bilimlerde sağlam ve kalıcı birşey ortaya koymak istiyorsam, yaşamım boyunca bir kez herşeyi bir kenara bırakmamın ve herşeye yeniden temellerinden başlamamın zorunlu olduğunu anladım." (Birinci Meditasyon, AT VII 17: CSM I 12) Her ne kadar Descartes, zaman zaman kötü niyetli bir şekilde kuşkucu olmakla suçlanmış olsa da (karş. AT VII 574: CSM II 387), onun metafiziğinin kamuoyuna ilk sunulmasından itibaren, dizgesel kuşkuya yönelmekteki amacının kuşkuyu "ortadan kaldırmak" ve güvenli ve kuşku götürmez bir şey bulmak olduğunu açıkça ifade etmiştir: "Kendimi tümüyle hakikatin peşinde olmaya adadığımdan, eğer tümüyle kuşku götürmez bir şeye ulaşacağıma inanacaksam, en küçük bir kuşku bile içerebileceğini hayal edebileceğim herşeyi tümüyle yanlış olarak bir kenera bırakmam gerektiğini düşündüm". (*Yöntem*, Kıs. IV, AT VI 31: CSM I 126-7). Kısaca kuşku, bir amaca ulaşmak için araçtır, amacın kendisi değil. Ve *Meditasyonlar*'ın sonunda, meditasyon yapanın iç rahatlığı ile başlangıçtaki kuşkularını "gülünç" ve "abartılı" (Latince *hyperbolicae*, AT VII 89: CSM II 61) bulması çarpıcıdır.

Bu manevraların kısmen On Altıncı yüzyılın sonunda ve On Yedinci yüzyılın başındaki kuşkucu tartışmanın ardalanına karşı yapılmış olduğu anlaşılmalıdır. 1562'de, Descartes'ın doğumundan bir otuz yıl önce, Henri Etienne (Stephanus) Eski Yunan felsefesinin en büyük klasiklerinden biri olan Sextus Empiricus'un *Pyrrhoneioi Hypothyposeis*'inin (İ.S. 190) ('Pyrrhonculuğun Ana Çizgileri') Latince çevirisini yayımlar. Eski kuşkuculuğun kurucusu olan Elis'li Pyrrhon'un adını taşıyan bu kitapta Sextus, inançlarımızda varolan çelişkili ve değişken yanlar karşısında tek akılcı çarenin yargıdan uzak durmak olduğunu göstermeyi amaç-

layan birçok uslamlama sunmuştur. Sextus *Hypothyposeis*'te on kuşkuculuk 'kipi' kaleme alır -bunlar, birbirleriyle karşıtlık içindeki birçok kanıta dikkat çekerek, bir görüş açısından belli bir şekilde görülenlerin, farklı koşullar altında çok değişik görülebileceğini göstererek inançlardan uzak kalmaya ikna etmek üzere düzenlenmiş uslamlama kalıplarıdır.

Şimdi 'epistemoloji' olarak bilinen felsefe dalının daha sonraki gelişmeleri, bilgi kuramını, kuşkucularla kuşkucu-karşıtları arasında dinmek bilmeyen bir kavga olarak görme eğilimi vermiştir. Kuşkucu-karşıtları, *Meditasyonlar*'da sunulan türden uç ya da 'aşırı' kuşkular karşısında, dış dünyanın varlığı gibi bazı temel doğruları ortaya koyma girişimindedirler. Descartes'ın kendi felsefi yönelimi kesinlikle bu türden değildir. *Meditasyonlar*'a yazdığı 'Özet'te Descartes, ortaya koyduğu uslamlamaların büyük kazancının, "ortaya konanların, yani gerçekten bir dünya olduğunun ya da insan varlığının bedeninin olduğunun kanıtlanmasında" yatmadığını yazmaktadır; "çünkü aklı başında hiç kimse ciddi olarak bunlardan kuşku duymaz, ama bu uslamlamaları gözönüne alarak, bunların, bizi kendi zihnimizin ya da Tanrı'nın bilgisine götüren uslamlamalar kadar sağlam ya da saydam olmadığını kavramış bulunuyoruz; çünkü bu sonuncu bilgiler, insan aklı için olanaklı olan bilgi nesneleri arasında en kesin ve apaçık olanlarıdır". (AT VII 16: CSM II 11) Daha önceki inançlarımızdan uzak kalma girişiminin hedeflerinden biri, "zihni duyulardan uzak tutmak" ve Descartes'ın her ruhta doğuştan bulunduğuna inandığı akıl ışığının ulaşabileceği hakikatlere doğru yönelmektir (karş. DOĞUŞTANLIK ve GÖRÜ).

Descartes'ın *Meditasyonlar*'ın başında kullandığı çeşitli kuşku evrelerinin ayrıntıları için, *bkz.* YANILSAMA; DÜŞ GÖRME; CİN, KÖTÜ NİYETLİ; YANILTICI TANRI İKİLEMİ.

kuşkucular Her ne kadar Descartes, zaman zaman bir kuşkucu olmakla suçlanmış olsa da, Birinci Meditasyon'da kendi kuşku yöntemini üzerine basa basa kuşkucu filozofların izlediği yollardan ayırmıştır: "Tüm inançlarımdan vazgeçerken, genelde iman ve ahlakla ilgili olan konular için bir istisna yapmaya özen gösterdim. Dahası, inançlardan vazgeçilmesi [önerilen vazgeçme] yalnızca henüz açıkça ve seçikçe algılanmamış olanlara uygulanmaktadır. Böyle bir vazgeçmenin olağan olduğu kuşkucular, kuşkucu olarak hiçbir şeyi, asla açıkça algılamamışlardır; çünkü tam da bir şeyi açıkça algılamış olmaları, artık onların kuşkucu olmaktan çıkmaları anlamına gelir. (Yedinci Yanıt, AT VII 476-7: CSM II 321). Descartes daha sonra kendi dizgesel kuşku yönteminin bir elma sepetinden sağlam elma ayıklamaya benzer birşey olarak anlaşılması gerektiğini açıklıyor, "yalnızca sağlam olan elmaları ayıklayıp onları yeniden sepetin içine yerleştirmek için". (AT VII 481: CSM II 324)

Descartes ve kuşkuculukla ilgili daha fazla bilgi için, *bkz.* KUŞKU.

kuvvet Descartesçı fizik bütün fiziksel görüngüleri yalnızca basit geometrik kavramları ve ona bağlı kipleri (*bkz.* UZAM) kullanarak tasvir etmeye ve açıklamaya kalkıştığından, bu fizikte 'kuvvet', 'tesir' ve benzeri nosyonlara, eğer bu nosyonlar maddenin kendi esasına ait dinamik niteliklere ya da gerçek nedensel güçlere sahip olduğunu içerecek şekilde ele alınırsa, yer yoktur. Bunun için özellikle, Descartes'ın kendi sisteminin -"taşlarda ve bitkilerdeki gizemli güçler, sempatik ve antipatik tesirlere atfedilmiş mucizeler ve benzeri" (AT VIIIA 314: CSM I 279)- gizli güçlerle donatılmış seleflerininkine olan üstünlüğünü övdüğü *İlkeler*, Kısım IV, madde 187'ye bakınız. Kendi fiziğini bu türden nosyonlardan temizleme girişimlerine rağmen, Descartes yine de bazen, nes-

nelere uzama sahip hareket halindeki madde kavramından türetilebilecek olanlardan daha fazla şey atfettiğini gösteren bir dile kayıyordu. Bu tür nosyonlardan biri zaman zaman Descartes'ın bilimsel yazılarında açığa çıkan 'kuvvet' (Latince *vis*) nosyonuydu. Bize "ikinci unsurun yuvarlarının vasıtasiyle ... hareket merkezlerinden uzağa doğru hareket etmeye çabaladığı ... kuvvet" 'in açıklamasının sunulduğu *İlkeler*, Kısım III, madde 55'le karşılaştırınız. Bununla beraber bir sonraki maddede Descartes "ikinci unsurun yuvarlarının çevresinde döndükleri merkezlerden uzağa doğru hareket etmeye "çabaladığını" (Latince *conari*) söylediğimde, bu yuvarların, bu çabalamanın [kendisinden] ileri geldiği bir düşünceye sahip oldukları düşünülmemelidir. Ben sadece, gerçekte bu yönde hareket edecek bir şekilde konumlandıklarını ve harekete itildiklerini kastediyorum ..." diye yazar. (AT VIIIA 108: CSM I 259) Bu manevra tamamiyle tatmin edici değildir, çünkü her ne kadar Descartes doğru olarak, maddeyi (ona belli bir yönde hareket etmeye yönelik herhangi bir 'düşünce' ya da eğilim atfederek) antropomorfik hale getirme hatasına karşı koyduğunu iddia edebilirse de, sunduğu gözden geçirilmiş tasvir yine de sonuçta kuvvet kavramını önvarsaydığı düşünülebilecek bir itme veya impuls fikrini kullanmaktadır. Bu eleştiriye Descartes, sözkonusu tüm hareketlerin yalnızca Tanrı'nın maddeye onu yarattığında belirli bir hareket miktarı verdiğini önvarsayan (*bkz.* YARADILIŞ; KORUNUM İLKESİ) hareket yasalarından doğrudan türetilebileceği karşılığını verebilirdi. Eğer bu düşünce çizgisi Descartes fiziğinin büyük kısmında örtük olarak bulunan mantıksal sonuçlarına ilerletilirse, maddenin özsel olarak eylemsiz olduğu ve kuvvetin veya nedensel gücün -kesin olarak söylenirse- yalnızca Tanrı'ya atfedilebileceğini söyleyen Malebranche'çı tezc gider. (Karş. Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique* ('Metafizik Üzerine Konuşmalar') [1688], Diyalog VII)

M

madde Fiziksel evren açıklamasında Descartes, tüm maddi şeylerin kendilerinden oluştukları üç unsur ortaya koyar. (Kendilerinden güneşin ve yıldızların yapıldığı) ilk unsur, çok-hızlı-hareket-eden "ve şiddetli bir şekilde harekete geçirilmiş olmaları neticesinde, diğer cisimlerle karşılaştıklarında belirsiz küçüklükte parçacıklara bölünen" çok küçük parçacıklardan ibarettir; ikinci unsur, bir az daha büyük olmalarına rağmen yine de küçük ve algılanamaz olan küresel parçacıklardan oluşmuştur ve bu unsur 'gökleri' (i.e. yıldızlar ve gezegenler arasındaki tüm uzayı dolduran maddeyi -Descartes herhangi bir BOŞLUK'un varolduğunu kesinlikle reddeder) tertip eder; "şekilleri harekete daha az uygun daha iri parçacıklardan" ibaret olan üçüncü unsur ise dünyanın ve diğer gezegenlerin tertip edildiği maddeyi oluşturur. (*İlkeler*, Kısım III, madde 52) Yüzeysel olarak, bu sınıflandırmanın, maddenin, eski Aristotelesçi unsurlar olan ateş, hava, toprak ve su temelinde doğal türlere geleneksel skolastik bölünüşünü, son iki unsurun Descartes tarafından tek bir kategoriye indirgenmesi hariç,

kısmi olarak yansıttığı görülmektedir. Ancak Descartes 'unsurlar' konuşmasının, büyüklük, şekil ve hareket itibariyle yapılmış uygun bir sınıflandırmadan daha başka bir şeye işaret etmediğini açık hale getirir; ve bu sınıflandırmada, cinse ait herhangi içkin bir fark içerildiği iddiasını kesinlikle reddeder. "Maddenin ya da genel olarak ele alırsak cismin doğası, sert, ağır ya da renkli veya duyularımızı herhangi bir şekilde etkileyen bir şey olmasından değil, ancak yalnızca, uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip bir uzam olmasından ibarettir." (*İlkeler*, Kısım II, madde 4; karş. madde 11; *bkz.* CİSİM ve UZAM). Tüm maddenin türdeşliği öğretisi Descartes'a iki başat sebepten ötürü çekici gelmektedir: ilk olarak tüm fiziğin, niteliksel terimler yerine parçacıkların büyüklük, şekil ve hareketleri itibariyle olan davranışlarını tasvir eden yasalar (*bkz.* DOĞA YASALARI ve MATEMATİK) sayesinde niceliksel terimlerle açımlanmasına olanak sağlaması ve ikinci olarak da, açıklamada başvurulması gereken özel şeyler ve özelliklerin sayısında hatırı sayılır bir indirgemeyi temsil etmesi. Descartes indirgemeci niyetini,1637'de *Yöntem*'le beraber basılan *Les Météores* denemesinde oldukça açık bir şekilde sergilemiştir: "Tüm bu varsayımları size daha kolay kabul ettirebilmek için ... bu parçacıkları, tümü tek bir tür maddeden oluşmuş olarak addettiğimi ve herbirinin sonsuzca farklı şekillerde defalarca bölünebileceğine ve aralarında aynı kayadan kesilmiş muhtelif farklı şekillerdeki taşlar arasında bulunan farktan daha fazla bir fark olmadığına inandığımı ... aklınızda tutun. Yine aklınızda tutun ki, filozoflara [i.e. skolastiklere] bir riayetsizlikten kaçınmak için, cisimlerde tasvir ettiklerimiden başka, onların tasavvur edebilecekleri 'tözsel formlar' ya da [skolastiklerin] 'gerçek nitelikleri' ve benzerleri türünden herhangi başka bir şeyi reddetme gibi bir niyetim yoktur. Yalnızca, onları daha az şeye dayandırabildiğim müddetçe uslamlamalarımın tümünün daha kabul edilebilir olacağını zannetmekteyim". (AT VI 239: CSM II 173, n.2) Bu pasajda skolastiklere görünürde verilen

ayrıcalık açıkça ironi yüklüdür; skolastikler tarafından öne sürülen formların ya da niteliklerin varlığına karşı bir ispat verme amacında olmamakla beraber, Descartes'ın niyetinin, açıklama amaçları için tamamiyle gereksiz oldukları bir kez gösterildiği zaman, bu türden kavramlara yapılan başvurunun basitçe doğal bir ölümle öleceğini göstermek olduğu açıktır (fizyolojide 'bitkisel veya duyusal ruh' benzeri şeyler varsayma gerekliliğini ortadan kaldırmasıyla karşılaştırın, AT XI 202: CSM I 108).

Ayrıca bkz. SKOLASTİK FELSEFE.

makine Descartes'ın bilimsel açıklamaya yaklaşımının kapsamlı bir vasfı mekanistik modellerin kullanımıdır. 'Mekanistik' görünüş, Descartes'ın asli başlatıcıları arasında bulunduğu onyedinci yüzyıl bilimsel devrimine damga vuran şeylerden birisidir. Bu görünüşün arkasındaki merkezî fikir, *Felsefenin İlkeleri*'nin dördüncü kısmında dikkate değer bir berraklık ve belirtiklikle sunulur: "suni şeylerle doğal cisimler arasında, suni şeylerin işlemlerinin çoğunlukla duyular tarafından kolaylıkla algılanmak için, yeterince büyük olan -ki eğer insanlar tarafından imal edilmeye muktedirseler bu esasen böyle olmalıdır- mekanizmalar tarafından meydana getirilmesi dışında herhangi bir fark göremiyorum. Buna karşılık doğa tarafından üretilen etkiler hemen hemen her zaman için duyularımızdan tamamiyle kaçacak kadar küçük yapılara bağlıdır. Üstelik mekanik, fiziğin bir bölümü ya da özel bir halidir ve ilkine ait olan bütün açıklamalar aynı zamanda ikincisine de aittir; öyleyse şu ya da bu grup dişliden yapılmış olan bir saatin zamanı göstermesi, şu ya da bu tohumdan gelişen ağacın uygun meyvayı vermesinden daha az doğal değildir. Makinelerin işleyen kısımlarıyla ilgilenmekte deneyim kazanmış insanlar, bildikleri bir işlevi yerine getiren özel bir makineyi ele alabilirler ve onun bazı parçalarına bakarak kolaylıkla göremedikleri parçaların

tasarımı hakkında tahminde bulunabilirler. Ben de, aynı şekilde, doğal cisimlerin gözlemlenebilir parçalarını ve etkilerini dikkate alarak onları üreten algılanamaz nedenleri ve parçacıkları bulmaya girişti̇m". (madde 103, AT VIIIA 326: CSM I 288-9)

Descartes'ın bilimde makineleri ve mekanizmaları kullanımının üç veçhesi özellikle dikkate değerdir. İlki bu kullanımın köktenci bir indirgemecilikten esinlenmesidir: Macro-görüngülerin işlemleri, hiçbir artan bırakılmaksızın, yalnızca micro-parçacıkların etkileşimlerine başvurularak açıklanır. Birincisine çık sıkı bağlı olan ikinci vasıf ise, gizli kuvvet ve güçleri varsayma gerekliliğinin kararlı bir biçimde reddedilmesidir: 'bitkilerde ya da taşlardaki' gizemli 'güçler' ve 'sempatik ya da antipatik tesirlerin mucizeleri' gibi 'çoğunlukla gizli özelliklere atfedilen tüm etkiler' saf olarak maddeyi oluşturan parçaların hareketi ve şekli temelinde açıklanabilir. (*İlkeler*, Kısım VI, madde 187). Üçüncü olarak, Descartes'ın yaklaşımı 'basitçi' olarak adlandırılabilir: 'doğa yalnızca çok basit araçları kullanır' (AT III 797: CSMK 215) ve yüzeyde geçerliymiş gibi görünen karmaşıklıkların altında yatan mekanizmalar sıradan zanaatçının macro-dünyada alışık olduklarıyla aynı tipte, sorunsuz ve tamamen doğrudan olan mekanizmalardır. Dördüncü olarak, doğanın mekanizmalarının tümü tam bir türdeşlik sergiler: 'canlı' ve 'cansız' doğa, doğal ve insan-yapımı görüngüler arasındaki ayrımlar, bütün bu durumlarda aynı türden işlemler görülmekte olduğundan, gerçekte oldukça keyfidir. Bu son nokta Descartes'ın fizyolojisi açısından özellikle önemlidir. İnsan bedeni sıklıkla bir makine olarak tasvir edilir: "büyüme, sindirim, solunum, duyusal verilerin alınması, arzuların içsel hareketi ve uzuvların dışsal hareketi" dahil bütün biyolojik süreçler, "bir saatin ya da başka bir kendinden hareketli mekanizmanın hareketinin dişlilerinin ve karşı-ağırlıklarının düzenlenmelerinden gelmesi benzeri bir doğallıkla, makinenin organlarının düzenlenmeleri takip edilerek açıklanabileceğinden, herhangi bir 'bitkisel ve duyusal

ruh' ortaya koymaya ihtiyaç yoktur". (*Le Traité de L'Homme*, AT XI 202: CSM I 108; ayrıca *La Description du Corps Humain*, AT XI 226: CSM I 315 ile karşılaştırın.) Herhangi türden bir ruhun ortaya konulması yalnızca insanlar söz konusu olduğunda, ve özellikle, Descartes'ın mekanistik açıklamaya karşı geliyor olarak gördüğü DÜŞÜNCE ve DİL görüngülerini açıklamak için gereklidir. İnsan-olmayan hayvanlara ya da Descartes'ın sıklıkla dediği gibi kaba ya da vahşi yaratıklara (Fransızca *bêtes*, Latince *bruta*) gelince, onlarda mekanistik olarak açıklanamayacak herhangi bir şey yoktur ve bu, insan-olmayan hayvanları yalnızca mekanik kendinden hareketli mekanizmalar olarak gören Descarteşçı ünlü *bête machine* öğretisine yol açar.

Ayrıca bkz. HAYVAN.

matematik Descartes yaşamı boyunca, matematiği doğrunun keşfine götürecek 'aklın doğru kullanımı'nın örneği olarak görmüştür: "Matematik aklı doğruyu ayırdetmeye alıştırır, çünkü başka hiç bir alanda bulamayacağınız doğru akıl yürütme kuralları matematikte bulunur. Buna bağlı olarak, matematiksel akıl yürütmeyi bir kez öğrenen kişi, akıl yürütme her alanda aynı olduğu için, başka doğruları araştırırken iyi donatılmış bir zihne sahip olacaktır." (AT V 177: CSMK 351-2) Matematik Descartes'a, hem fiziksel görüngünün tümüne bir zemin oluşturduğuna inandığı formel ve soyut ilişkilerin araştırılmasında bir tür model oluşturması hem de tümdengelimsel kesinliği nedeniyle çekici gelmiştir. Böylece matematik öğrencileri araştırmalarının uzantılarını "aritmetik ve geometrinin ötesine, astronomi, müzik, optik ve mekanik gibi bilimlere" yayma imkanına sahip olabilir. Bu bilimlerin tümü *mathesis universalis* -tek tek konulardan bağımsız olarak insan bilgisinin tümünü içine alan evrensel disiplin- altında toplanabilir. (Bu kavram için *bkz.* BİLGİ)

Genç Dercartes'ın başlıca ilgi alanlarından biri matematikti. Daha sonra *La Géométrie*'de (1637) bir araya getirilecek sonuçlara henüz 1620'ler de ulaşmıştı. Mektuplarından öğrendiğimize göre, en büyük ilham kaynağı 1618'de Hollanda'da tanıştığı matematikçi Isaac Beeckman'dı. Daha sonra Hume'un Kant için oynadığı rolü - dogmatik uykulardan uyandırmak- Beeckman'ın Descartes için oynadığını söyleyebiliriz: "yalnızca siz beni uyuşukluk halinden çıkardınız" diye yazar Beeckman'a 23 Nisan 1619 tarihli mektubunda; "zihnimden neredeyse tamamen çıkmış öğrenme isteğini uyandırdınız". (AT X 163: CSMK 4) Descartes'ın ilgisini çeken bir diğer nokta da matematiksel uslamlamalarda tam açıklık ve kesinliğe ulaşabilme ve kullanılan ispat yöntemlerinin tamamen kesin olmasıydı: olasılıklara dayanan akıl yürütmeye hiç yer yoktu. (Daha sonra Burman'a söylediği şu sözlerle karşılaştırabiliriz: "doğru ve geçerli olan uslamlamaları olası ve yanlış olanlardan ayırdetme alışkanlığını matematik kazandırır. Çünkü matematik söz konusu olunca, yalnızca olası uslamlamalara dayanan kişi yanılır ve saçma sonuçlara gider." AT V 177: CSMK 352) Matematiksel model, Descartes üzerindeki etkisini fizik ve kozmolojiyle ilgili incelemeler yaptığı izleyen on yılda da sürdürür. Niteliksel anlatımların kesin niceliksel çözümlemeler lehine bilimden çıkarılması programını, 1630'ların başında yazılan *Le Monde*'da, en azından genel hatlarıyla açıklar. *La Dioptrique* (1637) adlı eserindeki uslamlamalarda da matematiksel akıl yürütme ve geometrik çözümlemelerin çok önemli rolü vardır. (*bkz.* IŞIK) En temel bilimsel eseri olan *Felsefenin İlkeleri*'ne gelince, maddi şeylere ilişkin bütün açıklamalarının "geometricilerin nicelik dediği ve bütün ispatlarının konusu olarak ele aldıkları şeyden; diğer bir ifadeyle her tür bölme, biçim ve hareketin uygulanabileceği şeyden başka hiç bir şey"e dayanmadığı iddiasını büyük bir cesaretle dile getirir. Böyle bir bölme, biçim ve hareket söz konusu olunca "kuşku duyulamaz kavramlardan çok açık bir

biçimde çıkarsanan ve bu nedenle matematiksel ispata uygun olanlar dışında" hiç bir şey doğru kabul edilemez. (Kısım II, madde 64)

Bazı Descartes eleştirmenleri, Descartes'ın bilim anlayışında, saf geometrinin yapay nesneleriyle fiziksel dünyanın gerçekliklerinin karıştırıldığını öne sürer: "maddi şeyler saf matematiğin araştırma konusu değildir, çünkü matematik nokta, doğru ve yüzey gibi gerçeklikte varolmayacak şeyler içerir." (Pierre Gassendi, Beşinci Grup İtiraz, AT VII 329: CSM II 228) Descartes kendisi de bazı bilimsel yazıları "matematik ve felsefenin (fiziğin) bir karışımı" olarak tanımlar. (AT I 370: CSMK 58) *Meditasyonlar*'da ise aydınlanan aklın sahip olduğu açık ve seçik algıların "saf matematiğin konusu olan tüm cisimsel doğa"yı anlamanın anahtarı olduğunu iddia eder. (AT VII 71: CSM II 49) Bu anlayış, yapısı büyük ölçüde *a priori* belirlenen saf matematiksel fiziğe yol açar; ancak Descartes'ın sistemi, aslında, en azından belirli bir olayın ayrıntılı açıklaması için çok büyük ölçüde deneysel gözleme dayanır. (*bkz* VARSAYIM) Bununla birlikte, Descartes'ın maddenin genel doğasını saf geometrik terimlerle belirleme projesindeki güçlükler ortadan kalkmaz. (*bkz.* UZAM)

Descartes'ın bilim anlayışında matematiğin diğer kullanımları için *bkz.* NEDEN; GEOMETRİ; İMGELEM; BİLGİ; DOĞA YASALARI. Matematiksel doğruların Descartes'ın sistemindeki epistemik konumu için *bkz.* YANILTICI TANRI İKİLEMİ; ÖNCESİZ SONRASIZ DOĞRU.

mathesis universalis Descartes'ın matematiği model alan ve onu da kapsamasına rağmen daha geniş ve soyut olan evrensel bilim ülküsünü anlatmak için kullandığı bu deyim için *bkz.* BİLGİ.

meditasyon Descartes'ın, kendi metafiziksel dizgesinin nihai sunumu için 'Meditasyonlar' başlığını seçmesinin büyük bir önemi

var. Öncelikle, bu çalışmanın ele alınış tarzı. On Altıncı yüzyılda ve On Yedinci yüzyılın başında ibadetle ilgili geniş bir yazı topluluğunun etkilerini gözönüne sermektedir, örnek olarak Cizvit Tarikatı kurucusu Ignatius Loyola'nın (1491-1556) yazıları verilebilir. *Exercitia Spiritualia* ('Spirituel Egzersizler') adlı yazısında Ignatius "tinsel deneyim"i şöyle tanımlıyor: "kendi bilincini meditasyon yoluyla, temaşa ya da ibadet yoluyla sessizce ya da yüksek sesle inceleme yolu" ve şöyle devam ediyor Loyola, "ruhun gereksinimleri genellikle olgularla doyurulmaz, daha çok içsel duyuyla ve şeyler için duyulan arzuyla olur" (*Exercitia Spiritualia* [1548]; *Spiritual Exercises*, İng. çev. Longridge, s. 4 ve 7). Yeni kurulmuş olan Cizvit koleji La Flèche'te Cizvitler tarafından eğitilmiş olan Descartes, kendi *Meditasyonlar*'ını açıkça durağan olgu kümeleri olarak tasarlamamıştır, etkisi yalnızca yazarı izlemeye hevesli ve metinde bulunan düşünümleri (reflection) içselleştirenler tarafından duyulabilecek bir dizi devingen deneyim olarak tasarlamıştır: "Benimle birlikte ciddi bir şekilde meditasyon yürütmek isteyen ve yürütebilecek olanlar dışında kimseyi bu kitabı okumaya zorlamıyorum". (*Meditasyonlar*'a Önsöz, AT VII 11: CSM II 8). Başlangıçtan itibaren bu içsel ya da öznel yönelim ortadadır. Düşüncenin akışı, dünyadan soyutlanmış yalnız düşünürün düşünümlerini izlemektedir: "Bugün zihnimi her türlü kaygıdan arındırdım ve kendim için esnek bırakılmış serbest bir zaman ayırdım.. .burada tamamiyle yalnızım". (AT VII 17-8: CSM II 12) Her 'Meditasyon' bir günü kaplayacak şekilde tasarlanmıştır ve her biri, bir sonraki keşif aşaması başlamadan önce, o ana dek kazanılmış olan içgörüleri yineleyen bir özetle son bulmaktadır. (Karş. özellikle İkinci Meditasyon'un sonu, AT VII 34: CSM II 23, ve Dördüncü'nün sonu, AT VII 62: CSM II 43). Her ne kadar Descartes, daha sonraları *İlkeler*'de kendi metafiziksel görüşlerini ders kitabı tarzında, son derece yoğun yetmiş altı 'madde' olarak düzenlenmiş yarı biçimsel önerme zincirleri olarak açıkladıysa da, *Me-*

ditasyonlar'daki biçimsel olmayan düşünümsel biçemin, ruhun tek başına, arana hakikate yönelme çabasında daha uygun olduğunu düşündüğünden kuşku yoktur. Descartes, Mersenne'e şunları yazmaktadır: "Belli bir konuyla ilgili herşeyi tek bir yerde söylemeyi denemedim, çünkü beni destekleyen sebebler bazı durumlarda birbirlerinden çok uzak kaynaklardan çekilip alındıkları için, onların sağlam kanıtlamalarını vermek benim için olanaksız olacaktı. Bunun yerine kolay olandan zor olana doğru düzenli bir şekilde akıl yürüttüm...ki, bana göre bu, hakikati bulmak ve açıklamakta doğru yoldu. Konu maddelerinin sırası yalnızca akıl yürütmeleri bölük pörçük olanlar için iyidir". (24 Aralık 1640, AT III 266: CSMK 163; ayrıca *Entretien avec Burman*'da "sunuş düzeni ya da sırası" ile "keşif düzeni ya da sırası" arasındaki ayrımla karşılaştırın, AT V 153: CSMK 337-8)

Metafiziğe bu düşünümsel, tek kişilik yaklaşımın yönelimi, kısmen Descartes'ın "herşeyi yıkmak ve yeniden temelden başlamak" programından çıkmaktadır. (AT VII 17: CSM II 12) Kendini duyular dünyasından uzak tutarak ve 'önceden edinilmiş kanıların' etkisinden sıyırarak, meditasyon yürüten kişi, kendinde, üzerine yeni bir bilgi dizgesinin inşa edilebileceği kuşku götürmez ilk ilkeleri keşfetmeyi amaçlıyor. Ancak Descartes'ın 'meditasyon' olarak metafizik anlayışı, epistemolojinin ötesine geçmektedir ve zaman zaman onu "ibadetle ilgili" düşünüm biçemine taşımaktadır; artık hüküm süren tarz, hakikatin peşindeki özerk bir arayıcının tarzı olmaktan çıkıp, Tanrısal iradeye bir tür tinsel teslim haline gelmektedir. Böylelikle Üçüncü Meditasyon'un sonunda, Tanrısal yanıltmanın olanaksızlığının saf akılsal kanıtlanması ortaya konduktan sonra, meditasyon yürüten kişi bir ara vermekte ve kuvvetle şunları söylemektedir: "Ancak bu noktayı daha dikkatle incelemeden önce...burada bir ara vermeli ve Tanrı'nın temâşâsı için daha çok zaman ayırmalıyım; onun öznitelikleri üzerine düşünmeli ve benim karanlıktaki aklımın gözünün taşıyabileceği kadar bu ola-

ğanüstü ışığın güzelliğine hayret ve hayranlıkla uzun uzun bakmalıyım. Çünkü, ölümden sonraki yaşamın en yüksek mutluluğunun yalnızca Tanrı'nın temâşâsından oluştuğuna nasıl imanla inanıyorsak, deneyim de bize, aynı temâşânın daha az yetkin olsa da, bu yaşamda olabilecek sevinçlerin en büyüğünü bilmeye olanak vermektedir". (AT VII 52: CSM II 35-6)

Descartes'ta 'akılsal' ve 'ibadetle ilgili' tarzlar arasındaki karşıtlık hakkında daha fazlası için, *bkz.* TANRI.

Meditationes de Prima Philosophia (*İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, 1942, 1967; *İlk Felsefe üzerine Meditasyonlar*, 1996) Descartes'ın felsefi şaheseri Latince yazılmış ve 1641'de Paris'te *Meditationes de Prima Philosophia* başlığıyla yayımlanmıştır. Altbaşlık buna 'Tanrı'nın varlığının ve ruhun ölümsüzlüğünün kanıtlandığı' ibaresini ekler; ancak Descartes 'ilk felsefe' deyimini yorumlarken Mersenne'e "tartışmanın yalnızca Tanrı'ya ya da ruha sınırlanmadığını, felsefe yapılarak keşfedilebilecek tüm ilk şeyleri ele aldığını" açıklar. (11 Kasım 1640 tarihli mektup, AT III 235: CSMK 157) *Meditasyonlar*'ın (kısmî olarak gözden geçirilmiş) baskısı 1642'de çıktı ve bu kez Amsterdam'da Elzevirler tarafından yayımlandı; bu yeni baskının alt başlığı ruhun ölümsüzlüğüne olan göndermeyi bir yana bırakıp onun yerine 'insan ruhu ve bedeni arasındaki ayrım' ibaresini geçiriyordu. *Meditasyonlar*'ın Duc de Luynes tarafından yapılan Fransızca çeviri ise Descartes'ın onayıyla 1647'de yayımlandı.

Meditasyonlar, bilim için güvenli temeller bulmaya kalkışan yalıtılmış bir düşünürün yaptığı keşif yolculuğunu dramatik ayrıntılarıyla tasvir eder (*bkz.* MEDİTASYON). Sistematik KUŞKU önceden edinilmiş tüm kanıları sorgulamakta kullanılır (Birinci Meditasyon), ancak sonunda meditasyonu yürütenin kendi varoluşuna dair kuşku götürmez farkındalığıyla bir kesinlik noktasına

ulaşılır. (İkinci Meditasyon; *bkz.* COGITO ERGO SUM) İkinci Meditasyon varoluşu tesis edilmiş 'düşünen şeyin' doğasını inceler ve zihnin bedenden daha iyi bilindiğini iddia eder. Üçüncü Meditasyon'da meditasyonu yürüten 'açık ve seçik olarak algıladığımız herşey doğrudur' kuralını ortaya koyar (AT VII 35: CSM II 24; *bkz.* DÖNGÜ, DESCARTES FELSEFESİNDEKİ); ancak zihnin güvenilirliğine dair yine de arta kalan kuşkular, yalnızca, meditasyonu yürütenin kendisinde bulduğu Tanrı ideası üzerine düşündüğü ve böylesi bir ideanın yalnızca, tüm doğruluğun kaynağı olan ve fiilî olarak varolan bir Tanrı'dan gelebileceğini aklettiği zaman giderilebilecektir. (*bkz.* DAMGA USLAMLAMASI) Dördüncü Meditasyon akıl ve irade (*bkz.* YARGI) arasındaki ilişkiyi inceler ve HATA'dan kaçınmak için önerilen bir yolu gözler önüne serer. Beşinci Meditasyon'da, maddenin doğası UZAM olarak tesis edilir ve bu Meditasyon'da Tanrı'nın varlığı için, en yetkin varlığın varoluşunun özünden ayrılamayacağı iddiası üzerinde temellenen ikinci bir uslamlama da verilir. (*bkz.* ONTOLOJİK USLAMLAMA) En sonunda, Altıncı Meditasyon'da, dış dünyanın varlığı yeniden tesis edilir ve Descartes zihnin doğasının bedeninkinden bütünüyle farklı olduğu, öyle ki ZİHİN ve BEDEN'in bütünüyle ayrı tözler olduğu iddiasını sürdürür; aynı zamanda bu sonuca rağmen, zihnin bedenle çok sıkı bir şekilde 'iç içe geçtiğine' veya 'birleştiğine' işaret eder. (*bkz.* İNSAN) Meditasyon Tanrı'nın inayetine rağmen 'zihnin ve bedenin bileşimi olarak insan doğasının insanı' nasıl 'zaman zaman yanılgıya sürükleyebilir olduğunun' açıklanmasıyla sona erer. (AT VII 88: CSM II 61) Descartes *Meditasyonlar*'da Okuyucuya Önsöz'le birlikte, uslamlamadaki bazı güçlükleri belirttiği kısa bir özet verir. (AT VII 7 ve sonrası CSM II 6 ve sonrası) Cildin başlangıcında Kilise'yi tanrıtanımazlığa karşı desteklemek için tasarlanmış uslamlamasını sunduğu Sorbonne'daki İlahiyat Fakültesi'ne bir İthaf Mektubu da yer alır. *Meditasyonlar*'ın bulunduğu ciltte, muhtelif

eleştirmenlerinin ortaya koyduğu zorluklara Descartes'ın verdiği cevapları da içeren bir dizi itiraz ve cevap (*bkz.* OBJECTIONES CUM RESPONSIONIBUS) vardır.

Mektuplar (Mektupların bir kısmı Türkçe'de *Ahlak Üzerine Mektuplar*, 1945, 1966 adıyla yayımlandı.) Descartes üretken bir mektup yazarıydı. Onun yalnızlık sevgisi ve kendi isteğiyle kendisini Fransa'dan sürgün edişi, felsefî uyarıları için büyük ölçüde yazıştığı kişilere bağlı olduğunu bize gösterir. Descartes yazdığı mektupların kopyalarını saklamıştı ve öldüğünde bunların birçoğu Stockholm'de kağıtları arasında bulundu. Mektupların üç cildi 1657 ile 1667 arasında Claude Clerselier tarafından yayımlandı ve koleksiyon o zamandan bu yana dikkate değer sayıda yeni mektubun bulunmasıyla genişledi.

Descartes'ın yaklaşık kırk farklı alıcıya hitap eden yazışmaları matematiksel, bilimsel, metafiziksel ve etik konular olmak üzere geniş bir alana yayılır. Aynı zamanda, yayımlanmış eserlerinin planlanması ve kabul edilmesi hakkında bize zengin malûmat sağlar. Descartes'ın yazıştığı başlıca kişi, planladığı yayınlar hakkında ona sıklıkla tavsiyelerde bulunan ve fikirlerinin de keskin bir felsefî eleştirisini yapan, arkadaşı ve yazınsal editörü Marin Mersenne'di. Bununla beraber, genel kabül yazışmaların felsefi açıdan en zengin bölümünün, Descartes'la Bohemya Prensesi Elizabeth arasında gidip gelen ve Descartes'ın ZİHİN VE BEDEN hakkındaki görüşlerine dair nüfuz edici soruların yöneltildiği mektuplardan ibaret olduğu yolundadır. Descartes'ın mektuplarının özgün metinleri Descartes'ın çalışmalarının standard Franko-Latin baskısının (AT) ilk beş cildini işgal eder; felsefî ilgiye değer olan mektupların büyük bir bölümünün çevirisi CSMK'de bulunabilir.

melek Geleneksel anlayışa göre melek bir tindir, bedensiz bir varlıktır. Descartes'ın deyişiyle melek "uzamlı bir şeye etki edebilen ancak kendisi uzamlı olmayan bir şeydir." (AT V 270: CSMK 361) Bu görüş Descartes'ın insan zihnini kavrayışı ile tam olarak uyuştuğundan, insanla bir bedene geçici olarak atanmış/bağlanmış bir melek arasında yakın bir benzeşim olduğu söylenebilir; her iki durumda da öngörülen şey tam olarak bedensiz bir tinin, kendi gerçek doğasına yabancı olan bedensel bir mekanizmayı kullanıyor olmasıdır.

Descartes'ın görüşlerinin bu şekildeki yorumu müritlerinden Regius'u Descartesçı felsefeyi, insanı bir *ens per accidens* olarak, yani kendi başına gerçek bir olmaktansa iki ayrı töz/cevherden (ruh ve maddeyi, örneğin bu dünyadaki hayatımızda, özsel bir birlik oluşturmaksızın bir araya getirilmesiyle) oluşmuş olarak sunan bir görüşe itmiştir. Regius'a cevabında Descartes kendisini böyle bir yorumdan uzak tutmaya çalışmıştır: Descartes'a göre insanın *ens per se* (kendi başına bir varlık) olduğunu söylemek daha doğru olacaktır, ve "insan zihni gerçek ve tözsel bir şekilde bedenle birleştirilmiştir". (AT III 493: CSMK 206) Ancak bu görüş Descartes'ın, insanın, zihin-beden ilişkisi itibariyle bir bedeni kullanan bir melekten nasıl ayırdedileceğini açıklamasını gerektirmektedir. Descartes'ın cevabı şöyledir: "Eğer bir melek insan bedeninin içinde olsaydı, biz insanların aldığı gibi duyumlar (*sentire*) almayacaktı, ancak sadece algılayacaktı (*percipere*); yani dış nesnelerin neden olduğu hareketlerden akılsal olarak haberdar olacaktı. Bu şekilde de gerçek bir insandan farklılaşacaktı. (A.g.e., AT VII 81: CSM II 56) Görülüyor ki Descartes için biz insanların zihinsel yaşamını bir meleğin ya da saf tinin zihinsel yaşamından ayırdeden şey duyumlardır. Dolayısıyla, duyumların doğasının araştırılması, gerçek bir insanı oluşturan beden ve zihnin tözsel birleşiminin anlaşılabilmesinin anahtarı olmaktadır.

Ayrıca bkz. İNSAN; DUYUM

Météores, les ('Meteoroloji') Fransızca yazılmış *Les Météores. Discours de la Méthode*'la birlikte 1637'de yayımlanan üç örnek denemeden ikincisidir. Deneme Descartes'ın fiziksel görüngülere yönelik birleştirici ve indirgemeci yaklaşımını örneklemek üzere tasarlanmıştır ve ayaklarımızın altındakilerdense üzerimizdeki şeyleri merak etme eğilimine doğal olarak sahip olmamıza rağmen, ilgili tüm görüngülerin tamamiyle basit nedensel açıklamalarını vermek için gerçekte hiçbir engel olmadığı öngörüsüyle başlar. (AT VI 231) Su, toprak, hava ve çevremizdeki diğer tüm cisimler farklı şekil ve büyüklüklerdeki madde parçacıklardan oluşmuştur (AT VI 233) ve büyüklük ile şekildeki farklılıklar farklı türden maddeler arasında herhangi bir niteliksel farklılığı varsaymaya ihtiyaç duymaksızın, gözlemlediğimiz tüm çeşitliliği açıklamak için yeterlidir. (AT VI 239) *Les Météores* on başlığa veya 'Konuşma'ya ayrılır: ilki yersel görüngülerin doğasının genel bir açıklamasını verir ve bu başlığı, buhar ve buhar çıkarma, tuz, rüzgâr, kar, yağmur ve dolu, fırtına ve şimşek ile GÖKKUŞAĞI'nın da dahil olduğu çeşitli 'meteorolojik' görüngüler üzerine olan başlıklar izler.

Monde, le ('Dünya') İlk kez Descartes'ın ölümünden sonra, 1664'te Paris'te, *Le Monde de M. Descartes ou le Traité de la Lumière* ('Bay Descartes'ın Dünya'sı veya Işık üzerine İnceleme') başlığıyla yayımlanan *Le Monde* 1629-33 yılları boyunca yazılmıştır. Eserin planlanan yayımı arifesinde, Descartes Galileo'nun Engizisyon tarafından mahkum edildiğini duyar ve ihtiyaten eseri yayımdan geri çeker. Daha sonra ise Mersenne'e şunları yazar: "dünyanın hareket etme öğretisi dahil, incelememde açıkladığım herşey birbirine öyle bağlıdır ki, kullandığım bütün uslamlamaların geçersiz olduğunun bilinmesi için yalnızca birinin yanlışlığının keşfedilmesi yeterlidir. [Açıkladıklarımın] apaçık ve kesin ispatlara dayandıklarını bilmeme rağmen, dünyadaki hiçbir

şey için onları Kilise'nin otoritesine karşı savunmak istemiyorum ... huzur içinde yaşamayı arzu ediyorum". (AT I 285: CSMK 42)

Le Monde (ki, gerçekte özgün olarak, nihai bölümünü şimdi TRAITE DE L'HOMME diye bilinen denemenin biçimlendirdiği sürekli bir çalışmanın ilk bölümüdür) Descartes'ın fizik ve kozmolojiye ilişkin ilkelerinin genel açıklamasını verir ve bu ilkeleri güneşin, yıldızların, gezegenlerin, dünyanın ve ayın oluşumu ile ışık ve ısı gibi temel fiziksel görüngülerin doğasını açıklamak için kullanır. (Şimdi kayıp olan) ara bir bölümden sonra, (*Le Traité de l'Homme*'u kapsayan) son bölüm aynı açıklayıcı ilkeleri insan fizyolojisine uygular. Kendi evren açıklamasını, Descartes'ın hayali bir 'yeni dünyanın' (AT XI 31: CSM I 90) yapısını açımlayan 'bir fabl' olarak sunmasına rağmen, açıklanılan ilkelerin Descartes tarafından gerçek dünyada işliyor olarak kabul edildiği hususunda okur için hiçbir kuşkuya yer bırakılmaz.

İncelemede ortaya konulan bazı önemli bilimsel ve felsefî sorunlar için *bkz.* KOZMOLOJİ; YARADILIŞ; İNANÇ, DİNSEL; DOĞA YASALARI; NİTELİK.

müzik Descartes'ın müziğe olan ilgisi ve müziğin genel bilim tasavvuru ile olan ilişkisi için *bkz.* yukarıda Giriş, s.7; ve *ayrıca bkz.* COMPENDIUM MUSICAE.

N

neden Descartes'ın hem metafizik hem de fiziğinde nedenselliğin önemli bir yeri vardır. *Meditasyonlar*'da, kendi varlığından Tanrı'nın bilgisine geçerken, kendisinde bulunan Tanrı ideasının kaynağının, Tanrı'nın kendisi olması gerekliliğini öne sürebilmek için karmaşık bir nedensellik ilkesi kullanır. Bazen 'nedensel yeterlilik ilkesi' olarak adlandırılan bu ilke "etkin ya da bütünsel nedende. en azından bu nedene bağlı olarak oluşan etkide bulunan kadar şey bulunmalıdır" demektir. (Üçüncü Meditasyon. AT VII 40; CSM II 28) Descartes bu ilkeyi savunurken 'hiçlikten hiç bir şey çıkmaz' ilkesinin birazcık değiştirilmiş biçimi olduğunu söyler. (AT VII 135; CSM II 97) Ama, Descartes'ın uslamlaması. her şeyin bir nedeni olması gerektiğini söyleyen genel belirlenimcilik varsayımından daha güçlü ve daha belirli bir ilkeye gerek duyar. Descartes'ın akıl yürütmesi 'neden aşağı olamaz' (kendinde bir miktar yetkinlik bulunduran bir şeyin nedeninde, en azından o kadar yetkinlik bulunmalıdır) şeklinde ifade edilebilecek bir ilke varsayar. "Daha yetkin olan daha az yetkin olandan kay-

naklanamaz". *(non) posse ... fieri ... id quod magis perfectum est ... ab eo quod minus*; AT VII 40: CSM II 28) Bu ilke niçin doğru olsun? Descartes örtük olarak, nedenlerin etkilere bazı özellikler taşıması veya aktarmasını içeren bir nedensellik anlayışı varsayıyor gibi görünüyor. Buna bağlı olarak da etkilerin özelliklerini nedenden aldığı söylenebilir. Ayrıca, bu aynı zamanda nedenle etki arasında bazı benzerlik ilişkileri olduğunu varsayar. Descartes'ın da onaylayarak yer verdiği geleneksel 'etki nedene benzer" ilkesi de bu anlama gelir. (*effectus similis est causae*; AT V 156: CSMK 340) Bu anlayış Descartes'ın Üçüncü Meditasyon'daki nedensellik ilkesi açıklamasına zemin oluşturur: "Etki gerçekliğini nedenden değil de, nereden alabilir diye soruyorum? Ayrıca, neden kendinde olmayan bir şeyi nasıl etkiye verebilir?" (AT VII 40: CSM II 28)

Descartes üzerinde de etkili olan Skolastik gelenek, nedeni Aristotoles'in dört kategorisine göre çözümler: formel, maddi, etkin ve ereksel. Amaç açısından açıklama getiren son kategoriyi bu bağlamda ele almamız gerekmiyor. (*bkz.* NEDEN, EREKSEL) Descartes'ın Üçüncü Meditasyon'da nedensellik ilkesini açıklarken atıfta bulunduğu kategori, etkin nedensellik kategorisidir. Aristoteles'e göre etkin neden yaratıcı, hareket ettirici, meydana getirici bir nedendir: "değişimin ilk kaynağının çıktığı şeydir"; örneğin, çocuğun etkin nedeni babasıdır. (Aristoteles, *meta ta physika*, (*Metafizik*, 1985) V. Kİtap, 1013a29; *karş. physika*, ('*Fizik*') II 3, 194b29) Bunu Descartes'ın akıl yürütmesine uyguladığımızda hareketin ilk kaynağının, kendisinden ortaya çıkan şeylerde bulunan özelliklere niçin sahip olması gerektiğini hemen görmüyoruz. Gassendi'nin Descartes'a karşı çıkarken söylediği gibi, evin etkin nedeni olan yapı ustası ortaya çıkan evin özelliklerine sahip değildir. Descartes'ın "nedende olmayan hiç bir şey etkide olamaz" ilkesi olsa olsa Aristoteles'in *maddi* nedenine (bir şeyi oluşturmak için gereken malzeme) uygulanabilir: Böylece, evin bir çok özelliğini malzemesinden aldığı; yapı ustasının (Gassendi'nin ifadesiyle) sa-

dece "bu malzemeyi bir yerden alıp ev yaptığı' söylenebilir. (AT VII 288: CSM II 201).

Descartes ilkesini 'etkin ve bütünsel neden' terimleriyle ifade ederken, bütün açıklayıcı ilkeleri bir araya toplamayı hedeflermiş gibi görünüyor. 17. yüzyılın başlarında yaşayan Skolastik Eustachius a Sancto Paulo (Descartes gençliğinde bu kişiyle ilgili çalışmalar yapmıştır; AT 185: CSMK 154) Aristoteles'in dört nedenini bir araya toplar: "hem maddeye hem de forma ilişkin olarak etkin nedenden bahsedebiliriz: maddeyle ilgili olarak, etkin neden maddeyi düzenler ve ondan bir şey üretir; formla ilgili olarak, maddede kuvve halinde bulunan formu çekip karanlıktan aydınlığa çıkartarak fiili hale getirir." (*Summa philosophica quadripartita* (1609) III, 59-61; Gilson, *Index Scholastico-Cartésien*, s.40) Ne yazık ki Descartes'ın akıl yürütmesi, dayandığı ilke bütün açıklayıcı etkenleri kapsıyormuş gibi ele alınsa bile, karşı örneklere açıktır. "Sinekler ve diğer hayvanlar ve de bitkiler, canlı olmayan güneş, yağmur ve topraktan yapılmışlardır. ... Buna dayanarak etkinin nedende bulunmayan bir şeylere sahip olabileceği söylenebilir." diyerek karşı çıkar Descartes'ın arkadaşı Marin Mersenne. (İkinci Grup İtiraz, AT VII 123: CSM II 88) Descartes bu itirazdan hiç etkilenmez. Bunun nedeni kısmi olarak Descartes'a göre canlı şeylerin mekanik otomatlar olması ve bu anlayışın cansızlarda bulunmayan özelliklerin canlılara atfedilmesi gereğini doğurmaması olmakla birlikte, kısmi olarak da deneysel karşı örneklerin, "nedende bulunmayan hiç bir şey etkide bulunamaz" gibi, böylesine kendiliğinden açık ilkelerden kuşkulanmamızı sağlayamayacağına olan inancıdır. (bkz. İkinci Grup Cevap, AT VII 134: CSM II 96)

Bu ilkenin Descartes'a nasıl bu kadar açık görünebildiğini açıklayabilmek için Aristoteles öncesine, Ortaçağ düşüncesinin ontolojik varsayımlarını şekillendiren klasik felsefenin diğer büyük ayağına, Platon felsefesine bakmamız gerekiyor. Platon'un formlar

kuramına göre, formlar daha üstün bir varlık tarzına sahip model ya da ilk örneklerdir. (Latin *archetypum*. Fransızca versiyonuna göre 'model/ilkörnek'or orijinal', *un patron ou un orijinal*) Tikeller, varlık ve özniteliklerini kendilerinin kaynağı olan bu üst düzeye borçludur. Platon felsefesinin etkileri (genellikle Augustine aracılığıyla) Descartes metafiziğinin büyük bir bölümünde hissedilir. Üçüncü Meditasyon'da Descartes'ın idea terimi kullanımı Platon'unkinden çok farklı olmasına rağmen Platonik vurgu yine de görülebilir. (*Ayrıca bkz.* İDEA) Bundan başka, Platon'un varlık sınıflandırmasının etkisi Descartes'ın kabul ettiği 'Neden etkiden üstündür" (*causa nobilior effectu*) ilkesinde de görülebilir. (AT VII 242: CSM II 168; söz konusu ilke Eustachius'un *Summa*'sında [III 56] ve Suarez'in *Disputationes Metaphysicae*'sinde de savunulur.) 'İdea' kavramı ortaçağ hıristiyan Tanrı öğretisiyle birleşerek, varlığın kendisinin kaynağı olan üstün ilk örnek olarak Tanrı düşüncesine dönüşür. Varolan diğer şeyler varlıklarını bir tür hasıl olma yoluyla bu ilahi özden alırlar. *Entretien avec Burman*'da, etkinin nedene benzeme zorunluluğunu savunmak için Descartes'ın şöyle dediği aktarılır: "burada bahsettiğimiz, varlığın kendisinin nedeni olarak bütünsel nedendir. Bu nedenden kaynaklanan her şey ona benzemek zorundadır... Taşlar ve benzeri şeyler bile, oldukça uzak ve hiç de seçik olmayan bir biçimde de olsa Tanrı'ya benzerler; onun imgesine sahiptirler. Bana gelince, Tanrı beni yaratırken bir çok öznitelikle donatmıştır. Bu nedenle bende bulunan Tanrı imgesi Tanrı'yı çok daha iyi bir şekilde yansıtır." (AT V 156: CSMK 340)

Nedensellik üstün ilahi doğadan başlayarak azalma ya da eksilme yoluyla işliyorsa, etkinin sahip olduğu her şey, ya olduğu gibi ya da daha üst boyutlarda (Descartes terminolojiyle söylersek, 'formel ya da üstün olarak'; *bkz.* NEDEN, FORMEL KARŞISINDA ÜSTÜN) o etkinin nedeninde bulunmalıdır. Bir nesnenin, bütünsel ya da üstün nedeninden kaynaklanmayan bir özel-

liğe sahip olabileceğini varsaymak, dine aykırı bir biçimde, o nesnenin Tanrı'dan bağımsız olabileceğini varsaymaktır. Ya da, her hangi bir şeyin Tanrı'dan kaynaklanmayan bazı özelliklere sahip olduğu varsayılırsa, Tanrı her şeyin nedeni olduğuna göre, söz konusu özellikler hiçlikten alınmış olur ki bu da saçmalık olur. Bendeki Tanrı fikrinin Tanrı'nın kendisinden geldiğini söyleyebilmek için, nedenselliğin tam gerçek olandan az gerçek olana, üstün ilk örnekten daha aşağı düzeydeki kopyalara veya örneklere, tüm varlığın nedeninden yaratılmış nesnelere doğru hasıl olma veya akma süreciyle işlediğini varsaymak gerekir. Güneş nasıl ışığın nedeniyse Tanrı da yaratılmış nesnelerin nedenidir (der Descartes Beşinci Meditasyon'da, başka bir Platonik benzetmeyi çağrıştırarak). Bu yalnızca varlığa gelmenin nedeni olmak anlamında değil, asıl varlığın nedeni olmak anlamındadır. (AT VII 369: CSM II 254) Descartes'ın metafiziğindeki en derin paradoks, Descartes'ın önceden sahip olduğu sanılardan kurtularak ispata gerek duymayan, kendiliğinden açık temeller bulmaya çalışırken, kendi düşüncesinin, Platonik ve hıristiyan metafiziklerin ince elenip sık dokunarak bir araya getirilmesine dayanmasıdır. Söz konusu birleştirme olmadan, Descartes felsefesindeki en önemli hususu oluşturan, kendinin bilgisinden Tanrı'nın bilgisine geçmek ve buna bağlı olarak bilimin geçerli kılınması başarılamaz.

Metafizikten fiziğe geçtiğimizde Descartes'ın nedensellik kavramı daha açıklık kazanır. Üstün neden olarak Tanrı hâlâ çok önemli bir rol oynar: Tanrı uzamlı fiziksel evrenin 'ilk ve evrensel nedeni'dir. Ayrıca, Descartesçı fiziğin temelini oluşturan hareket yasaları da kökenleri, doğrudan Tanrı'da bulurlar: Tanrı "başlangıçta maddeyi, hareketi ve sukuneti ile birlikte yarattı. Şimdi de yalnızca başlangıçta koyduğu hareket miktarının aynı kalmasını sağlıyor". (*İlkeler*, Kısım II. Madde 36) Tek tek nedensel açıklamalarda Descartes, Aristoteles ve Skolastizm çizgisinin, özelliklerin nedenden etkiye bir akıtma süreciyle aktarıldığı töz, öz ve tözsel formlar ontolojisini bir yana bırakır. Bunun yerine, tek tek

fiziksel etkileri matematiksel yasalara atıfta bulunarak açıklar. Söz konusu yasalardaki değişkenlerin alabileceği değerler yalnızca boyut ve hareketin niceliksel temsilleridir. Descartes, 'çarpışma kuralları'nda, parçacıklar arasındaki değişik çarpışmaların sonuçlarını belirlerken soyut matematiksel ilkeler öne sürer. Sadece kendisi de soyut bir ilke olan doğrusal hareketin korunumu ilkesini ve (*bkz.* EYLEMSİZLİK) küçük ve yavaş parçacıkların büyük ve hızlı parçacıklar tarafından saptırılacağı ilkesini kullanır. (*İlkeler*, Kısım II, madde: 45-52) Descartes'ın, ortaçağın neden ve etki arasında niteliksel bağıntılar kurma eğilimini dışlayarak, tek tek fiziksel olayları genel matematiksel yasalar altında toplamayı amaçlayan fiziği matematikselleştirme girişiminde, bilim felsefesindeki 'modern' devrimin başlangıcını görüyoruz.

neden, ereksel Skolastik felsefede ereksel neden Aristoteles'i izleyerek 'bir şeyin uğruna meydana geldiği şey' olarak tanımlanır. Sağlık bizi cimnastik yapmaya iten ya da hastalandığımız zaman ilaç almamızı sağlayan 'ereksel neden', amaç veya maksattır. (İlk örnek: Aristoteles, *meta ta physika*, (*Metafizik*, 1985) 1013a32; ikinci örnek: Eustachius, *Summa philosophica* [1609], III 65, Gilson, *Index*, 39.) Ereksel nedenler Descartes'tan önce yüzyıllar boyunca fiziği Tanrı öğretisiyle temellendirmek için kullanılmıştır. Yaradan'ın iyi amaçları, yaratılan evrende bulunabilecek herşeyin temel 'ereksel neden'iydi (örneğin, ayın ereksel nedeni gece dünyayı aydınlatmaktı). 17. yüzyıl felsefesinin ortak tartışma konularından biri de bu tür ereksel açıklamaların, dine uygun olmakla birlikte üretken bilimsel araştırmalara engel oluşturmasıydı. Bacon, *De Augmentiis Scientiarum*'da [1623] "ereksel neden araştırmaları, aynı kendini Tanrı'ya adamış bir bakire gibi meyve veremez, kısırdır" der. (Kitap III, Başlık 5)

Evrenin yapısının tamamını hareket halindeki maddenin bağlı

bulunduğu bir kaç mekanik yasayla açıklamayı öneren Descartes, bilimsel ilerlemenin ancak ereksel neden araştırmalarına bir son vermekle mümkün olacağını çok kesin bir dille belirtir. Ayrıca, söz konusu araştırmanın yalnızca dine uygun olmamakla kalmayıp, aksine Tanrı'ya hürmet etmeyen bir kibir veya kendini beğenmişlik olduğunu söyler. Tanrı doğası gereği sonsuzdur ve bu nedenle sonlu insan zihninin kavrayışının ötesindedir: "Yalnızca bu nedenle geleneksel ereksel neden arayışlarının fizik için tamamen yararsız olduğunu düşünüyorum: Tanrı'nın nüfuz edilemez, ulaşılamaz amaçlarını araştırmaya muktedir olduğumuzu düşünmek bile büyük bir cüret." (Dördüncü Meditasyon, AT VII 55: CSM II 39)

Descartes ereksel nedenselliğe metafiziksel açıdan bu şekilde karşı çıkarken Copernicus sonrası yeni kozmolojiye dayanan başka bir görüş daha ekler. Dünya artık evrenin merkezi değilse, evrenin kendisi sınırsızca genişse ve içinde çok sayıda dünya bulunduruyorsa, evrendeki herşeyin insanoğlunun yararlanacağı bir biçimde düzenlendiğini varsaymak artık pek mümkün olamaz.

Descartes *İlkeler*'de yaratılmış evrenin uçsuz bucaksız enginliği üzerine bir şeyler söyledikten sonra şöyle devam eder: "her şeyin bizim faydalanmamız için yaratılmış olması tamamen olasılık dışıdır ... ve böyle bir şey varsaymak, özellikle fizikle uğraşırken tamamen gülünçtür ve beceriksizliktir. İnsanın hiç bir zaman görmediği ve düşünmediği bir çok şeyin varlığı ya da bir zamanlar varolduğu kuşkulanılabilecek bir şey değildir. (Kısım II, mMadde 3: *karş. Entretien avec Burman*, AT V 158: CSMK 341)

Descartes'ın fiziğe, ereksellik karşıtı bir noktadan yaklaşması, bir sonraki yüzyılın yaradancılığının habercisidir. Yaradancılığa göre Tanrı insanoğlunun işlerinden uzak, şahıs olmayan (tek tek kişilerin üstünde) bir yaratıcıdır.

neden, etkin *bkz* NEDEN

neden, formel karşısında üstün Descartes 'nedende en az etkide bulunan kadar şey bulunmalıdır' ilkesini açıklarken şu gözlemini dile getiriyor: "örneğin, önceden varolmayan bir taş, bu taşda varolan şeyleri, formel ya da üstün (*formaliter vel eminenter*) bir biçimde daha önceden kendinde bulunduran başka bir şey tarafından üretilmediği takdirde varolmaya başlayamaz." (AT VII 41: CSM II 28)

Daha sonra yayımlanan Fransızca baskıda bunu daha da parlatarak öne sürer: "başka bir deyişle taşın nedeni, taşta bulunan şeylerin aynısını ya da daha üstünlerini kendinde bulundurmalıdır". (AT IXA 32) Descartes'ın burada kullandığı skolastik terminolojiye göre bir şeye 'formel olarak sahip olmak demek, tanım gereği gerçek ve kesin olarak sahip olmak demektir. 'Üstün' olarak sahip olmak demek de, daha yüksek ya da yüce bir biçimde sahip olmak anlamına gelir. 'Üstün' olarak sahip olmasının nedeni daha çok yetkinliğe sahip olmasıdır. Descartes'ın İkinci Grup Cevap'ta biraz karışık bir şekilde söylediği gibi "Algımıza karşılık gelmeyen bir şey, algımıza karşılık gelenin rolünü yetkinliği nedeniyle karşıladığı zaman, o şeyin bir nesnede üstün bir biçimde varolduğu söylenir". (AT VII 161: CSM II 114) Bunu aşağıdaki analojiyle karşılaştırabiliriz: "Dilenciye kim üç altın verebilir? Ya para elde edebilecek fakir bir adam (formel olarak) ya da hesabında bundan çok çok fazlası bulunan bir banker (üstün olarak). (J. M. Beyssade, "Tanrı Fikri ve Tanrı'nın Varlığının İspatı". J. Cottingham (ed.), *Cambridge Companion to Descartes*)

Descartes'ın bu terminolojiyi kendi Tanrı ispatında kullanırken karşılaştığı güçlük iki farklı ilkeyi bir arada kabul etmesinden kaynaklanır. Bir yandan daha basit olan "neden etkiye benzer" ilkesini, kendinde bulunan yetkin varlık ideasının, gerçekten yetkin olan Tanrı'dan kaynaklandığını, başka bir deyişle, açık bir yaratıcı ideasının kendinde bulunmasının, sahip olduğu Tanrı ideasının (etki), buna neden olan ilahi özün bir imgesi, bir mührü (ustanın yaptığı

işe damgasını vurması gibi) olmasıyla (AT VII 51: CSM II 35) mümkün olabileceğini ispatlayabilmek için korumaya çalışır. Öte yandan, 'üstün' nedenselliğe göre, bir etkide, doğrudan ya da kendiliğinden açık bir şekilde etkinin nedeninin özünden 'kaynaklanmayan' bir çok özellik bulunabilir: Geleneksel görüşe göre, Tanrı uzama sahip ve fiziksel olmamakla birlikte uzamlı fiziksel evrenin 'üstün' nedenidir. Bu da sonuç olarak açık seçik bir Tanrı fikrine sahip olamayabileceğimiz anlamına gelir; çünkü 'üstün' nedensellik, Tanrı'nın nedensel güçleri ve temel doğasının, bizim kavrama gücümüzün tamamen ötesinde, bambaşka bir gerçeklik haline gelmesine yol açar.

Bu gerilim üzerine daha fazlası için *bkz.* SONSUZ.

nesnel gerçeklik Descartes 'nesnel' terimini sürekli 'formel' terimiyle karşılaştırır. Descartes'a göre bir İDEA ya bilinçte oluşan bir değişiklik olarak psikolojik açıdan ya da temsili içeriği açısından ele alınabilir. Descartes birincisini ideanın 'formel gerçekliği', ikincisini 'nesnel gerçekliği" olarak adlandırır. "İdeanın doğası öyledir ki, düşüncemden kaynaklanan dışında formel gerçekliğe gerek duymaz; ancak şöyle ya da böyle bir nesnel gerçekliğe sahip olabilmesi için mutlaka bir nedenden kaynaklanması gerekir..." (Üçüncü Meditasyon, AT VII 41: CSM II 28-9)

Formel ve nesnel gerçeklik ayrımı sadece idealar için değil, şeyler ve nesneler için de geçerlidir. Bu durumda 'formel' gerçeklik fiili, zihin dışı varoluşa karşılık gelirken 'nesnel gerçeklik' zihinde anlama yetisinin bir nesnesi olarak varolmak demektir. "(Akılda bulunan nesnel bir varlık olarak güneşle) kastettiğim ... akılda varolan güneşin -gökyüzündeki gibi formel olarak değil, nesnelerin akılda normal olarak varolduğu biçimde nesnel olarak varolan güneşin- kendisidir. Kuşkusuz, böyle bir varlık tarzı, aklın dışında varolan şeylerin sahip olduğu kadar yetkinliğe sahip değildir.

Ancak bir hiç de değildir." (Beşinci Grup Cevap, AT VII 102-3: CSM II 74-5) Descartes *Felsefenin İlkeleri*'nde 'nesnel' ya da temsili gerçeklik kavramını açıklayabilmek bir hayli karışık bir makine örneği kullanır: "Birinin zihninde hayli karışık bir makine ideası varsa, bu ideaya sahip olmasının nedeninin ne olduğunu sormak yerinde olacaktır: böyle bir makinanın başka biri tarafından yapıldığını mı görmüş? Buna neden olabilecek kadar bir mekanik eğitimi mi almış? Daha önce hiç bir yerde görmemesine rağmen bunu kendi başına düşünebilecek üstün bir zekaya mı sahip? İdeanın sadece nesnel gerçeklik olarak sahip olduğu bütün karışıkların ideanın nedeninde, (bir resimde olduğu gibi) neden her ne olursa olsun, sadece nesnel ya da temsili olarak değil fiili gerçeklik olarak bulunması gerekir. (Kısım I, madde 17; *bkz.* DAMGA USLAMLAMASI) Descartes, 'nesnel' terimi (modern kullanımdan tamamen farklı olan) kullanımını Skolastiklerden alır. Suarez şöyle yazar: "Bir 'nesnel' tasavvur, kesinlikle ve doğrudan doğruya bir tasavvur aracılığıyla temsil edilen şey ya da kavramdır. Örneğin, bir insan düşününce, insanı kavramak için gerçekleştirdiğimiz zihinsel fiiller 'formel kavram' olarak, bu fiille bilişsel olarak temsil edilen insan da 'nesnel tasavvur' olarak adlandırılır". (*Disputationes Metaphysicae*, ('Metafiziksel Tartışmalar') 2,1,1; Gilson, *Index*, no. 80)

nicelik Descartes'ın bilimi nicelik bilimidir: "Cisimsel şeylerde geometricilerin nicelik dedikleri şeyden -bölme, şekil ve hareketin uygulanabildiği şeyden- başka madde görmüyorum." (*İlkeler*, Kısım II, madde 64; *bkz.* GEOMETRİ; MATEMATİK; DOĞA YASALARI) Descartes 'nicelik' terimini, "nicelik ve uzamlı töz arasındaki ayrım, aynı sayı ve sayılan şey arasındaki ayrım gibi, tamamen kavramsal bir ayrımdır" (*İlkeler*, Kısım II, madde 8; *ayrıca bkz.* madde 9) diye düşündüğü için, 'uzam' ya da 'uzamlı töz' terimlerinin yerine kullanır.

Ayrıca bkz. UZAM ve TÖZ.

nitelik, duyusal Unsurları açıklarken 'sıcak', 'soğuk', 'nemlilik' ve 'kuruluk' denilen özellikleri -filozofların yaptığı gibi- kullanmamamı acayip buluyorsanız, size söyleyebileceğim tek şey bana göre bunların da açıklanması gerektiğidir. Aslında, eğer yanılmıyorsam, yalnızca bu dört nitelik değil, cansız şeylerin biçimleri de dahil olmak üzere diğer bütün nitelikler, maddelerinde hareket, büyüklük, şekil ve parçaların düzenlenmesi dışında başka bir şey bulunduğunu varsaymaya gerek kalmadan açıklanabilir. (*Le Monde*, Başlık 5, AT XI 25-26: CSM I 89) Bu parçadan da anlaşılabileceği gibi Descartes'ın bilim programı niteliksel kavramların, her hangi bir şeyi açıklamaya yatmemeleri ve karanlık olmaları nedeniyle dışarda bırakılmalarını amaçlar. Gereken her şey, kesin ve olan ve matematiksel olarak belirlenebilen büyüklük, şekil ve hareket özellikleriyle yapılabilir. 'Birincil' ve 'ikincil' nitelikler terimlerini kullanmamasına rağmen, Descartes 'ın yaklaşımının Locke'un görüşlerini bir kaç açıdan hazırladığı söylenebilir. Locke'a göre, (uzam ve hareket gibi) birincil nitelikler nesnenin içindeyken, (renk gibi) ikincil nitelikler nesnenin birincil nitelikler sayesinde sahip olduğu ve zihnimizde öznel duyular oluşmasına neden olan eğilimleridir. (karş. John Locke, *Essay concerning Human Understanding*, 1689; (*İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*), II. Kitap, madde 8). Bunu Descartes'ın *İlkeler*, Kısım IV, madde 198'i ile karşılaştırabiliriz: "dışsal nesnelerin bizim hafiflik, renk, koku, tat, ses, sıcak ve soğuk dediğimiz özellikleri -diğer temas edilebilir özellikler gibi- görebildiğimiz kadarıyla, ruhumuzda çeşitli duyumlar oluşturmaları için gerekli olan çeşitli hareket türlerini meydana getirmelerini sağlayan parçalarının şekil, büyüklük, konum ve hareketlerinin değişik eğilimleridir." (AT IXB 317: CSM I 285) Descartes'ın duyusal niteliklere yaklaşımının etkisi bugün bile, özellikle fiziksel bilimlerin nesnel ya da özne dışı kategoriyle deneyimimizin 'niteliksel' karakterinin uzlaşıp uzlaşmayacağı tartışmasında sürmektedir. (karş. T. Nagel, *The view from Nowhere*. ('Hiçbir Yerden Görünüş').)

Descartes'ın duyusal niteliklerle ilgili açıklamalarındaki fizyolojik ve psikolojik unsurlar arasındaki ilişki için, *bkz.* RENK.

Notae in Programma quoddam ('Bir Yazı Üzerine Yorumlar') Bu kısa çalışma Latince yazılmıştır ve 1648'in başlarında *Notae in Programma quoddam* başlığıyla Amsterdam'daki Elzevir kitabevi tarafından yayımlanmıştır. Bu çalışma bazen (Latincesini harfi harfine kaba bir çevirisi olan) 'Bir Programa karşı Notlar' adıyla da bilinir. *Notae*'de Descartes, 1647'nin sonuna doğru Henri Le Roy'un (Henricus Regius) imzasız olarak yayımlanan bir yazısında ortaya koyduğu hususlara cevap verir. Utrecht Üniversitesi'nde Tıp Profesörü olan Regius, 1640'ların başında Descartes'ın fikirlerini kuvvetle desteklemiştir, ancak Descartes Regius'un 1641'de (bir kısmı özel yazışmalardan seçilmiş) fikirlerinden birçoğunu tekrarladığını ve bir kısmını da çarpıttığını iddia ettiği ve "[görüşlerimin tümünü] böylesine karışık bir şekilde ve bu kadar az akıl yürütme ile kitap yalnızca komikleştiriyor" dediği *Fundamenta Physices*'i yayımlamasına sinirlenmiştir. (AT IV 510: CSMK 296) Descartes *Felsefenin İlkeleri*'nin 1647'deki Fransızca baskısına eklediği giriş mahiyetindeki bir mektupta Regius'la olan bağlarını aleni bir biçimde koparır. Regius ise ayrıldıkları hususların bir listesini içeren *Notae*'i yayımlayarak buna cevap verir.

Notae'nin başlıca felsefi ilgisi DOĞUŞTANLIK hakkında Descartes'ın yaptığı mütalaada yatar. Doğuştan gelen idealar sınıfının duyusal fikirleri dahi içerdiğini öne sürer: "eğer, bazı bedensel hareketler vesilesiyle, zihnimiz bunları kendisine temsil edebilir [durumda] ise, ... acı, renk, ses ve benzeri fikirler ... doğuştan olmalıdır". (AT VIIIB 359: CSM I 304)

O

Objectiones cum Responsionibus ('İtirazlar ve Cevaplar') *Meditasyonlar*'ın 1641'deki baskısı muhtelif eleştirmenlerin altı grup itirazını Descartes'ın cevaplarıyla birlikte içerdiği için kayda değerdir. Descartes, 'insanların [esere karşı] mümkün olduğunca çok sayıda itirazı -- ve bulabildikleri en güçlü itirazları -- ortaya koyacağı ve böylelikle de doğruluğun en iyi biçimde [bu itirazlara] karşı duracağı' (28 Ocak 1641 tarihli mektup, AT III 297: CSMK 172) umudunu taşıyarak, *Meditasyonlar*'ın elyazmasının yayımdan önce, arkadaşı ve yazınsal editörü Mersenne yoluyla dolaşıma girmesini sağladı. İlk itiraz grubu Alkmaar'lı bir rahip olan Johannes Caterus (Johan de Kater) tarafından yapılanları kapsar; ve bu itirazlar Descartes'ın Tanrı'nın varlığına dair ispatlarının bir dizi eleştirisini içerir. Mersenne'in kendisi tarafından derlenen ikinci grup, Descartes felsefesindeki DÖNGÜ sorunu da dahil olmak üzere birçok önemli zorluğu ortaya koyar; Descartes'ın bu itirazlara cevabı, Tanrı'nın varlığına dair olan uslamlamalarının 'geometrik bir tarzda düzenlenmiş' aksiyomatik bir sunuşunu içerir. (AT VII 160 ve son-

rası: CSM II 113 ve sonrası) Üçüncü İtiraz, 1640'ta siyasi sebeplerle Fransa'ya kaçmış İngiliz felsefecisi Thomas Hobbes tarafından yapılmıştır; Hobbes, diğer şeylerin yanısıra, Descartes'ın zihin kuramını ve Tanrı ideasına ilişkin açıklamasını eleştirir. Dördüncü ve felsefî olarak en incelmiş olan itiraz grubu, o zaman henüz otuz yaşında bile olmayan, teolog ve mantıkçı Antoine Arnauld tarafından yapılmış olan itirazları içerir. 'Teologlara zorluk çıkartacak' (Descartes'ın madde açıklamasının, Katolik ve Ortodoks Kiliselerinin inanışına göre Aşai Rabbani ayininde kullanılan ekmek ve şarabın Hazreti İsa'nın et ve kanına dönüşmesi öğretisini nasıl tehdit edebileceği de dahil; *bkz.* İNANÇ, DİNSEL) birçok 'hususu' ortaya koymasının yanısıra Arnauld, Descartes'ın madde ve beden ayrımına dair açıklamasının etkili bir eleştirisini de sunar. Beşinci ve en uzun itiraz grubu, *Meditasyonlar*'daki uslamlamanın hemen her aşamasına dair, bir kısmı çok önemli, diğerleri ise oldukça önemsiz bir zorluklar yığını ortaya koyan neo-Epikurosçu felsefeci Pierre Gassendi'nin yönelttikleri itirazları içerir. Altıncı grup, yine Mersenne tarafından derlenmiş, birbirlerinden tamamen ayrı birçok hususlan oluşur; Descartes'ın bu itirazlara cevabı görmede içerilen fizyolojik ve bilişsel unsurların tartışılmasını kapsar. (AT VII 437 ve sonrası: CSM II 295f)

Meditasyonlar'ın ikinci baskısı (1642) Cizvit Pierre Bourdin tarafından yapılan ve büyük bir kısmında son derece saldırgan bir tonda, çoğu kez de kasten kötü niyetli olan, uzun yedinci itirazlar grubunu kapsar. Descartes ayrıntılı cevabına ek olarak EPISTOLA AD DİNET'de de kendisini savunur.

Sözkonusu tüm itiraz ve cevaplar Latincedir; *Meditasyonlar*'ın başlangıç sayfası bunları *Variae Objectiones doctorum virorum cum Responsionibus Authoris* ('Yazarın Cevapları ile beraber bilgili insanların Çeşitli İtirazları') olarak adlandırır. Daha sonra *Meditasyonlar*'ın Fransızca baskısı 1647'de çıktığı zaman, cilt ilk altı grup itiraz ve cevabın Descartes'ın öğrencisi Claude Clerselier ta-

rafından yapılan Fransızca bir çevirisini de kapsar. Bu cilt, Clerselier'ye yazılmış, Descartes'ın beşinci grup itirazlar ve cevaplarla başlayan ve 1644'te yeni bir grup 'Örnek' veya karşı-itiraz yayımlayan Gassendi'nin ilerlettiği mücadeleyi sürdüğü kapsamlı bir mektubu da(12 Ocak 1646 tarihli, AT IXA 202 ve sonrası: CSM II 269 ve sonrası) içerir.

ontolojik uslamlama Descartes Beşinci Meditasyon'da, "varlık Tanrı'nın özünden, tıpkı üç açısının toplamının iki dik açıya eşit olduğunun bir üçgenin özünden ayrılabilir olduğundan daha çok ayrılabilir değildir...Tanrı'nın (en yüksek derecede yetkin bir varlık olarak) varolmadığını (yani yetkinliğinin olmadığını) düşünmek bir çelişkidir". (AT VII 66: CSM II 46; karş. *İlkeler*, Kıs. I, mad. 14). Kullanılan "ontolojik uslamlama" terimi Kant'a aittir; Kant, "her türlü deneyimden soyutlanmış" ve üstün bir varlığın varoluşunu "yalnızca a priori olarak kavramlardan çıkarsayan" özel tür bir Tanrı kanıtlamasını ayırdediyor (*Kritik der reinen Vernunft* (*Arı Usun Eleştirisi*) [1781], A 591/B 619) ; Descartes, 'ontolojik' nitelemesini öncelememiş olmakla birlikte, yine de Beşinci Meditasyon'daki kendi *a priori* kanıtlamasını, Üçüncü Meditasyon'daki oldukça farklı *a posteriori* ya da nedensel uslamlamadan açıklıkla ayırdetmişti (AT V 153; CSMK 337; ikinci kanıtlama için, bkz. DAMGA USLAMLAMASI).

Ontolojik uslamlamanın bir yorumu Descartes'den birkaç yüzyıl önce Canterbury'li Anselmus (1033-1109)tarafından ileri sürülmüştü; "ondan daha büyüğünün kavranamayacağı" bir varlığın, yalnızca düşüncede değil, gerçeklikte de zorunlukla varolması gerektiğini öne sürüyordu (Proslogion, Böl. III). Bununla birlikte Thomas Aquinas, bu uslamlamanın geçersiz olduğunu ileri sürerek, onu kesin olarak yadsımıştı (Summa teologiae. Kıs. I, Qu. 2. Madde 1); Descartes'i eleştirenler de, onun Beşinci Me-

ditasyonda'daki yaklaşımına karşı, yerleşik Thomasçı karşı çıkmayı kullanacaklardı. Descartes, Tanrı'nın özünün onun varlığına işaret ettiğini öne sürüyordu: "Bir atı kanatları olmadan düşünmekte özgür olduğum gibi, Tanrı'yı varolmaksızın düşünmekte özgür değilim; yani en üstün yetkinlikteki bir varlığı en üstün yetkinlik olmaksızın düşünmekte özgür değilim." (AT VII 67: CSM II 46; bkz. ÖZ ve VAROLUŞ). Descartes'in Thomasçı eleştirmenleri şuna işaret etmişlerdi: "En üstün yetkin bir varlığın, sahip olduğu bu tanım itibariyle varolduğunu kabul etsek bile, söz konusu bu varoluşun gerçek dünyada fiili bir varoluş olduğu sonucu yine de bundan çıkmaz; çıkan tek sonuç, varoluş kavramının yetkin bir varlık kavramına ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğudur." (Beşinci itiraz, (AT VII 99: CSM II 72). Başka bir değişle, bu uslamlama en fazla, "eğer evrende, "en üstün yetkin varlık" tanımını karşılayan herhangi birşey varsa, o şey varolmalıdır" hipotetik sonucunu veren bir uslamlamadır; ancak bu koşullu önermede öncülün gerçekten sağlandığını gösteren hiçbir şey yoktur. Descartes'in buna verdiği tek yanıt şudur: "En üstün yetkin varlık fikrinde, zihin, yalnızca seçiklikle algıladığı tüm diğer şeylerin fikirlerine ait olanaklı ve olumsal varoluşu tanımaz, tamamen zorunlu ve öncesiz sonrasız varoluşu tanır." (İlkeler, Kıs. I, Madde 14). Ancak, her ne kadar en üstün varlığın yalnızca geçici varoluşa sahip olduğunu ya da varoluşunun yalnız olumsallığa bağlı olduğunu varsaymak tutarsız olsa da, yine de bu durum, en üstün varlık tanımını nitelendiren böyle birşeyin varolduğunu göstermeye yetmemektedir.

Bu uslamlamanın diğer eleştirileri için, bkz. Gassendi'nin "Beşinci itiraz" üzerine yorumları (AT VII 323 ve sonrası: CSM II 224-7). Daha sonraki ve Immanel Kant'ın daha ayrıntılı karşı çıkışı için bkz. "*Arı Usun Eleştirisi*", A-598/B-626.

"ortak" duyu Aristoteles *De Anima*'da beş duyudan başka bir duyuya daha sahip olduğumuzu ve beş özel duyunun bu duyuda

birleştiğini ileri sürer. (*bkz. Peri psyke* (*De Anima/Ruh Üzerine*, 1990), III. Kitap, Bölüm I. 425a14) Böyle bir duyu kavramını genel olarak skolastik felsefeciler de kabul eder. Descartes'ın, hem skolastik öğretilere karşı çıkması hem de zihni cisimsel olmayan bir töz olarak ele alması nedeniyle ortakduyu kavramına karşı çıkması beklenebilir. Ancak Descartes ortak duyu kavramını kabul etmekle kalmamış kendi zihin-beden etkileşimi kuramına da dahil etmiştir. Bu kuramın temelini zihnin bedenden veriler alması, bedende hareketi bir tek noktada, beyin EPİFİZ BEZİ'nde başlatması oluşturur. Bu bez sinirler aracılığıyla bedenin her yerinden gelen verileri alır. Ancak gelen veriler epifiz bezinde tek bir sinyale veya izlenime dönüştürüldükten sonra her hangi bir bilinçlilik, ayırdetme oluşabilir. "Zihin" der Descartes Altıncı Meditasyon'da "bedenin her parçasından değil yalnızca beyinden, belki de beynin küçük bir parçasından, 'ortak duyu'yu içeren parçasından etkilenir". (AT VII 86; CSM II 59). Sonraki çalışmalarından biri olan *Les Passions de l'âme*'da Descartes söz konusu uslamlamayı geleneksel ortak duyu organı kavramından açıkça faydalanarak geliştirir: "İki göz aracılığıyla gelen iki imge veya tek bir nesnenin çift duyu organlarından gelen iki izleniminin ruhu ulaşmadan önce tek bir imge ya da izlenim haline getirildiği ve böylelikle iki yerine tek bir nesne sunulmasını sağlayan bir yer olmalıdır." (AT XI 353: CSM I 340) İlk bakışta bilinçli zihindeki tek bir imgenin, niçin beyinde tek bir sinyal ya da izlenim gerektirdiği açık olmadığı için biraz tuhaftır. 24 Aralık 1640'ta Mersenne'e yazdığı mektupta Descartes "bu görüşe alternatif olabilecek tek varsayım ruhun, bedenin cisimsel hiç bir parçasına doğrudan bağlanmadığını; yalnızca bedenin kıvrımları arasında bulunan ve ırmağın suları gibi sürekli girip çıkan can ruhlarına bağlı olabileceğidir. Bu da kesinlikle saçmadır." (AT III 264: CSMK 162) Bu öneri, bilincin beyin korteksindeki elektriksel etkinliğin yer değiştirmesinden ve etkileşiminden doğduğu düşüncesine alışkın çağdaş okur için saçmadan da ötedir. Fakat Descartes'ın işlemleri beyinle bire bir

karşılıklı ilişki kuran bir tür homongolos (bedensiz ruh) ruh fikrine bağlanmış olduğu görülüyor. (karş: AT XI 143: CSM I 102)

Descartes 'ortak' duyu organında olup biteni anlatırken kullandığı dilden kaynaklanan güçlükler de vardır. Sık sık 'imge' ve 'idea'ların tab edildiğinden, oraya basıldığından söz eder. (*bkz. LeTraîté de l'Homme*, AT XI 202: CSM I 108) Ancak Descartes'a göre beyinde olup biten her şey maddi açıdan betimlenebilir olmak zorunda olduğu için 'imge'yle kastettiği tamamen fizyolojik ya da cisimsel bir kalıptan başka bir şey olamaz. Duyu verilerinin, örneğin görmemizi ya da iştmemizi sağlamak için, ortak duyu tarafından *tek* bir kalıp haline getirilmesi niçin zorunlu olsun? Burada gene, beynin içinde Descartes'ın öncelikle açıklamayı amaçladığı algısal olayların tekrarlanmasını içeren oldukça kaba bir 'homongolos' modelinin varsayıldığı görülüyor. Örneğin, sıradan bir önerme olan "René bir kedi görüyor"u ele alalım. Descartesçı anlayışa göre, bu ışığın René'nin gözlerine ulaşarak optik sinirlerin her birinde bazı etkilenimler oluşturmasıyla açıklanabilir. Buraya kadar sorun yok. Ama sonra her gözün retinasında oluşturulan iki imge daha sonra René'nin ruhunun bakacağı küçük bir kedi oluşturmak üzere 'ortak' duyu tarafından birleştirilir. Görmenin psiko-fizyolojini açıklayabilmek üzere Descartes'ın yaptığı dolambaçlı manevraları görmek için *Les Passions de l'âme* ile (madde 35) karşılaştırma yapabiliriz: "Bize yaklaşan bir hayvan gördüğümüz zaman, havyanın bedeninden yansıyan ışık her gözümüzde birer imge oluşturur. Bunlar da, optik sinirler aracılığıyla beynin iç yüzeyindeki kıvrımların üzerinde iki imge daha oluşturur. Daha sonra kıvrımları dolduran can ruhları sayesinde, ruhun çevrelediği küçük beze doğru ışın halinde yayılırlar... Beyindeki iki imge doğrudan ruh üzerinde etkili olan ve ruhun havyanın biçimini görmesini sağlayan bez üzerinde tek bir imge haline gelir." (AT XI 355-6: CSM I 341-2) Burada çok açık olarak ortaya çıkan problem ilk olarak açıklanması hedeflenen insanın birşeyleri görme yeteneği olduğu halde, bütün bu karmaşık fizyolojik olaylar

sonucunda ruhun şeylerin imgelerini 'gördüğünü' söylemenin bu konuya hiç de açıklık getirmemesidir. Kısaca söylersek. Descartes'ın 'ortak'duyu kavramını kullanması sadece beyindeki tamamen fiziksel olaylarla algılayıcı zihin veya ruh arasında boşluğu -ortaya çıkmasından büyük ölçüde kendi ikici zihin felsefesinin sorumlu olduğu bir boşluk- kapatmaya yönelik beceriksiz bir girişimdir.

Ayrıca bkz. ZİHİN VE BEDEN; İMGE.

ortak kavram (aksiyom) Bu terim (Latince "*notio communis*"), Eukleides'in aksiyomlarına karşılık gelen Eski Yunanca *χοινη εννοια* teriminin çevirisidir. Descartes, genellikle 'ortak kavramlar' terimini, "üçüncü bir şeyle aynı olan şeyler birbirleriyle aynıdır" gibi temel mantıksal aksiyomlarını niteleyecek teknik bir terim olarak kullanmaktadır (AT X 420: CSM I 45: karş. AT VIIIA 9: CSM I 197; burada Eukleides'in aksiyomlarından biri açıkça alıntılanmıştır). *Felsefenin İlkeleri*'nde Descartes, "ortak kavramları ya da aksiyomlar"ı "düşüncemizin dışında varlıkları olmayan öncesiz-sonrasız doğrular" olarak sınıflandırmakta ve şunları örnek olarak vermektedir: "Bir şey için aynı anda olmak ve olmamak olanaksızdır" ve "düşünen biri, düşünürken varolmamazlık edemez". (Kıs I , Madde. 49) "Sağduyu ya da aklın tüm insanlara eşit şekilde dağıtıldığı" savındaki Descartesçı görüş (AT VI 2: CSM I 111), herkesin kendinden apaçık oldukları varsayılan ortak kavramları eşit şekilde yakaladığını önc sürmektedir. Bununla birlikte Descartes, ortak kavramlardan tümünün de herkes için 'ortak' olmadığını teslim ediyor; çünkü bunların tümü eşit derecede iyi algılanmazlar. Descartes'ın açıklaması ÖNCEDEN EDİNİLMİŞ KANILARIN aklın doğal ışığını engellediği yönündedir; öyle ki her birimiz ortak kavramları eşit derecede iyi algılamayız. Yine de bunlar, ilkece tüm insanlarda doğuştan eşittir. "Ortak ilkeler ve aksiyomlara baktığımızda, örnek olarak "bir şey için aynı anda olmak

ve olmamak olanaksızdır" ilkesine baktığımızda, zaten duyusal yaratıklar olan, aynı zamanda da felsefe öncesi düzeyde olan insanlar, bu ilkeler hakkında düşünmezler veya onlara dikkat etmezler. Aksine, doğuştan itibaren bunların açıklıkla bizde bulunmalarından dolayı ve onları kendi içimizde deneyimlediğimiz için, onları ihmal ederiz ve onlar hakkında yalnızca karışık bir şekilde düşünürüz; ve hiç bir zaman onları maddesel şeylerden ve tikel örneklerden ayrı olarak düşünmeyiz." (*Entretien avec Burman*, AT V 146: CSMK 332; karş. *Felsefenin İlkeleri*, Kısım I, mad. 50 ve Kısım II, mad. 3).

otomat 17.yüzyılda kullanıldığı şekliyle otomat, kendinden hareketli şeylere, yani dışsal bir hareket ettiriciye bağımlı olmaksızın kendi içsel hareket ilkesine sahip olan şeylere karşılık gelmektedir. Örneğin, insan ruhu, Leibniz'in deyişiyle, "bir çeşit tinsel otomattır". (*Essais* de*Théodicée* ('Theodicée Denemeleri') [1710], I, 52) Descartes kendisinin bu terimi 'hareketli makina' anlamında kullandığını açıkça ifade eder. (*machine mouvante*; AT VI 55: CSM I 139) İnsan veya hayvan bedenini bir makina veya doğal bir otomat olarak tanımlayan Descartes, bu otomatın işleyişinin ve davranışsal tepkilerinin, 'hareket ettirici ruh' gibi gizli bir içsel ilkeye başvurmaksızın, sadece içsel parçaların öncelikli olarak düzenlenmiş yapısı ve dışsal uyarımlar yardımıyla açıklanabileceğini iddia etmektedir. 1630'ların başlarında yazdığı *Traité de l'Homme*'da ('İnsan Üzerine İnceleme') Descartes, tüm insan faaliyetlerin 'saat veya yapay bir çeşme veya değirmen' (*horloge, fontaine artificielle, moulin*) gibi kendinden hareketli bir makinenin işleyişine benzer bir şekilde açıklama yoluna gider. Kendinden hareketli makine, ilgili organların eğilimlerine (*la disposition des organs*) bağlı olarak sadece kendi içsel ilkelerine göre hareket etme gücüne (*la force*) sahiptir. (AT XI 120: CSM I 199)

Ayrıca bkz. HAYVAN

Ö

Önceden edinilmiş kanılar: Descartes bu ifadeyi teknik bir terim olarak (Latince "*praejudicia*", tam anlamı "önyargı"), felsefe yapmaya başlamadan önce her birimizin taşıdığı yanlış düşüncelerden kurulu inançlara gönderme yapmak için kullanmaktadır. "Yaşama çocuk olarak başladığımızda ve aklımızı kullanmaya başlamadan önce duyularımızla algıladığımız şeylerle ilgili çeşitli yargılarımızda, bizi hakikatin bilgisinden alıkoyan birçok önceden edinilmiş kanı vardır...Bu kanılardan kendimizi kurtarmamızın tek yolu, "yaşamımızda bir kez, içinde en küçük bir belirsizliğin bile kuşkusunu taşıdığını sandığımız herşeyden kuşkulanmaktır" (*Felsefenin İlkeleri*, ilk madde). Descartes için önceden edinilmiş kanıların iki büyük kaynağından ilki, her birimizin içinde olan doğal ışığa güvenmek yerine geleneğe ve yetkelere güvenmektir (karş. "*Hakikati Arama*", (AT X 495: CSM II 400 ve Voetius'a Mayıs 1643 tarihli mektup, AT VIIIB 26 : CSMK 221); ve ikincisi, genellikle güvenilir olmayan duyulara teslim olmaktır (karş. İlk Meditasyon, AT VII 18 : CSM II 12). Descartesçı tasarıda güvenilir BİLGİ üzerine yeni bir yapı inşa etmek için atılacak ilk adım önceden edinilmiş kanıları temizlemektir.

öncesiz sonrasız doğrular Descartes için öncesiz sonrasız doğrular sınıfı, "bir aynı şey için hem olmak hem de olmamak olanaksızdır" gibi önermeleri kapsıyan ORTAK KAVRAMLARI içermektedir (karş. *İlkeler*, Kısım I, mad. 49); ÖZLER hakkındaki doğrular, örnek olarak, bir çemberin yarıçaplarının eşit olması durumu da bunlara dahil edilmiştir. Descartes için böyle doğrulardaki önemli nokta, bunları, kendimizi herhangi bir nesnenin fiili varlığına bağlamadan öne sürebilmemizdir (karş. *İlkeler*, Kıs. I, Madde. 48).

Descartes'ın en çarpıcı öğretilerinden biri de, öncesiz sonrasız doğruların tümüyle Tanrı'nın iradesine bağlı olduğu öğretisidir. Mersenne'e 27 Mart 1630 tarihli mektupta, Tanrı onların "etkin ve bütünsel nedenidir" diye yazmaktadır Descartes; ve Tanrı onları "tüm yaratısında söz konusu olan nedensellikle aynı türden" kurmuştur." Bundan çıkan sonuç şudur: Tanrı açısından, onlar hiçbir şekilde zorunlu değillerdir; "Tanrı, bir çemberin tüm yarıçaplarının eşit olmasını doğru kılmamakta, dünyayı yaratmamak konusunda özgür olduğu gibi özgürdür". (AT I 152: CSMK 25) Bu sonuç, Aziz Thomas Aquinas tarafından formüle edilen resmi öğretiyle doğrudan çelişmektedir; Thomas Aquinas, bu tür doğruların Tanrı'nın iradesinden bağımsız ve önce olduğunu öne sürüyordu: "Mantık, Geometri ve Aritmetik gibi bilimlerin ilkeleri, yalnızca onların özlerinin bağlı olduğu şeylerin biçimsel ilkelerinden türemiştir, bundan da, bu ilkelerin karşıtlarını meydana getirmenin Tanrı'nın gücü dahilinde olmadığı sonucu çıkar". (*Contra Gentiles*, Kitap II, başlık 25; karş. Gilson, *Index Scolasticos Cartésien*, 105)

Descartes'ın, mantığın ve matematiğin doğrularında bile Tanrı'nın kadir-i mutlak olması ve tam egemenliğinin üzerinde durmasından birçok sonuç çıkmaktadır. Öncelikle, zaman zaman öne sürülmüş olmasına karşın, Descartes, insan zihninin "doğanın sadık bir aynası" olduğunu ya da Tanrısal aklın mikrokozmosu olduğunu öne sürecek bir konumda değildir. Aksine, mantığın ve

matematiğin temel doğrularını insan olarak bizim algılamamızla, onların gerçek doğaları arasında kökten bir ayrılık olmalıdır. Bizim için böyle doğrular zorunlu görünürler; bizim için bir çemberin tüm yarıçaplarının eşit olmadığını kavramak olanaksızdır. (karş. AT V 224: CSMK 358-9) Ancak Tanrı tarafından algılanan böyle doğrulara zorunluluk atfedilemez: "bu doğrular her durumda Tanrı tarafından doğru olarak bilinmezler, eğer bu olsaydı, onlar Tanrı'dan bağımsız olarak doğru olurlardı". (AT I 149: CSMK 24) Bu son nokta üzerine düşünmek mantığın ve matematiğin önermelerinin Tanrı için "doğru" olduğu fikrinin yanıltıcı olduğunu gösteriyor. Bunlar daha çok Tanrısal yaratıcı buyruğun sonucudurlar; ancak tam da bu tür doğruların iradeye bu şekilde tabi olmaları fikrinin insanlar tarafından tümüyle yakalanamaması nedeniyle, böyle doğruların ardındaki derin mantık, büyük ölçüde bizim kavrayışımızın ötesinde kalmaktadır. Bu sonuç, Descartes'ın Tanrı'nın sonsuz doğasını tam anlamıyla yakalayamayacağımız konusundaki görüşüyle birleşince (AT VII 46 ; CSM II 32, n. 2), Descartes'ın genel bilgi anlayışıyla ilgili önemli sonuçlar çıkıyor ortaya. İnsanlar, her ne kadar, evrenin uyumlu olarak yapılandığı temel mantıksal ve matematiksel ilkelere (Tanrı ihsanı DOĞAL IŞIK sayesinde) ulaşıyor olsalar da, doğanın ışığı onların en son, sonul temellerine varmamıza olanak vermemektedir. Bir anlamda, biz, basitçe bu doğruları Tanrı'nın akıl sır ermez iradesinden gelen türümler (emanotion) olarak kabul etmek durumundayız. Eğer "Akılcılık", insan aklının, ilkece tüm doğruların temeline saydamlıkla ulaşabileceğini kabul eden görüş olarak tanımlanırsa, Descartes'ın öncesiz-sonrasız doğruların Tanrısal yaratı öğretisi, onun felsefesini, en azından bu bakımdan, Akılcı paradigmadan özsel olarak ayırmaktadır.

öz Descartes'ın skolastik selefi Eustachius a Sancto Paulo 'öz'ü "bir şeyin neden, doğa, form, formel tanım veya formel kavramı"

olarak tanımlar. (*Summa Philosophica* (1609) IV, 334; Gilson, *Index Scolastico-Cartésien*, 104) Buna dayanarak bir dairenin özünün verili bir noktadan eşit uzaklıktaki noktaların tamanının oluşturduğu ya da çevresindeki bütün noktaların merkezden aynı uzaklıkta olmasıyla oluşan yüzeysel şekil olduğunu söyleyebiliriz. Öz kavramı Aristoteles'in bir şeyin özünü belirten, veya "bir şeyi o şey yapan" 'formel neden' kavramından kaynaklanır. (karş. *Analytika ustera* (*İkinci Analitikler*, 1963), Kitap II, Başlık 11) Descartes kendi idealar kuramını açıklamak için bu geleneksel terminolojiyi kullanır. İdea zihinsel bir şey, zihnin bir belirlenimi olmakla birlikte temsile ilişkin bir yöne de sahiptir - Altıncı Meditasyon'da ideaların 'imgeler gibi', 'şeyler gibi' o'duğu söylenir. (*comme des images*, AT IXA 34; *tanquam rerum*, AT VII 44; karş. CSM II 30, n. 2) İdealarımızla temsil edilen şeylere ilişkin iki soru sorabiliriz: En açık soru gerçekten varolup olmadıkları (bu Descartes'ın Altıncı Meditasyon'da dış dünyaya ilişkin uslamlamalar öne sürürken ele aldığı konudur). Ancak, bundan önce sorulması gereken başka bir soruyu Descartes Beşinci Meditasyon'da ortaya atar.: " Benim dışımda hiç bir yerde varolmasalar bile, 'hiç' olarak adlandırılamayacak bir çok şeyin ideasını kendi içimde buluyorum. Bir anlamda iradenin ürünü olarak düşünülebilseler de, yine de benim icat ettiğim şeyler değiller; kendilerine ait gerçek ve değişmez özlere sahipler. Örneğin, bir üçgen hayal ettiğim zaman, benim düşüncem dışında böyle bir şekil hiç varolmamış ya da hep varolmuş olsa da, benim icat etmediğim ve benim zihnimden bağımsız olan belirli bir üçgen doğası, özü ya da formu sabit ve öncesiz sonrasız olarak vardır." (AT VII 64: CSM II 44-5) Descartes'ın burada bahsettiği değişmez doğa veya öz kavramı kendi ontolojik uslamlaması için hayati önem taşır; çünkü uslamlamanın, bazı öncüllerini varsaydığı eleştirisinden korunmasını sağlar. (16 Haziran 1641'de Mersenne'e yazdığı mektupla karşılaştırabilirsiniz. AT III 383: CSMK 183-4) Özle varoluş arasındaki tezat için *karş. İlkeler*, Kısım I, madde 16, ve *Entretien*

avec Burman, AT V 164: CSMK 346. *Ayrıca bkz.* Cottingham (ed.), *Descartes' Conversation with Burman*, s.24 ve 94.

Şeylerin özüne ilişkin doğruların statüsü için *bkz.* ÖNCESİZ SONRASIZ DOĞRULAR.

özgür irade "İrademizde özgürlük bulunduğu ve bir çok durumda irademizle karar verdiğimiz o kadar açık ki bu içimizde doğuştan varolan kavramlardan ilki ve en ortak olanı olarak değerlendirilmelidir. (*İlkeler*, Kısım I, madde 39) Bu çınlayıcı açıklama, Descartes'ın başka yerlerde bahsettiği her birimizin kendi içinde özgür olduğu bilincine sahip olduğu görüşüne uygundur. (karş. AT V 159: CSMK 342) İnsan özgürlüğüyle nedensel belirlenimciliği veya Tanrı'nın önceden takdir etmesini uzlaştırma meselesini bir yana bırakır: "Tanrı'nın kudretinin (her şeyi istediği ve önceden takdir etttiği gibi yaptığı) sonsuz olduğunu açık ve seçik olarak idrak ediyoruz. Ama insanın özgür davranışlarının nasıl belirlenmeden kaldığını yeterli bir şekilde kavrayamayız." (*İlkeler*, Kısım I, madde 41)

Yukarıda yer verdiğimiz söz her ne kadar özgür irade ve belirlenimcilik arasındaki eski felsefi bilmecenin etrafından dolaşıyorsa da, özgür davranışı belirlenmemiş davranışla eşitlediğine göre, iki kavram arasında mantıksal bir gerilim olduğunu kabul ettiğini görüyoruz. (Aynı bölümün Fransızca çevirisiyle karşılaştırın: Tanrı'nın gücü insanın hareketlerini *entièrement libres et indeterminées* (tamemen özgür ve belirlenmemiş) bırakır. Fakat *Meditasyonlar*'da, akıl ve irade arasındaki ilişkiyi anlatırken tamamen farklı bir çizgi izler: Dördüncü Meditasyon'da olumlanan merkezi öğreti 'doğal ışığın dayanılmazlığı' olarak adlandırılabilir: Akıl açık seçik bir algıyla karşılaştığında, irade ilgili önermenin doğruluğunu onaylamaya doğrudan ve kendiliğinden itilir. Descartes iradenin bu şekilde belirlenmesinin, özgür olmayan bir biçimde

onay verildiği anlamına gelmeyeceği konusunda ısrar eder: Bir yönde hareket etmem, ister doğruluk ve iyiliğin nedenlerini bu şekilde anladığımdan, ister en derin düşüncelerimin ilahi güç tarafından yaratılmış eğiliminden olsun, seçimim özgürdür. Ne ilahi inayet ne de doğal bilgi özgürlüğümü azaltmaz, aksine artırır ve güçlendirirler." (AT VII 57: CSM II 40) Bu çözümlemeye göre, özgürlük x'i veya değil-x'i seçmek için her hangi bir 'iki yönlü' ya da 'nedensellik karşıtı' bir güç gerektirmez. x'in açık ve doğru cevap olarak kendiliğinden ve kaçınılmaz bir biçimde seçilmesini gerektirir. 'Aydınlanma özgürlüğü' diye adlandıralan böyle bir şey belirlenimcilikle hiç bir biçimde gerilim oluşturmaz; aksine onu varsayar. Aklın içsel ışığı doğruluğu aydınlattığı zaman neyin onaylanacağı belirlenmiş olur ama yine de özgürdür (bu anlayışa göre, yalnızca *dışsal* bir kuvvet tarafından engellendiği zaman özgür olmaz). Bu uzlaştırma çabası, Descartes'ın, Dördüncü Meditasyon'daki iradenin özgürlüğü tanımını sonradan gözden geçirmesini belki de açıklayabilir. İlk başta "bir şeyi yapma veya yapmama' (olumlamak veya reddetmek, peşinden gitmek veya kaçınmak) gücü olarak tanımlanmasına rağmen daha sonra bir değişiklik yapılır: " akıl bir şey ortaya koyunca öyle bir biçimde olumlama veya reddetmeye, peşine düşmeye veya kaçınmaya yöneliriz ki kendimizi hiç de dışsal bir kuvvet tarafından belirlenmiş gibi hissetmeyiz; çünkü özgür olmak için her iki yönde de haraket edebilmem gerekmez." (a.g.y.)

Descartes'a göre insan özgürlüğü iki yönlü davranabilme gücünden değil de içimize ilahi bir yolla konulmuş akıl ışığına kaçınılmaz olarak teslim olmaktan kaynaklanıyorsa ortaya iki sorun çıkar. İlki, Descartes'ın, yukarda *İlkeler*'den aldığımız bölümde daha kuvvetli nedensellik karşıtı bir açıklamayı niçin tercih ediyormuş gibi davrandığı sorusudur. İkincisi, 'teslimiyetçi' ve uzlaşmacı açıklamanın *Meditasyonlar*'ın girişinde, önceki bütün inançlarını bir yana bırakarak (iki artı üçün beş yaptığı gibi reddedilemez doğruları bile içinde olmak üzere; AT VII 21-3: CSM II

14-15) her hangi bir yargıda bulunmayı durdurmaya yönelik tam özerklikle nasıl bir arada bulunabileceğidir. Bu sorunların muhtemel bir çözümü 9 Şubat 1645'te Mesland'a yazdığı bir mektupta bulunabilir. Descartes burada iradenin açık bir doğrunun düşünülmesi sürecinde belirlenmiş olduğu görüşünü sürdürür gibi gözükmekle birlikte (AT IV 174, satır 27: CSMK 246) "açıkca bilinen iyi bir şeyin peşinden gitmekten ya da açıkça idrak edilen bir doğruyu kabul etmekten vazgeçmemiz, böyle yaparak iradenin özgür olduğunu gösterilmesinin iyi bir şey olduğunu düşündüğümüz sürece, her zaman mümkündür" der. (AT IV 173: CSMK 245) Descartes'ın bu görüşünün altında yatan şey, her hangi bir kendiliğinden açık önermenin doğruluğu, akla sunulduğu zaman onaylanacak olmasına rağmen bizim dikkatimizi her zaman başka bir tarafa vermemizin ve böylece doğrunun ışığını izlemekten kaçınmamızın her zaman mümkün olduğudur. Dikkati bir yöne vermek her zaman iradenin elinde olduğu için, insanların bir anlamda verdikleri kararlarda özerk bir kendini-belirleme gücüne sahip oldukları söylenebilir. (İradenin yalnızca doğruya etkin bir biçimde iştirak edildiği kadarıyla sınırlanması konusuyla ilgili olarak *karş. Entretien avec Burman*; AT V 148: CSMK 334: *ayrıca bkz* Cottingham (ed.) *Descartes' Conversation with Burman*, s.6, xxix ve sonrası.)

Bir önerme açık ve seçik olarak idrak edilmediği zaman durum daha açıktır. Descartes, bu konuda, onaylama ya da onaylamama şeklinde iki yönlü bir gücümüzün olduğuna inanır ve uygun tepki onaylamaktan kaçınmaktır. (*bkz.* HATA) Aklın ışığı doğruyu anlamamız için gereken yeterli veriyi sağlamadığı zamanlarda kendimizi içinde bulduğumuz 'kayıtsızlık' durumu Descartes'a göre "en düşük özgürlük derecesini" oluşturur. (AT VII 58: CSM II 40; karş. KAYITSIZLIK)

öznitelik *bkz.* TÖZ

P

Passions de l'âme, Les (*Ruhun İhtirasları*, 1972; *Ruhun Tutkuları*,) Fransızca yazılmış, Amsterdam ve Paris'te *Les Passions de l'âme* başlığıyla 1649'da yayımlanmış bu eser Descartes'ın oluşturduğu en son eserdir. 1640'ların başında Prenses Elizabeth'le olan yazışmalarında, Prenses tarafından Descartes'ın 'ruhun bedendeki fiillerinin ve edilgilerinin' bir açıklamasını yapması talep edildi; Elizabeth "maddi olmayan bir şeyin bedeni hareket ettirme ve beden tarafından hareket ettirilme kapasitesine" nasıl sahip olduğunu anlayamadığını kendi kendisine itiraf ettiğini belirtti. (20 Haziran 1643, AT III 685) 1646'da Descartes Elizabeth'e, daha sonra kitabın nihai versiyonunu oluşturmak için genişlettiği, 'edilgiler üzerine' kısa bir 'inceleme' gönderdi. *Tutkular* (aynen *Felsefenin İlkeleri* gibi) çok sayıda kısa maddeden oluşur; tümü 212 tanedir. Eserin birinci kısmını kapsayan ilk elli madde 'Genel olarak Edilgiler'le ilgilenir; ikinci kısım (madde 51-148) 'Edilgilerin Sayısı ve Düzeni'yle ilgilenir ve altı 'ilkel edilgi'yi (merak, sevgi, nefret, arzu, sevinç ve üzüntü) ele alır; üçüncü kısım 'Özgül Edilgiler'e ayrılmıştır ve Descartes'ın YÜCE GÖNÜLLÜLÜK erdemi

üzerine açıklamasını da içerir. *Tutkular*, hem Descartes'ın ZİHİN ile BEDEN arasındaki ilişkiye dair (*ayrıca bkz.* İNSAN) olgun görüşlerine ışık tutması, hem de (Elizabeth'e yazdığı mektuplarla beraber) Descartes'ın hayatın nasıl yaşanması gerektiği üzerine düşüncelerinin (*bkz.* AHLAK) tam bir sunuşunu vermesi sebebiyle dikkate değer bir felsefî öneme sahip uzun bir çalışmadır.

Kitabın konusu hakkında daha fazlası için, *bkz.* EDİLGİ.

Principia Philosopiae (*Felsefenin İlkeleri*, 1943, 1983) Bu eser Descartes felsefî ve bilimsel sistemin, hem sistemin metafiziksel temellerini (Kısım I'de), hem fiziğin genel ilkelerini (Kısım II), hem de çok çeşitli yersel ve göksel görüngünün ayrıntılı açıklamalarını (Kısım III ve IV) kapsayan, en kapsamlı dökümüdür. (İçeriğin daha fazla ayrıntısı için yukarıda, Giriş, s.8'e bakınız.) *İlkeler* ilk kez, *Principia Philosophiae* başlığıyla, Latince olarak 1644'te yayımlandı ve Bohemya Prensesi Elizabeth'e ithaf olundu. Descartes'ın onayıyla Abbé Picot tarafından yapılan Fransızca çevirisi (*Les Principes de la Philosophie*)1647'de çıktı. Descartes eserin Fransızca baskısında özgün metne aydınlatıcı birkaç husus ekleme olanağı kazandı ve aynı zamanda esere Descartes'ın birleşik bir sistem olarak felsefe kavrayışını sergileyen (yine Fransızca olan) önemli bir giriş yazdı. Kökleri metafizik, gövdesi fizik ve dalları ise 'başlıca üç tanesine', yani tıp, mekanik ve ahlâka 'indirgenebilecek' diğer bilimler olan, bir ağaç olarak meşhur felsefe metaforunu burada buluruz. (AT IXB 14: CSM I 186)

R

Recherche de la vérité par la lumière naturelle; La (*Tabiat Işığı ile Hakikatı Arama* 1945, 1966) Tam ismi Doğal Işıkla Hakikatin Araştırılması (La Recherche de la vérité par la lumière naturelle)'dir. Eser üç karakteri, geleneksel felsefe konusunda hünerli, bilgili bir akademisyen Epistemon ('Bilgili'), sağduyuya sahip eğitilmemiş sıradan kişi Polyander ('Herkes') ve Descartes'ın kendi görüşlerinin sözcüsü Eudoxus ('Ünlü' -ancak kelimenin Grekçe kökü iyi yargılara sahip olan birisini ima eder) ile dramatik bir diyalogtur. Diyaloğun yazılış tarihi kesin değildir ancak çalışma *Meditasyonlar*'da sunulan temaları içerir ve muhtemelen 1640'ların başlarında yazılmış olabilir. Descartes'ın hiçbir zaman tamamlamadığı çalışmanın elyazması, ölümünden sonra Stockholm'de yazıları arasında bulundu ancak daha sonra kayboldu; bununla beraber, çalışmanın Latince çevirisi, Descartes'ın ölümünden sonra Amsterdam'da 1701'de yayımlanan eserleri (*Opuscula posthuma*) arasında basıldı ve özgün Fransızca metnin ilk yarısının elyazması bir kopyası da hala bulunmaktadır.

Hakikatı Arama, Descartes'ın sürekli savunduğu, her birimize

yerleştirilmiş doğuştan gelen 'doğal ışığın' veya 'aklın ışığının' (*bkz.* GÖRÜ) bizi bilgiye ulaştıracak olan yolda, geçmişin bize miras kalan tüm bilgeliklerinden daha ileriye götüreceği görüşünü içinde barındırır. Ortodoks skolastikliğinin temsilcisi olan fazla-eğitilmiş Epistemon, Descartes'ın uslamlamalarına karşı 'Polyander' 'in gösterdiğinden daha fazla direnç gösterir; Eudoxus'un diyaloğun başlangıcında Polyander'e 'sen önyargısızsın ve benim için seni doğru yola getirmek çoğu kez tam karşıt konumu alacak olan Epistemon'u yola getirmekten daha kolay olacak, çünkü sen tarafsızsın' dediği gibi. (AT X 502: CSM II 403; bkz. AT X 521: CSM II 415) Gerçekte, diyaloğun tam da başlangıcında yankılanan "yalnızca doğal ışık, felsefe ve dinden yardım almadan, iyi bir adamın düşüncesini meşgul edebilecek herhangi bir soruna ilişkin olarak hangi kanıları sürdürmesi gerektiğini belirler ve en derin bilimlerin sırlarına nüfuz eder" (AT X 495: CSM II 400) iddiasını duyarız. İhtiyatlı uzun bir hazırlık döneminden sonra diyalog, Epistemon'un "iki saat tartıştıktan sonra, çok fazla ilerleme kaydettiğimizi göremiyorum, çünkü hakkında bu kadar söz söylediğiniz mucizevî yönteminiz yardımıyla Polyander'in tüm öğrendiği, kuşkulandığı, düşündüğü ve düşündüğünü düşündüğüdür. Gerçekten harika! Böylesi yavan bir sonuç için bu kadar çok söz" (AT X 525: CSM II 418) diyerek, başarılmış olan şey hakkındaki ciddi kuşkularını ifade ettiği, metafizik için Descartes'ın programının başlangıç aşamalarına doğru ilerler. Burada Eudoxus daha fazla ilerleme yapmaya söz verir ancak bu noktada diyalog kesilir ve sonuna ermez.

Regulae ad directionem ingenii *(Aklın İdaresi Hakkında Kurallar*,1945, 1962; *Doğuştan Zekâmızın Yönlendirilmesi için Kurallar*, ; *Anlığın Yönetimi için Kurallar*, 1996) Bu çalışma çoğunlukla, Latince başlığı olan *Regulae ad directionem ingenii* sebebiyle *Regulae* ismiyle bilinir. Bu eser Descartes'ın, 1620'lerin or-

talarından sonlarına kadar yazılmış ancak hiç bir zaman tamamlanmamış ve hayatı boyunca da yayımlanmamış olan ilk büyük çalışmasıdır. Elyazması, Descartes'ın yazılarının ölümünden sonra Stockholm'de yapılan envanterinde belirtilmiştir ancak (Felemenkçe çevirisi 1684'te çıkmasına rağmen) Latince metnin basılmış ilk versiyonu 1701'e kadar yayımlanmamıştır.

Regulae'nin, özgün olarak, her biri on iki kuralı kapsayan üç kısımdan ibaret olması planlanmıştır ancak son kısmın tümü kayıptır ve ikinci kısım da tamamlanmamıştır. Eser (XIX ve XXI. kuralların başlıklarının verilmesine rağmen) Kural XVIII'de biter. İlk oniki kural basit önermeleri önkavrayışımıza ve güvenilir bilgiye yol açan iki temel bilişsel işlem olan GÖRÜ ve ÇIKARIM'a ilişkindir; ikinci on iki kural 'tümüyle anlaşılmış sorunlar'la (i.e. kesin ve nihai bir sonuca ulaşılabilinen, 'büyük bir kısmı soyut' olan ve çoğunlukla aritmetik ile geometri'de ortaya çıkan sorunlarla) ilgilenir; amacı doğa bilimlerinin daha karmaşık sorunlarının problem-çözen bir matematiksel model altında nasıl kapsanacağını göstermek olabilecek (*bkz.* MATEMATİK) son onikilik grup ise 'eksik anlaşılmış sorunlar'a ilişkindir.

Regulae, erken tarihine ve bitmemiş haline rağmen, Descartes'ın BİLGİ ve YÖNTEM hakkındaki görüşlerini öğrenmek açısından çok değerli bir kaynaktır; bilim ve felsefe için Descartes'ın programının merkezî dayanaklarının neler olabileceğini dikkate değer bir açıklıkla ortaya koyar. Üstelik, genelde metafiziğe dair bir çalışmadan ziyade yöntembilimsel bir çalışma olarak görümesine rağmen, YALIN DOĞALAR'a ilişkin sunduğu açıklama en azından taslak olarak, Descartes metafiziğinin sonraki (*Meditasyonlar*'daki) gelişimi için gereken bütün malzemeyi ortaya çıkarır.

renk "'Renkli' dediğimiz cisimlerde renkler cisimler'n ışık aldığı ve gözümüze yansıttığı muhtelif yollardan başka bir şey de-

ğildir". (*La Dioptrique*, AT VI 85: CSM I 153) Descartes on-yedinci yüzyılın bilimsel devriminin öncüleriyle ve özellikle Galileo ile birlikte, fiziksel evrenin açıklanmasında yalnızca niceliksel kavramlara başvurmayı amaçladı: "Ben cisimsel şeylerde geometricilerin nicelik dedikleri ve tanıtlamalarının konusu olarak aldıkları, yani her türden bölme, şekil ve hareketin uygulanabilir olduğu şeyden başka bir madde bilmiyorum". (AT VIIIA 79: CSM I 247) Kırmızılık (ya da herhangi bir başka renk) benzeri niteliksel bir kavramın, bu niteliğin nesnedeki mevcudiyetine dair beyanın nesnenin büyüklüğü, şekli ve hareketi hakkındaki beyanlara indirgenebildiği durumlar hariç, açıklayıcı şemada hiçbir yeri yoktur (bu açıklamaya Descartes, bu türden bir nesne duyu organlarımızla etkileştiğinde kendine özgü bir tür renk-duyusu edineceğimiz olgusunu da ekler). Böylece, 'kırmızılığın' fiziksel bir nesneye tümüyle atfedilemeyecek, gerçek bir nitelik olarak anlaşıldığı bir anlam vardır: "nesnelerde renkleri algılıyoruz demek, gerçekte, nesnelerde doğasını bilmediğimiz ancak bizde renk duyusu diye adlandırdığımız çok açık ve canlı bir duyuyu yaratan birşey algılıyoruz demekle aynı şeydir ... eğer *nesnelerde* renkler algıladığımızı varsaydığımızda, bir renk dediğimizin gerçekte ne olduğunu bilmeyiz ve nesnelerde olduğunu söylediğimiz renk ile duyumuzda deneyimlediğimiz arasında akledilebilir herhangi bir benzerlik bulamayız. (*İlkeler*, Kısım I, madde 70; vurgu sonradan eklenmiştir).

Descartes'ın renk açıklamasının böylelikle üç bileşeni olduğu söylenebilir. İlkin, fizik alanında, tüm renk-konuşmalarını dışsal parçacıkların şekil, büyüklük ve hareketleri itibariyle nasıl farklı olduklarının tasvirine indirgeyen bilimsel bir tasvir vardır. Nitekim 'mavi' dediğimiz bir ışıkla karşılaştığımızda, fiziksel bakış açısından tam olarak vuku bulan ilgili parçacığın dönme hızının yaklaşma hızından daha düşük olmasıdır; 'kırmızı' dediğimiz ışıkta ise durum bunun tersidir. (*La Description du Corps Humain*, AT XI

265: CSM I 323) İkinci olarak, fizyoloji alanında Descartes'ın açıklaması, göz farklı türden ışıklarla uyarıldığında sinir sisteminde vuku bulan farklı değişiklikleri yine saf niceliksel terimlerle tasvir etmeye yönelir (bkz. *Le Traité de l'Homme*, AT XI 141ve sonrası: CSM I 101ve sonrası; *bkz.* NİTELİK, DUYUSAL). Sonuncu olarak da, (ve yalnızca burada indirgenemez niteliksel kavramlar olarak 'kırmızı' ya da 'mavi' konuşması uygun hale gelir) sinir sisteminin farklı biçimlerde uyarılması 'vesilesiyle' zihinde vuku bulan saf olarak zihinsel imgeler ya da temsiller vardır. (Karş. *Notae in Programma quoddam*, AT VIIIB 359: CSM I 304) Renk duyumlarımızın özel niteliksel vasfı için açıklama fizik biliminin alanı dışında aranmalıdır: Tanrı sadece, ruhun sinir sistemi yoluyla beynin uyarılabileceği farklı biçimlere karşılık gelen farklı türden duyumlara sahip olması hususunda irade gösterdi (*Le Traité de l'Homme*, AT XI 143: CSM I 102); ilahi olarak irade gösterilmiş bu bağlılaşımların açıklaması bizim için ulaşılabilir olduğu müddetçe bu açıklama, Tanrı'nın, kişisel sağlığa ve hayatı sürdürmeye yöneltecek biçimde, ruhun bedenin durumunu ve dış dünyayı izlemesine yardım etmeyi istemekle göstermiş olduğu iyi niyetine bağlanır. (Karş. Altıncı Meditasyon: AT VII 82 ve sonrası: CSM II 56 ve sonrası)

res cogitans ve res extensa Sırasıyla 'düşünen şey' ve 'uzamlı şey' anlamlarına gelen bu Latince tamlamalar Descartes tarafından 'zihin' ve 'cisim/beden'e karşılık olarak kullanılır.

Ayrıca bkz. BEDEN veya CİSİM; İKİCİLİK; ZİHİN VE BEDEN

ruhun ölümsüzlüğü Hayatının hiç bir aşamasında Descartes, hıristiyanlığın ruhun ölümsüzlüğü öğretisinden ciddi bir biçimde kuşkulanmamış gibidir. Descartes'a göre, ölümden sonraki

hayat, düşünen özsel 'ben'in varoluşunu sürdürmesi anlamına gelir: "bu 'ben', başka bir ifadeyle beni ben yapan ruh, beden varolmasa bile her ne ise o olmaya devam eder." (AT VI 33: CSM I 127) Descartes bilincin neye ait olduğunu tartışırken 'zihin' ve 'ruh' terimleri arasında bir fark gözetmez. (karş. *Meditasyonlar*'ın Girişi, AT IXA 10: CSM II 10). Sorbonne'un İlahiyat Fakültesi'ne yazdığı ve *Meditasyonlar*'ın ilk baskısıyla birlikte yayımlanan ithaf mektubunda Descartes inananların "insan ruhunun bedenle birlikte ölmediği"ni kabul etmek zorunda olduklarını belirtir ve bu iddianın 'doğal akıl' yoluyla ispatlanmasının tanrıtanımazlığa karşı mücadelesinde dine hizmet edeceğini söyler. (AT VII 2: CSM II 3) On yıldan fazla bir süre önce "ruhlarımız bedenlerimizden ayrıldıkları zamanda varoluşlarını sürdürürler" iddiasını temellendirerek "Tanrı'ya karşı savaşmayı deneyebilecek kadar küstah ve saygısız bu kişiler" ile mücadele edeceğine dair niyetini kayıtlara geçirmiştir. Bu da "ruhlarımızın bedenlerimizden bağımsız olduğunun" ispatlanmasıyla ("ki bundan ruhun ölümsüzlüğü çıkarsanır") mümkün olacaktır. (25 Kasım 1630'da Mersenne'e yazdığı mektup, AT I 180: CSMK 29)

Descartes daha sonra, Mersenne'in dile getirdiği Tanrı'nın ruhu "yalnızca bedenle birlikte sona ermesini temin edecek kadar bir güç ve varoluşla" donatmış olabileceği ihtimalini dışarda bırakabilecek kadar kuvvetli bir ispat yapamayacağını kabul eder. (AT VII 28: CSM II 91) Gene de zihin gibi bir tözün yokolmasının, bedenin parçalarında bulunan "biçimin bölünmesi ve değişmesi" meselesi olan beden ölümü gibi "önemsiz bir neden"den kaynaklanabileceğini gösterecek "hiç bir delil ve örneğe" sahip olmadığımız öne sürer. (AT VII 153: CSM II 109) Bu nokta Meditasyonlar'ın Özet bölümünde enine boyuna açıklanır: "insan bedeni, diğer cisimlerden farklı olduğu ölçüde, sadece bacaklar ve bu türden başka ilineklerin belli bir biçimde biraraya gelmelerinden oluşur. İnsan zihni ise, hiç bir şekilde ilineklerden oluş-

maz; saf bir tözdür. Çünkü zihnin bütün ilinekleri, farklı anlama nesnelerine, farklı arzu ve duyumlara sahip olabilecek kadar değişse bile, bu nedenle farklı bir zihin haline gelmez. İnsan bedeni ise, her hangi bir parçasında meydana gelen bir biçimsel değişiklik sonucunda aynılığını yitirir. Bundan da, insan bedeni kolayca yokolabilirken, insan zihninin kendi doğası gereği ölümsüz olduğu sonucu çıkar." (AT VII 14: CSM I 10; karş. *Passions*, m.adde 5 ve 6)

Ölümsüzlüğe ilişkin bu uslamlamanın Tanrı'nın yarattığı bir tözün "Tanrı desteğini çekmedikçe ve buna bağlı olarak onu hiçliğe indirgemedikçe, kendi doğası gereği bozulamaz ve varolmayı durduramaz" olduğu öncülüne ihtiyacı vardır. (*Meditasyonlar*'ın Özeti) Bir kere yaratılmış olan bu tözün varoluşunu devam ettirmesi, Descartes'a göre, Tanrı'nın istediği her şeyi yapabilme gücüne sahip iradesine bağlıdır ve Tanrı'nın bedenin ölümünden sonra ruhu ne yapacağını kesin olarak bilemeyiz: "Tanrı'nın özgür iradesine bağlı olan bu tür meseleleri, insan aklının gücünü kullanarak çözmeye çalışmayı üstüme vazife saymıyorum." (AT VII 153: CSM II 109) Bu ikaz -TANRI ÖĞRETİSİ İle ilgili alanlara el uzatmaktan kaçınma kararı ile birlikte- Descartes'ın bazen ruhun ölümsüzlüğünü öne sürmekten niçin kaçındığını açıklayabilir. Meditasyonlar'ın ilk baskısının (1641) altbaşlığındaki '*in qua ... animae immortalitas demonstratur*' ('içinde ... ruhun ölümsüzlüğü ispatlanan') iddiası 1642'de yapılan ikinci baskıda kaldırılmıştır. (Mersenne'e 24 Aralık 1640 tarihli mektup: AT III 266: CSMK 163) 3 Kasım 1645'te Elizabeth'e yazdığı mektuptaki belirgin teslimiyet tonu ile karşılaştırabiliriz: "İtiraf ediyorum ki sadece doğal aklı kullanarak iyi tahmin yapabilir, güzel umutlar besleyebiliriz; ancak hiç bir kesinliğe ulaşamayız." (AT IV 333: CSMK 227)

S

scientia *bkz.* BİLGİ

Skolastik felsefe Descartes felsefesinin genel görünümünü, 17.yüzyılın başlarında ve ortalarında okul ve üniversitelerde hâlâ etkisini sürdüren 'skolastik' felsefeyle bir çok açıdan karşılaştırarak tanımlar. Descartes hakim olan felsefi sistemi bazen "okulların" felsefesi (AT VI 62: CSM I 142), bazen "geleneksel felsefe" (AT VII 579: CSM II 390) ve bazen de "peripatetik felsefe" (AT VII 580: CSM II 391) olarak adlandırır. Sonuncu terim, klasik antik çağda Aristoteles'in izleyenleri belirtmek için kullanıldığından 'Aristotelesçilik' terimiyle eşanlamlıdır. Bütün ortaçağın entelektüel yaşamını belirleyen Skolastizm, Aristoteles'in felsefi öğretileriyle, hıristiyan Tanrı öğretisinin taleplerinin tam bir karışımıdır. (*Summa Theologiae* ve *Summa contra Gentiles* adlı eserlerinde bu sentezi gerçekleştiren Thomas Aquinas bu akımın en ünlü temsilcisidir.)

Descartes'ın kendisi de Skolastik gelenek içinde eğitildi. Eylül 1640'da, *Meditasyonlar*'ın yayımlanmasının ardından Mersenne'den "felsefe ders kitapları yazarlarının isimlerini, en çok kullanılanların hangileri olduğunu belirterek" göndermesini istemişti. (AT III 185: CSMK 154) Daha sonra Eustachius a Sancto Paulo'nun gençliğinde öğrendiği skolastik düşüncenin bir özeti olan *Summa philosophica quadripartita* adlı eserinin bir kopyasını edindi. Bu eseri, kendi yaklaşımının skolastiklerden ne kadar farklı olduğunu göstermek amacıyla *Felsefenin İlkeleri* ile birlikte yayımlamayı düşünüyordu. Bu plan hiç bir zaman gerçekleşmedi. Ancak *İlkeler*'in yapısı (*Yöntem* ve *Meditasyonlar*'ın düşünce serilerden oluşmasına karşın *İlkeler* kısa ve açıklayıcı maddelerden oluşmuş uzun bir dizidir) Descartes'ın geleneksel skolastik metinlerin yerine kullanılacak bir üniversite kitabı oluşturmaya çalıştığını açıkça gösterir.

Descartes'ın yazışmaları, öğretilerinin 'Skolastiğe bağlı kişilerde' -özellikle fizikle ilgili konularda- uyandırdığı düşmanlığı anlatan şeylerle doludur. 1642'nin başlarında Huygens'e, skolastiklerin fikirlerine zulmettiklerini ve "doğdukları anda boğmak" istediklerini yazar. (AT III 523: CSMK 210) Bu düşmanlığın bir bölümü, 17.yüzyılda yaygın olan 'yeni' filozofların öğretilerinin Kilise'nin otoritesini yıkacağı endişesinden kaynaklanır. (karş. KOZMOLOJİ; YARADILIŞ, İNANÇ) Aynı zamanda Descartes'ın felsefe-bilimi yaklaşımının Skolastiklerden uzaklaştığı bir kaç önemli nokta vardı. İlk olarak, evrenin birleştirilmiş tek bir anlayışını ortaya koymayı amaçlıyordu. Bu da Skolastiklerin bölmelere ayrılmış parça parça anlayışıyla karşıtlık oluşturuyordu. (karş. AT X 215: CSM I 3 ve AT X 496-7: CSM II 400) İkincisi, bu bilim, seleflerinin niteliksel açıklama düzeneğiyle karşıtlık oluşturarak matematiksel ilkelerde temellendiriliyordu. (bak: NİTELİK, DUYUSAL) Üçüncüsü, mümkün olduğunca ereksel neden ve amaçlardan kaçınarak mekanistik bir açıklama modeli kurmaya

çalışıyordu; bu anlamda. Descartes'ın bilimi, fiziğin geleneksel olarak Tanrı öğretisine bağlanmasına karşıt olarak, kendi iddiasını önemli bir ölçüde özerkleştiriyordu. (*bak*: *İlkeler*, Kısım I, madde 28 ve Kısım III, madde 3; *karş*. NEDEN, EREKSEL)

Descartes'ın görüşlerinin Skolastiklerle çeliştiği özel alanlar için *bkz*. CAN RUHU; MADDE; İMGE; bazı kesişim noktaları için *bkz*. NEDEN; ÖZ; İDEA

sonsuz Descartes'ın bilgiyi yeniden inşa etmesindeki birincil amaç, düşünen ben'in bilincinden (farkındalığından), bilimin nesnel dünyasına doğru yönelmektir. Bu geçiş, *Meditasyonlar*'da, kendi içimde bulduğum, ama onun tasarımsal içeriği nedeniyle benim dışımda birşeyden geldiğini ayırdettiğim sonsuz ideası üzerine düşünerek gerçekleşir. "Sonsuz bir tözde, bir sonlu tözden daha fazla gerçeklik olduğunu açıklıkla anladım, dolayısıyla sonsuzun benim tarafından algılanması, yani Tanrı'yı algılamam, sonlu olanı, yani kendimi algılamamdan bir şekilde öncedir." (AT VII 46 ; CSM II 31). Demek ki, sonsuz kavramı Descartesçı epistemolojide çok önemli bir rol oynamaktadır ve bu da, çok merkezi bir güçlüğün ortaya çıkmasına neden olmaktadır: Descartes, bir yandan, sonsuzun yetkinlikle açık ve seçik ideasını oluşturma olanağının olduğunu söylemek durumundadır (gerçekten de, bu idea "benim bütün idealarım içinde en doğru ve en açık ve seçik olanıdır", AT VII 46; CSM II 32), ama öte yandan da, bu ideanın içeriği öyle büyüktür ki, benim zihnimin onu inşa edebilme yetisini aşmaktadır. Descartes bu sorunun farkındadır ve anlamakla (*intelligere*), tümüyle yakalamak ya da kavramak (*comprehendere*) arasında bir ayrım yaparak bunu çözmeye çalışmaktadır: "Sonsuzluk fikrini yakalamamam [kavramamam] ya da Tanrı'nın sayısız diğer özniteliklerini hiçbir şekilde kavrayamamam ve belki düşünceme bile ulaşamamaları önemli değildir; sonsuzu anlamam

(intelligere) yeterlidir". (A.g.e. *Entretien avec Burman*, AT V 154; CSMK 339. *Bkz.* TANRI)

Bu ayrım Descartes'ı güçlükten kurtarmaya tümüyle uygun değildir. Çünkü her ne kadar Descartes akla yakın bir şekilde, insan zihninin "sonsuz" teriminin anlamını tümüyle yakalayamadan ya da kuşatamadan kavrayabileceğini söylese de, buna şöyle itiraz edilebilir: Böyle bir kavrayış tümüyle bizim kendi kaynaklarımızdan çıkarılabilir, yalnızca bir ötetaşıma ya da değilleme sürecinden; kendi kısıtlı bilgimiz ve gücümüz üzerine düşünebiliriz ve dolayısıyla böyle kısıtlamalardan arınmış olan bir varlık kavramını inşa edebiliriz (karş. Gassendi'nin Beşinci İtiraz'daki eleştirileri, (AT VII 304; CSM II 212). Bu tür bir eleştiriye Descartes, biraz karanlık gözükebilecek bir savla yanıt veriyor: Bizim Tanrı ideamız, Onu "olumlayıcı anlamda sonsuz" bir varlık olarak temsil ediyor ve sonsuzluğun bu "olumlayıcı" anlayışı yalnızca sınırlı insan zihniyle üretilmiş olamaz: "Yalnız Tanrı'ya mahsus olarak, Onun yetkinliklerinin sınırını bilemediğimiz gibi, olumlayıcı anlamda bir sınırı olmadığını da anlıyoruz; diğer şeylerle ilgili durumda ise, anlayışımız aynı olumlayıcı anlamda, onların sınırları olmadığını söylemiyor bize, ama olumsuzlayıcı anlamda onların sahip olabileceği sınırların bizler tarafından keşfedilemeyeceğini kabul ediyoruz". (*Felsefenin İlkeleri*, Kısım I. madde 27) Descartes, (çok sağlıklı olmayan) bu ayrımı vurgulayarak 'sonsuz' terimini yalnızca Tanrı için tutma eğilimindedir; diğer şeyler için, örneğin fiziksel evrenin sonsuz yayılımı için , 'sınırsız' (indefinite) terimini yeğlemektedir. Bu kullanım için *Felsefenin İlkeleri*, Kısım I, madde 26 ile More'la yazışmaları karşılaştırın: "Benim görüşüme göre, bazı şeylerin sonsuz yerine sınırsız olduklarını söylemek, bir alçakgönüllülük tavrı değil, zorunlu bir tedbir ve uyarıdır. Tanrı, sonsuzu olumlayıcı anlamda anlayabileceğim yegane şeydir, oysa diğer şeylerle ilgili durumlarda, yani dünyanın yer kaplaması maddenin bölünebildiği parça sayısı

gibi, bunların mutlak olarak sonsuz olup olmadığını bilmediğimi itiraf ediyorum; yalnızca onların sonlarının olmadığını biliyorum ve onlara benim kendi görüş açımdan bakarak onlara 'sınırsız' diyorum". (5 Şubat 1649 tarihli mektup; AT V 24; CSMK 364) Bu manevranın tümüyle doyurucu olmamasının sebebi, Descartes'ın sonsuz uzam ve maddenin sonsuz bölünebilirliği hakkındaki kendi savlarını kabaca biraraya getirmesindendir; başka bir yerde Descartes, yayılımlı uzayın sınırlarının olmaması ve maddenin yinelenebilir bölünmesine hiçbir sınır olmamasını açıklayacak sıkı tümdengelimli uslamlamalar ortaya koymaktadır (ilki için karş. Chanut' ye 6 Haziran 1647 tarihli mektup, AT V 52; CSMK 320 ve ikincisi için *İlkeler*, Kısım II, mad. 20). Sonunda gelinen nokta, Descartes'ın titizlik göstererek yeğlediği daha az saygın 'sınırsız' sözcüğünün, insan zihninin Tanrı'yla ilgili durum dışındaki diğer tüm akıl yürütmelere açıkça uygun görünmesidir; bu da, bizim Tanrısal doğayı anlayışımızda varolduğunu öne sürdüğü ve ayrıcalıklı varsayılan 'olumlayıcı' sonsuzluk anlayışımız konusunda kuşkuya yer bırakıyor.

T

Tanrı Tanrı, Descartes'ın felsefi sisteminde merkezi bir rol oynar. Descartesçı anlamda bilginin geçerli kılınması için düşünen öznenin, kendi varoluşunun yalıtılmış ve öznel bir şekilde varolmasından, diğer şeylerin bilgisine geçebilmesi için yetkin bir yaratıcının varlığının tesis edilmesi gerekmektedir. İkinci Meditasyon'daki özneden Altıncı Meditasyon'daki dış dünyaya geçiş, çoğunluğu Tanrı'nın doğası ve varoluşu üzerine bir araştırmadan ibaret olan aradaki meditasyonlara ihtiyaç bulunmaktadır. Altıncı Meditasyon'da Descartes şöyle der: "Açıkça görmekteyim ki tüm bilgilerin kesinliği ve doğruluğu gerçek Tanrı'nın farkında olmama bağlıdır. Hatta öyle ki O'nun farkına varmadan her hangi başka bir şeyle ilgili yetkin bir bilgiye sahip olmam kabil değildir. Ancak şimdi, saf matematiğin konusu olan cisimsel doğanın tamamiyle, Tanrı'yla ve diğer tüm akıl sahibi doğalarla ilgili tam ve kesin bilgiye sahip olmam mümkündür." (AT VII 71: CSM II 49) (Sözü edilen bu geçişi sağlayabilmek üzere Tanrı'nın varlığı konusunda Descartes'ın öne sürdüğü ispatlar için *bkz.* ONTOLOJİK USLAMLAMA; DAMGA USLAMLAMASI.)

Descartes'ın bilgi sistemi bir yandan aklın kendi 'açık ve seçik algıları' ile doğru olanı belirlemesine ve öte yandan da iradenin bu olgulara kendisini yönelтmesine dayanır. (Dördüncü Meditasyon; *Ayrıca bkz.* HATA) Tüm bu işlemler, şu 'doğruluk kuralı'nı varsaymaktadır: "Şu genel kuralı ortaya koyabileceğimizi sanıyorum; açık ve seçik olarak algıladığım her şey doğrudur." (Üçüncü Meditasyon, AT VII 35: CSM II 24) Tanrısallığın, bu doğruluk kuralının geçerliği konusundaki yaşamsal önemini Descartes sık sık vurgulamaktadır: "Şayet biz, içimizden gelen her gerçek ve doğru şeyin mükemmel ve sonsuz bir varlıktan kaynaklandığını bilmeseydik, algılarımız ne kadar açık ve seçik olurlarsa olsunlar, doğruluk vasfına sahip olduklarına dair elimizde hiç bir neden olamazdı." (*Yöntem*, Kısım IV, AT VI 39: CSM I 130) Başka bir deyişle, insan aklı Tanrı'nın yaratıcı işlerinden birisidir ve Tanrı en yetkin olduğu için de doğruluğa ulaşmak için kendilsine güvenilmez bir araç olamaz. Ancak bu, insan aklının yetkin olduğu anlamına gelmez. Şurası açıktır ki, insan aklının bilgi sahibi olmadığı bir çok alan vardır (ve hatta tamamen kendi kavrama alanının dışında kalan bir çok şey vardır. karş. AT VII 47: CSM II 32.) Ancak (Hıristiyan düşüncesini izleyen Descartes'a göre bu tür yetersizlikler sadece noksanlık ve olumsuzlama düzeyinde şeylerdir. Aklın sınırlı da olsa sahip olduğu olumlu tüm güçler, yetkin olan yaratıcıdan gelir ve dolayısıyla güvenilerdir. "Her açık ve seçik algı şüphesiz gerçek ve olumlu bir şeydir, ve dolayısıyla hiçlikten gelemez, yaratıcısı olan bir Tanrı'dan kaynaklanır." (Dördüncü Meditasyon, AT VII 62: CSM II 43) Açık ve seçik algıların doğruluğunun güvence altına alınması için Tanrı'nın devreye sokulması akla şu soruyu getirmektedir: Descartesçı felsefeci öncelikle Tanrı'nın varlığını ispat için kullandığı öncüllerin doğruluğundan nasıl emin olacaktır. (Descartesçı epistemolojinin uzun süre varlığını sürdüren bu sorunu için *bkz.* DÖNGÜ, DESCARTES FELSEFESİNDEKİ.)

Descartes'ın Tanrı merkezli metafiziğinin temelinde yer alan bir başka paradoksta şudur: aklın algılarının güvenilirlik ve doğruluğunun garantörü olan varlık, insan kavrayışının ötesindedir: "Biz Tanrı'nın büyüklüğünü Tanrı'yı bilmemize (*connaissons*) rağmen kavrayamayız (*comprendre*)." (15 Nisan 1630'da Mersenne'e yazdığı mektup: AT I 145: CSMK 23) "çünkü Tanrı, gücü insan kavrayışını aşan bir nedendir ve bu doğruların [matematiğin öncesiz ve sonrasız doğrularının] zorunluluğu bilgimizin sınırlarını aşmadığından bunlar Tanrı'nın kavranamaz gücüne göre daha zayıftır ve bu güce tabidirler." (5 Mayıs 1630'da Mersenne'e yazdığı mektup. AT I 150: CSMK 25; *bkz.* ÖNCESİZ SONRASIZ DOĞRULAR.) Yukarda alıntılanan bu ve benzeri metinlerde Descartes, tutarlı bir biçimde bir şeyi bilmekle, tam olarak kavramak arasındaki farkı korur: "tıpkı bir dağa dokunabileceğimiz ama onu kollarımızla saramayacağımız gibi, bir şeyi bilmek için düşüncemizde ona dokunmamız yeterli iken, o şeyi kavramamız, düşüncemizde onu kuşatmamız anlamına gelmektedir." (AT I 152: CSMK 25) Tanrı'nın sonsuz yetkinlikleri insan zihni tarafından kuşatılamaz ve kavranamaz; aslında kavranılamazlık sonsuz olanın ayırdedici özelliğidir. (AT VII 368: CSMK II 253) Bununla beraber, bilginin geçerliliğinin sağlanması konusunda ihtiyaç duyulan tanrısal özniteliklere ilişkin yeterli bilgiye sahip olabiliriz: Tanrı'nın varlığını ve bizi aldatmayacağını ispat edebiliriz. (AT VII 70: CSM II 48) Descartes'ın metafiziğe ilişkin tüm yazılarında, gerçekliğin insan aklının önünde tümüyle saydam kılınması projesini gerçekleştirmeye çalışırkenki akılcı tutumuyla, yüce yaratıcının büyüklüğü ve O'nun karşısındaki insan aklının güçsüzlüğünü ifade eden alçakgönüllü tutumu arasında açık bir gerilim gözlenmektedir. Bu alçakgönüllü tutumuna örnek olarak Üçüncü Meditasyon'un sonunda ifade edilen 'hayret ve hayranlık' verilebilir. Buna karşılık Descartes'ın İlk Cevaplar'da bizlerin "Tanrı'nın yetkinliklerine çok fazla da teslim olmamamız" gerektiğini söylemekten geri kalmaz. (*perfectiones ... non tam capere quam ab ipsis capi*, AT VII 144: CSM II 82)

Descartes fiziğinde Tanrı'nın işlevi bambaşkadır. İlahi yaratıcı güç, evrendeki hareketin (*bkz.* KORUNUM) niceliğinin birincil nedeni olarak devreye sokulur. Ancak hareket kanunları bir kez ortaya konulduktan sonra Tanrı'ya çok az gönderme yapılır. Bu bakımdan, doğa olaylarının işleyişine ve yapısına ilişkin sayısız ayrıntıyı açıklamakta Tanrı'nın amaçlarına gönderme yapan daha önceki fizikçilerinkine göre Descartes'ın fiziği oldukça mekaniktir: görüngüler sadece madde parçacıklarının hareket, şekil ve büyüklüğüne gönderme yapılarak açıklanmakta ilahi amaçlar bilimin dışında görülerek açıklamanın dışında tutulmaktadır. (*Bkz.* NEDEN, EREKSEL)

Descartes'ın bilimi içinde Tanrısal amaçların dolaysız olarak kullanıldığı tek alan insan psikolojisidir. İnsan psikolojisi hem zihinsel hem de fiziksel görüngülerle ilgili olması itibariyle saf olarak fiziğin alanının dışında kalmaktadır. Bir insanın sinir sistemi belli bir halde iken, belli bir duyum zihinde oluşmaktadır. Dolayısıyla, ancak Tanrı'nın takdiri sonucunda beyindeki haller duyumsal hallere yol açabilir. Descartes bu fikri *Le Traité de l'Homme*'da ('İnsan Üzerine Deneme') ortaya atmış (AT XI 143: CSM I 102) ve Altıncı Meditasyon'da şu şekilde geliştirmiştir: "Beynin bir bölümünde oluşan bir hareket dolaysız bir şekilde zihni etkiler ve bu harekete karşılık gelen bir duyuma yol açar. Böylece düzenlenebilecek en iyi sistem olası duyumlar içerisinde insanın sağlığını korumasına yardımcı olacak duyumun oluşmasını sağlayacak olan sistemdir. Deneyimlerimiz göstermektedir ki doğanın bize verdiği durumlar hep bu tarz duyumlardır ve bunların arasında Tanrı'nın iyiliğine ve gücüne delalet etmeyen hiç bir duyum yoktur." (AT VII 87: CSM II 60) Psikolojik görüngüler nitel doğaları gereği Descartes'ın matematiksel fiziğinin kapsadığı alan dışında kalır. Ancak, ilahi iyiliğe ve güce başvurarak bunların Descartes'ın çerçevesi içerisinde bir yere yerleştirilmeleri mümkün olabilir.

Ayrıca bkz. ZİHİN VE BEDEN.

Tanrı desteği Descartes geleneksel terminolojiyi izleyerek '*concurrence*' ('eşlik', 'destek') kelimesini, şeylerin bir kez yaratıldıktan sonra yokolmaksızın varlıklarını sürdürmeleri için gerekli olan Tanrı'nın yardımını ve desteğini adlandırmak için kullanır. Descartes'a göre, yaratılmış bir töz "doğası gereği bozulamaz" olmasına karşın, gene de Tanrı'nın "desteğini kesmesi" nedeniyle "yokluğa indirgenebilir". (AT VII 14: CSM II 10) *İlkeler*'in ikinci kısmında (madde 36) Tanrı'nın desteğine evrende hareketin açıklanması için başvurulur. 'İlahi destek' sadece şeylerin kendilerince varolmaya devam etmelerine Tanrı'nın *izin vermesi* anlamına geliyor gibi görünmesine rağmen Descartes, bundan daha güçlü bir tezi savunarak Tanrı'nın 'yaratma' ve 'koruma' fiillerinin gerçekte aynı olduğunu iddia eder: "Şurası son derece açıktır ki ... varolmayan bir şeyi yaratmakla her hangi bir şeyin varlığını varolduğu sürenin her bir anında korumak aynı güç ve fiili gerektirir." (Üçüncü Meditasyon, AT VII 49: CSM II 331) Bu görüşü Thomas Aquinas'ın şu sözleriyle karşılaştırabiliriz: "her hangi bir şey, kendisinin sadece varlığa gelmesinin değil varolmasının nedeni olan failin fiilinde bir kesinti olduğu taktirde varolmaya devam edemez." (*Summa Theologiae*, I, qu. 104, madde 1; karş. Descartes, Beşinci Grup Cevap: "Tanrı yaratılmış şeylerin güneşin ışığın nedeni olması anlamında nedenidir; sadece varlığa gelmelerinin değil, varlıklarının nedenidir." (AT VII 369: CSM II 254-5)

Ayrıca bkz. ZAMAN.

Tanrı öğretisi Felsefe-bilim ve ilahiyat arasındaki muhtemel çelişki sık sık Descartes'ın yazılarında ortaya çıkar. *Yöntem*'in son bölümünde, güneşi merkez kabul eden hipotezi savunmak için Galileo'nun suçlanmasına atıfta bulunarak biraz da esefle şunları söyler: "Galileo'nun kuramını kabul ettiğimi söylemeyeceğim; sadece, suçlanmasından önce bu kuramda dine ya da devlete karşı bir suç

oluşturabilecek bir şey bulunmasının hayal dahi edilemeyeceğini gördüğümü söyleyeceğim." (AT VI 60: CSM I 142) Ömrünün geri kalanında izlediği strateji, inançla akıl arasında kesin bir ayrım yapmak olmuştur. Doğa felsefesiyle ilgili görüşlerini sonuna kadar savunurken, Tekvin'deki yaradılış ve insanın dünyaya gelmesi ile ilgili öğretiler gibi konularda belirli bir konum almaktan kaçınmıştır. (*bkz. Entretien Avec Burman*, AT V 168, 178: CSMK 349, 353) Descartes bu tür soruların aslında kutsal metinlerle cevaplanabileceğini kabul eder. Tanrı'nın varlığıyla ilgili sorular ve insan ruhunun doğası ise, aksine "Tanrı öğretisinden çok felsefeyle yapılması gereken ispatların en önemli örnekleridir". (Sorbonne'a İthaf Mektubu, AT VII 1: CSM II 3)

Descartes *Yöntem*'de, genç bir adam olarak "Tanrı öğretisine herkes kadar hürmet ettiğini" ancak "cennete giden yolun en alime olduğu kadar en cahile de açık olduğunu"n da kendisine öğretildiğini yazar. (AT VI 8: CSM I 144) Tanrı öğretisinin kurtuluş için zorunlu olmadığı düşüncesi, yaşadığı çağda çok önemli bir yer tutan dinle ilgili sıcak tartışmalara katılmama kararını da güçlendirir: "Tanrı öğretisini taşra halkının bildiği kadar basit olarak bilmek, sayısız anlaşmalıklara bulaşarak bozulan; tartışma, çekişme ve savaşlara yol açan biçimiyle bilmekten daha tatmin edicidir." (AT V 176; CSMK 351) Ancak Descartes kendi felsefesini geliştirirken bu tür tartışmalardan kaçınmanın çok zor olduğunu görmüştür.

Bkz. İNANÇ.

tanrıtanımaz 17. yüzyılda 'bir tanrıtanımazın ne kadar bilebileceği' sorusu, bilgiyi sağlam metafizik temellere dayandırmak isteyen Descartesçılarla karşıtları arasında merkezi bir tartışma konusu oluşturuyordu. Descartes, Beşinci Meditasyon'da, metafizik araştırmalarında ulaştığı sonuçları şöyle özetliyor: "şimdi,

Tanrı'nın varlığını, ... , her şeyin ona dayandığını, onun bizi yanıltmadığını algıladım ve açık seçik algıladığım her şeyin zorunlu olarak doğru olduğu ... sonucuna ulaştım. Böylece, bilginin doğruluk ve kesinliğinin sadece ve sadece Tanrı'nın bilincine varmama bağlı olduğunu görüyorum. Bu bilince ulaşmadan başka hiç bir şeyin tam bilgisine ulaşamam." (AT VII 70-1; CSM II 48-9) Descartes karşıtları, bu görüşün, bir tanrıtanımazın ('Tanrı'nın bilincine" varamamış biri) hiç bir şeyi, örneğin, bir üçgende iç açıların toplamının iki dik açıya eşit olduğunu bile bilemeyeceği sonucunu doğurtuğunu belirttiler. Descartes, buna karşılık, bir tanrıtanımazın tabii ki bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olduğunu açıkça görerek bilincine açıkça varabileceğini (*clare cognoscere*) fakat "kuşku duyulabilecek her hangi bir bilişe (*cognitio*) gerçek bilgi (*vera scientia*) denilemeyeceği için tanrıtanımazın bu bilişinin de gerçek bilgi olamayacağını" ileri sürdü. (İkinci Grup Cevap, AT VII 141; CSM II 101) Descartes'ın buradaki uslamlaması, bilincine varmakla sistematik olarak bilmek arasındaki farka dayanıyor. Tanrıtanımaz, insan zihninin güvenilirliğini sistematik olarak geçerli kılamadığı için gerçek bilgiye ulaşamaz: "tanrıtanımaz, varlığının kaynağına daha az güç atfettikçe, sahip olduğu doğanın, ona çok açık görünen konularda bile onu yanıltabilecek kadar yetkinlikten uzak olduğunu düşünmesine yol açacak daha çok neden ortaya çıkacak; gerçek, yanıltıcı olamayacak bir Tanrı tarafından yaratıldığını anlayıncaya kadar da bu şüpheden kurtulamayacaktır". (Altıncı Grup Cevap, AT VII 428; CSM II 289)

Ayrıca bkz DÖNGÜ, DESCARTES FELSEFESİNDEKİ.

tasım Aristoteles tarafından kurulduğu haliyle tasım kuramı, tüm geçerli akıl yürütmelerin temeli olarak On Yedinci yüzyılda geniş ölçüde kabul edilmiş durumdaydı. (Tasım, sonucun mantıksal olarak onu gerektiren öncüllerden çıkarsandığı, kendinden

apaçık geçerli bir uslamlama kalıbıdır; eğer yerleşmiş örnekle ifade edilirse. 'Sokrates ölümlüdür' sonucu. 'Tüm insanlar ölümlüdür' büyük öncülünün, 'Sokrates bir insandır' küçük öncülüyle birleşmesiyle çıkarsanmıştır.) Descartes, tasıma duyulan geleneksel bağlılığı eleştirerek "Söylev"de "tasımın, insanlara birşey öğretmekten çok, daha önceden bildiklerini açıklamaya yaradığını veya bilgisiz olunan konularda yargıda bulunmadan konuşmaya yaradığını" gözlemlemişti. (AT VI 17 : CSM I 119) Bununla birlikte, bir başka yerde Descartes, tasımsal akıl yürütmelerin geçerliliği konusunda kuşku duymaya hiç de arzulu olmadığını, aksine, uygun durumlarda tasımı kullanmaya hazır olduğunu açıklıyordu. (AT VII 522 : CSM II 355) Daha sonraları, Burman'a, tasımın gerçekten geçerli kanıtlamalar sağladığını (AT V 175 : CSMK 350), ama metafiziksel keşifler için gerekli olan yöntemlerin, daha önceden ortaya konmuş olan sonuçlardan nelerin çıktığını sergileyen yöntemlerden çok farklı olduğunu ifade etmiştir (AT V 153 : CSMK 337-8; Bkz. Çözümleme yöntemi). Ünlü Cogito uslamlamasının Descartes için tasımsal olup olmadığı konusunda bkz. COGITO ERGO SUM.

tıp Descartes'ın meraklı bir anatomi ve fizyoloji öğrencisi olduğu ve bu çalışmaları neticesinde tıp alanında pratik yararlar elde etmeyi umduğu birçok mektubundan ve yayımlanmış çalışmasında açıkça görülür. Tıp, mekanik ve ahlâkla birlikte, metafiziğin köklerini, fiziğinse gövdesini oluşturduğu bilgi ağacının asli dallarından biri olarak ifade edilir. Metafor, güvenilir ve pratik olarak kullanılabilir tıbbi bilginin nihai gelişiminin, Descarteşçi bilimin en temel ilkeleri bir kez tesis edildi mi, bu bilimin taçlandırıcı başarılarından biri olacağını ima eder: "meyvası toplanılanın ağacın kökleri ya da gövdesi değil ama dalların ucu olduğu gibi, felsefenin de asıl kazancı yalnızca en sonunda öğrenilebilen kısımlarına bağlıdır" (*Felsefenin İlkeleri*'nin Fransızca baskısına

[1647] önsöz, AT IXB 14-15: CSM I 86). Bu bölümün yazılmasından on yıl önce, Descartes bir yazışmasında "bir kısmı kendi okumalarına ve bir kısmı [da] kendi akıl yürütmelerine dayalı Tıp Özeti" üzerine nasıl çalıştığını tasvir eder ve böylesi bir araştırmanın 'infazın ertelenmesine' -hayatını 'bir yüzyıl ya da daha fazla uzatma' (Plempius'a 20 Aralık 1637 tarihli mektup, AT I 649: CSMK 76) yoluna- götüreceği umudunu açıklar. Tema, bizi 'doğanın efendisi ve sahibi' (*maîtres et possesseurs de la nature*) yapacak kapsayıcı pratik bir felsefe için programının çerçevesini çizdiği *Yöntem Üzerine Söylem*'in dördüncü kısmında uzun uzadıya geliştirilir: "Sağlığın korunması kuşkusuz asıl iyidir ve hayattaki diğer bütün iyiliklerin [de] temelidir. Çünkü zihin bile bedensel organların eğilimlerine ve dengelerine çok fazla bağlıdır ve eğer insanı genel olarak şimdi olduğundan daha becerikli ve daha bilge yapmanın araçlarını bulmak mümkünse, inanıyorum ki bunun için tıbba bakmak gerekecektir. Hali hazırda uygulanan tıbbın pratik kullanıma sahip çok fazla şey içermediği doğrudur ... ancak zihnin ve bedenin sayısız hastalığından ve belki de yaşlılığın getirdiği zayıflıktan, bunların nedenleri ve doğanın sağladığı tüm çareler hakkında yeterli bilgiye sahip olursak kendimizi kurtarabiliriz'. (AT VI 62: CSM I 143) Fakat vaadedilen 'Tıp Özeti', Descartes'ın ölümünden sonra 1664'te bitmemiş haliyle yayımlanan *La Description du Corps Humain* adlı inceleme üzerine çalışmaya 1640'ların sonlarında başlamasına rağmen, hiçbir zaman tamamlanmadı. *Description*'un ana teması ilerlemenin yalnızca, beden saf olarak "irademiz tarafından kontrol edilmediğini deneyim yoluyla bildiğimiz hareketlerin, bedenimizde ruhumuz tarafından üretildiğini düşünmek için saatte zamanı gösteren bir ruh olduğunu düşünmekten daha fazla gerekçeye sahip olmayacağımız" mekanistik terimlerle incelendiğinde kaydedilebileceğidir. (AT XI 226: CSM I 315) Ancak çalışma Descartes'ın 'hastalığı tedavi etme, önleme ve hatta yaşlanma sürecini yavaşlatma' (AT XI 223: CSM I 314) amacının tekrarıyla açılsa da *Description*'un geniş bir kısmı yalnızca, fetusun

oluşmasının şematik ve oldukça kurgusal bir açıklamasıyla beraber Descartes'ın KAN DOLAŞIMI üzerine olan önceki çalışmasının bir özetini içerir. 1640'ların ortalarından sonlarına kadar Descartes'ın, bilimsel ilkelerinin tıpta kaydadeğer pratik ilerlemeler sağlayabileceği hususuna ilişkin yakın bir ihtimalin olmadığını kabul ettiği görülmektedir; mektuplaştığı kişilere verebildiği en iyi tavsiye profesyonel doktorların tavsiyelerini gözardı etmeleri ve kendi ortak duyularına başvurmalarıdır: otuz yaşına ulaşmış olan herkes kendisine en uygun rejimin ne olduğunu kendi deneyimiyle bilmeli ve böylelikle 'kendi kendisinin doktoru olabilmelidir'. (Newcastle'a Ekim 1645 tarihli mektuba AT IV 329-30: CSMK 275-6, ve *Entretien avec Burman* [1648] AT V 179: CSMK 354 bakınız.)

töz Aristoteles tözü "ne bir özneye atfedilen ne de bir öznede bulunan şey, örneğin tek bir insan veya at" olarak tanımlar. (*Kategoriai*, (*Kategoryalar*, 1947)) Burada zıtlık bağımsız olarak varolan *şeylerle* (örneğin, tek bir at) yalnızca özneye yüklemlenebilen veya ait olan özellik ya da öznitelikler (ayağına çabuk olmak gibi) arasındadır. Descartes bağımsız olarak varolma kavramını göz önünde tutarak yalnızca Tanrı'nın "her türlü şeyden" gerçekten bağımsız olabileceğini ve yalnızca Tanrı'nın kesin bir anlamda töz olarak nitelenebileceği belirtir. (*İlkeler*, Bölüm I, madde 51) Descartes diğer şeylerinde ikincil bir anlamda, Tanrı dışındaki her şeyden bağımsız olma, ya da kendisinin söylediği şekliyle varolmak için sadece TANRI DESTEĞİ'ne ihtiyaç duyma anlamında töz olarak nitelenmelerine imkan tanır. (madde 52)

Ünlü ikici töz kuramını geliştirirken (*bak*: İKİCİLİK) "her töze yalnızca bir ana öznitelik aittir; bu zihin için düşünme, cisim için uzamdır" der. Zihin ve cisme yüklenebilecek diğer özelliklerin tümü bu özelliklerin kiplerine indirgenebilir. Böylelikle "biri ya-

ratılmış düşünen töz diğeri cisimsel töz olmak üzere iki tane açık ve seçik kavrama ya da ideaya kolaylıkla sahip olabiliriz". (madde 54; bu listeye "yaratılmamış ve bağımsız düşünen töz, başka bir deyişle Tanrı'nın açık ve seçik ideası da eklenir.) Descartes'tan sonra gelen bazı filozoflar töz teriminin sorunlu olduğunu düşünmüşlerdir. John Locke şöyle yazıyor: "Hiç bir açık ideasına sahip olmadığımız için *töz* kelimesiyle hiçbir şeyi değil yalnızca *İdea*'nın ne olmadığını bildiğimiz gibi şüpheli bir varsayımı, bildiğimiz *İdealar*'ın zeminini oluşturan, altında yatan (*substratum*) olduğunu sandığımız şeyi işaret ederiz." (*Essay Concerning Human Understanding* , [1689], (*İnsan Anlığı Üzerine bir Deneme*, 1992) I. iv. 18) Descartes 'töz' teriminin zihin ve cismin öznitelikleri altında sallanan gizemli bir 'alt tabaka' olmadığını çok açık bir şekilde belirtir. *İlkeler*'de (Bölüm I, madde 63) töz ve öznitelikleri arasındaki ayrımın tamamen kavramsal bir ayrım olduğunu yazar: 'düşünce ve uzam akıllı tözün ve cisimsel tözün doğasını oluşturuyormuş gibi ele alınabilir. Böylece düşünen tözün kendisi ve uzamlı tözün kendisi olarak ele alınmaları zorunlu olur... Töz kavramını, düşünce ve uzam kavramlardan soyutlarken bazı güçlüklerle karşılaşırız; çünkü bunlarla töz arasındaki ayrım sadece kavramsal bir ayrımdır." (bak: AYRIM)

Töz kavramının Descartes fiziğinde çok önemli bir yer tutmadığını belirtmek çok ilginç olacak. Maddi evrenin res extensa ya da uzamlı töz sınıflandırmasıyla açıklandığı doğrudur. Ancak doğa yasalarının işlemesi tamamen genel matematiksel yasalara atıfta bulunarak, değişik büyüklük ve biçimdeki hareketli parçacıkların etkileşimlerinin sonuçlarının anlatılmasıyla açıklanır. Descartes'ın yaklaşımının, geleneksel töz ve öznitelik terimlerinin neredeyse gereksiz kılan ve tamamen matematiğe dayanan modern bilim kavramının ilk örneğini oluşturduğu söylenebilir. (özellikle *bkz.* DAMGA USLAMLAMASI)

Traité de l'Homme, le ('İnsan Üzerine İnceleme') 1664'te *L'Homme de René Descartes* başlığıyla (ki özgün Fransızca metnin Latince çevirisi bundan iki yıl önce çıkmıştır) yayımlanmış olan, *Le Traité de l'Homme* diye bilinen eser, esasen *Le Monde*'la ('Dünya') beraber tek bir eseri oluşturur. (*Bkz.* oluşturulma tarihi ve diğer ayrıntılar için DÜNYA) Esas olarak insan bedeninin fizyolojisine ayrılmış olmasına rağmen *Le Traité de l'Homme*, Descartes'ın zihin ile bedenin ilişkisi ve duyusal deneyimin doğası hakkındaki görüşleri için de değerli bir kaynaktır.

Ayrıca bkz. CAN RUHLARI; OTOMAT; RENK; 'ORTAK' DUYU; İMGE; BELLEK ve PİFİZ BEZİ.

Traité de Méchanique, le ('Mekanik üzerine İnceleme') 5 Ekim 1637'de, Descartes arkadaşı Constantijn Huygens'e 'büyük ağırlıkları kaldırmak için küçük ağırlıkların kullanılabileceği makineler hakkında bir açıklama' gönderdi. 'Açıklama' Descartes'ın ölümünden sonra *Traité de Méchanique* (1668) başlığıyla yayımlandı. Bu kısa eser makara, eğik düzlem, kama, dişli çark, vida ve manivela dahil bir dizi aygıtın ayrıntılı açıklamasını sunar. (AT I 435 ve sonrası: CSMK 66 ve sonrası) İnceleme her hususta niceliksel bir yaklaşım sergiler ve burada Descartes, bilime tipik genel yaklaşımına uygun olarak, her zaman, mümkün olduğunca, mekanik problemlerinin çözümü için kesin aritmetik ve geometrik teknikler uygular.

tümevarım Bugünkü anladığımız haliyle 'tümevarım sorununun' (yani Hume tarafından çok iyi incelenmiş olan ve bilimin tikel olgulardan nasıl genellemelere ulaştığı sorunu; ya da sınırlı sayıda veriden nasıl evrensel yasalar çıkarsadığımız sorunu), Descartes'ın yazılarında çok az yer bulduğunu görüyoruz. Descartes, fiziğinde, insan zihninin, maddesel dünyanın işlemesini ma-

tematiksel ilkeler cinsinden formüle etmekte doğuştan bir güce sahip olduğunu kabul ediyordu; deneysel veriler daha sonraki aşamada, bilimadamının her biri temel yasalarla tutarlı olanaklı birçok açıklayıcı VARSAYIM'la karşılaştığında ve bu varsayımlardan hangisinin gözlemle en uyumlu olduğunu ortaya koymaya çalışması aşamasında devreye girmektedir. *Regulae*'de Descartes, 'tümevarım' terimini, modern anlamından farklı bir şekilde kullanıyor. Bilimsel bilgiye giden iki tip bilişsel süreç ayırdediyor. İlki, bizim ulaşabileceğimiz bir YALIN DOĞA ile başlayarak bir dizi çıkarsamayı içermektedir; burada zincirdeki her bağlantı kolaylıkla görülenir. İkincisi bir görüler dizisine tam olarak indirgeme olanaklı olmadığı zaman ortaya çıkmaktadır. "Eğer birbiriyle bağlantılı olmayan önermelerden bir tek önerme çıkarsıyorsak, akılsal yetimiz genellikle tümünü tek bir görüde kuşatabilmeye yeterli olmadığından, tümevarım ya da sıralama işleminin izin verdiği kesinlik düzeyiyle yetinmemiz gerekir." (AT X 387-8: CSM I 25) Descartes, bu tümevarımsal veya sıralamalı işlemle ilgili ideal durumun 'seçik ve tam' olmak durumu olduğunu söylerken, tüm umut edebileceğimizin 'yeterli' olmaktan ibaret olduğu durumların da varlığını gözlemliyor (AT X 390). 'Tümevarımın' GÖRÜ'den daha düşük bir kesinlik ölçüsü içermesi olgusu, insan aklının sınırlı alanından kaynaklanmaktadır. Sıralama ya da tümevarım şöyle tanımlanmıştır: "Verilmiş bir sorunla bağlantılı olarak ilgili tüm noktaların iyi düzenlenmiş olarak irdelenmesi"; ancak "eldeki sorunla ilgili tek tek herşey ayrı ayrı irdelenecek olursa, böyle bir amaç için bir insan ömrünün yeterli olmayacağı" birçok inceleme alanı da vardır. İnsani koşulların sınırlılığı tüm pratik amaçlar için yeterli olacak bir şekilde aşılabilir, eğer "ilgili tüm konuları, birçok kısmın belirli sınıfların altına düşeceği en iyi sıra içinde düzenlersek; böylelikle bir sınıfa veya her tikel sınıfın bir üyesine yakından bakmak yeterli olacaktır". (AT X 391: CSM I 27) Yukarıdaki alıntıdan anlaşılabilir ki, Descartesçı 'tümevarım', Hume'un sonradan kökten bir eleştiriye tabi tutacağı

tipten, yani tikelden genele doğru bilimsel çıkarsama türü bir tümevarımdan çok da uzak değildir; bunun ışığı altında, Descartes'ın sıralamalı ya da tümevarımsal akıl yürütmenin yeterliliğine duyduğu güvenin biraz aşırı iyimserlik olduğu ve kolay tarafından söylenemeyeceği anlaşılıyor. Bu güvenin kısmen, zihninde çoğunlukla varolan matematiksel örneklere bağlı olduğu düşünülebilir: "Eğer bir çemberin alanının, çevresi çemberinkiyle aynı olan herhangi bir geometrik şeklin alanından büyük olduğunu sıralama ile göstermek iştiyorsam, her geometrik şekli ele almama gerek yoktur, çünkü bu olgunun bazı tikel şekiller için tuttuğunu gösterebilirsem, aynı sonucun tüm diğerleri için de tuttuğu sonucuna tümevarımla ulaşabilirim". (AT X 390: CSM I 27) Akıl yürütmenin geçerliliğini böyle bir durum için kabul edebiliriz, çünkü bu akıl yürütme karşıörnek çıkma olasılığının olmadığı, kapalı ve sıkı tanımlanmış bir dizgede yapılmaktadır; ancak bu işlemin Descartes'ın verdiği diğer örneklere de gerçekten aktarılıp aktarılamayacağı açıkça belli değildir -örnek olarak, "akılsal ruhun bedensel olmadığı" sonucuna izin veren bir cisim kategorileri sıralamasının (a.g.e.) Descartes'ın "tümevarımsal yöntemi metafizikte kullanma girişimleri için, yani Tanrı'nın öznitelikleri hakkında güvenilir bir anlayış inşa etmek için, 1648 Martı ya da Nisanında Silhon'a yazdığı mektupla karşılaştırınız. (AT V 138: CSMK 332)

U

uzam Uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip uzam Descartes'a göre maddenin veya cisimsel tözün tanımlayıcı özelliğidir ve maddenin farklı özellikleri, uzamın kipleri olarak, yani bir şeyin farklı biçimlerde bir uzama sahip olması şeklinde, açığa çıkar. İkinci Meditasyon'da sözü edilen meşhur 'balmumu', sınırsız çeşitlilikte şekle sahip olabilir, ancak bu şekillerin hepsi sadece ve sadece uzamın kipleridir. (AT VII 31: CSM II 20) Descartes cismi (*corpus*) İkinci Grup Cevap'da "yerel uzam, şekil, yer değiştirme, konum gibi uzamı varsayan ilineklerin (yani kiplerin) aracısız öznesi olan töz" olarak tanımlar. (AT VII 161: CSM II 114)

Descartes'ın cisim veya maddi töz hakkında söylemek istediklerinin uzamın kiplerine indirgenip indirgenemeyeceğinden şüphe edilebilir. Örneğin, bu tip bir kip olarak tanımlanan hareketin, üç boyutlu uzamlı bir şey olarak tanımlanan maddeden türetilmesi güç görünmektedir. Descartes'ın fiziğinde Tanrı, fiziksel evrende bulunan hareketin niceliğinin birincil nedeni olarak sunulmaktadır. Buradan da ilahi bir gücün uzamlı bir tözü hareket

geçirmesine ihtiyaç bulunduğu sonucu çıkmaktadır. (karş. *İlkeler*, Kısım II, madde 36; *Ayrıca bkz.* YARADILIŞ.) Ayrıca, Descartes'ın "bir cismin gerçek uzamı parçaların birbirinin içine nüfuz etmesini dışlar" (Altıncı Grup Cevap, AT VII 422: CSM II 298) şeklindeki iddiasına rağmen, katılık ve girilmezlik fikirlerinin yalnızca geometrik uzamdan daha fazlasını varsaydığı söylenebilir. Henry More ile yazışmalarında bu konu kendisine sorulduğunda Descartes karşılık olarak şu uslamlamayı getirir: "Uzamlı bir şeyin bir parçasının, toplam uzamın yarısı ortadan kalkmaksızın bir başka parçaya nüfuz etmesi düşünülemez; ancak ortadan kalkan her şeyin başka bir şeye nüfuz etmesi zaten düşünülemez. Dolayısıyla, benim düşünceme göre girilmezliğin uzamın özüne ait olduğu düşüncesi tesis edilmiş olur." (AT V 342: CSMK 372) Descartes'ın madde veya cisimle ilgili görüşlerini açıkladığı temel metin *Felsefenin İlkeleri*'nin ikinci bölümüdür; bu konuda özellikle madde 4, , 11 ve 12'ye bakılabilir. Bu bölümlerde uzam neredeyse 'nicelik'e veya ölçülebilir olana eşdeğer bir biçimde kullanılmıştır. *İlkeler*'in ikinci bölümünün son maddesinde Descartes şöyle söyler : "Ben cisimsel şeylerin maddesi olarak, geometricilerin *nicelik* dedikleri ve ispatlarının nesnesi olarak da kullandıkları, kendisine hareket, şekil ve bölme uygulanabilen şeyden farklı bir şey tanımıyorum... Benim böyle bir maddeyle ilgili görüşlerim bu hareket, şekil ve bölmelerden farklı bir şeyi içermiyor." (AT VIIIA 79: CSM I 247)

uzay Descartes maddeyi uzunluk, genişlik ve derinlik boyutlarında uzam olarak tanımladığı için bir cisimle kapladığı uzay arasındaki ayrım, ona göre, sadece kavramsal ve gerçek olmayan bir ayrımdır: "uzayla ... içinde bulunan cisimsel cevher arasında gerçek bir ayrım yoktur; tek farklılık bizlerin bu ikisini düşünmeye alışkın olduğumuz yollardan kaynaklanır." (*İlkeler*, Kısım II, madde 10) Bu önerme ilk bakışta sezgilerimize tamamen karşı gibi

görünüyor: Verili bir cismin, örneğin bir taşın bulunduğu yerden alındığını ve geride boş bir mekan kaldığını düşünebilirz. (karş. madde 12) Descartes gerçekten 'boş' bir uzayın olamayacağı konusunda ısrarlıdır: "bir uzayın uzamıyla bir cismin uzamı arasında hiç bir fark yoktur. Çünkü bir cismin uzunluk, genişlik ve derinlik boyutlarında uzama sahip olması cismin bir töz olması sonucunu temin eder: Bir uzamın hiç bir şeyin uzamı olmaması tam bir çelişkidir Boş olduğu varsayılan uzay için de aynı şey geçerlidir; uzama sahip olduğuna göre içinde bir töz mutlaka bulunmalıdır." (madde 16) Descartes'a göre boş uzay fikri duyularla ilgili bir önyargıdan kaynaklanır; bir testiye, içindeki su boşaltılınca, içinde hiç bir şey göremeyince boş deriz. Aslında testinin içi havayla doludur (aynı şey *mutatis mutandis* benzer durumların tümü için geçerlidir; madde 17 ve 18).

Descartes'ın uzay kavramı iki önemli soruna yol açar: Birincisi, uzayı 'uzunluk, genişlik ve derinlik boyutlarının uzamı' ile aynılaştırırken sadece 'boyutluluk' kavramına dayandığı görülüyor. Tamamen geometrik olan bu kavram gerçek 'madde' ya da 'cisimsel töz'den çok daha fazla soyut bir şeyler çağrıştırıyor. (*bkz.* UZAM) İkincisi, "boşluğun felsefi anlamında, yani içinde hiç bir töz bulunmaması anlamında" (madde 16) boş uzayın reddedilmesi tamamen keyfi ve deneyden bağımsız gibi görünüyor. Descartes'ın tanımladığı terimler, deneysem ve fiili bir imkan olarak bir kabın içindeki her şeyin boşaltılması ve geriye hiç bir şey kalmaması olasılığını tamamen dışarda bırakır gibi gözükmüyor. Descartes'ın yazıştığı bir çok kişi bu konuda ona karşı çıkar: Aristoteles'in hiç de açık olmayan "doğa boşluktan iğrenir" tezi terkedilirse, (ki Descartes bu eski kavramla bir ilişkisi olmadığını açıkça söyler, AT II 465: CSMK 131) fiili ya da hipotetik bir imkan olarak bir kabın içinden bütün tözlerin boşaltılmasını hayal etmemizi ne engelleyebilir? Descartes kendi tanımına dayanan uslamlamayı tekrar ederek cevap verir: "Tanrı'nın bir odada bulunan bütün havayı ye-

rine hiç bir şey koymadan boşalttığını düşünmek istiyorsanız, odanın duvarlarının da birbirine dokunduğunu düşünmek zorundasınız; böyle olmazsa bu düşünceniz bir çelişkiye neden olur." (9 Ocak 1639'da Mersenne'e yazdığı mektup, AT II 482: CSMK 132; karş. 5 Şubat 1649'da More'a yazdığı mektup. AT V 272: CSMK 363)

varoluş Descartes varoluşu, hem cismsel şeylere hem de zihin ya da ruha atfedilebildiği için bir 'ortak' basit doğa olarak betimler. (AT X 419: CSM I 45. *Bkz.* YALIN DOĞALAR) Descartes metafiziğinin ilk doğrusunu oluşturan "Düşünüyorum, öyleyse varım"a ulaşmak için öncelikle varoluşun ne olduğunu anlamak gerekir. Descartes bu konuyla ilgili olarak şunları yazar: "varoluşun ne olduğunu anlamak için bütün yapmamız gereken kelimenin ne anlama geldiğini anlamaktır. Çünkü bu kelime, bilebileceğimiz kadarıyla kelimenin adlandırdığı şeyin ne olduğunu hemen söyler. Burada, meseleyi açıklamaktan çok karışıracak olan tanımlama çabasına gerek yoktur. (*Hakikatı Arama*, AT X 525: CSM II 418)

Descartes'ın beşinci Meditasyon'da yaptığı Tanrı'nın varlığı ispatında varoluş bir özellik (bütün yetkinliklerin toplamı olarak tanımlanan ve Tanrı'ya atfedilmesi zorunlu olan bir özellik) gibi kullanılır. Modern mantık varoluşu genellikle bu şekilde ele almaz. Descartes'ın çağdaşı olan bazı eleştirmenler de varoluşun Tanrı'nın yetkinliklerinden biri (örneğin kadir-i mutlaklığı) gibi değerlendirilmesine karşı çıkmışlardır. Descartes bunları şöyle cevaplar: "'özellik' her türlü öznitelik ya da bir şeye atfedilebilen her şey yerine kullanırsa, niçin varoluşun da aynı kadir-i mutlaklığı gibi bir özellik olamayacağını görmüyorum." (AT VII 382: CSM II 263)

Ayrıca bkz. ONTOLOJİK USLAMLAMA.

varsayım Descarteşçı dizgenin, hala zaman zaman rastlanan ve onu katı tümdengelimci bir dizge olarak sunan karikatürüne karşın, Descartes'ın kendi bilimsel dizgesinin kesin olarak kanıtlanabilir olmayabilecek varsayımlara dayandığını açıkladığı birçok bölüm vardır. Descartes, bilime yaklaşımının varsayımlara duyulan gereği ortadan kaldırdığını öne sürmemişti, yalnızca onun varsayımlarının kendinden önce gelen düşünürlerden çok daha ekonomik ve daha verimli olduğunu ifade etmişti: "Benim varsayımlarımı (Fransızca '*suppositions*') diğerlerininkilerle karşılaştırın. Onların tüm 'gerçek niteliklerini', 'tözsel formlarını', 'unsurlarını' ve diğer sayısız şeyleri, benim, cisimlerin parçalardan biraraya gelmiş olduğu yolundaki tek bir varsayımımla karşılaştırın... Benim varsayımımdan yaptığım çıkarımları - görme, tuz, yeller, bulutlar, kar, fırtına, gökkuşağı vb. hakkında- aynı konular üzerinde diğerlerinin varsayımlarından türettikleri ile karşılaştırın. Umuyorum ki, açıkladığım etkilerin, benim çıkarımladıklarım dışında başka hiçbir nedeni olmadığı konusu önyargılı olmayan herkesi ikna etmek için yeterlidir". (Morin'e 13 Temmuz 1638 tarihli mektup, AT II 200: CSMK 107) Yukarıda alıntılanan bölümde Descartes, yine de bir gün varsayımlarının tümdengelimli bir kanıtlamasını sağlamak hakkını saklı tutmaktadır. (Kısım III, mad. 46, AT VIIIA 101: CSM I 256) Bununla birlikte, saf tümdengelimli aklın bilim alanında ilkece sınırları olduğunu çok açık ifade ettiği bölümle vardır. ***Felsefenin İlkeleri***'nde kendi genel hareket yasalarını ortaya koyarak Descartes, maddenin evrendeki fiilî düzenlenişinin yalnızca akılla belirlenemeyeceğini gözlemliyor: "Tanrı'nın bu dünyada uygulayabileceği yasaların sayısız düzenlenişi olabileceğinden, bunlardan hangisini diğerlerine tercih ettiğini ancak deneyim bize öğretebilir. Dolayısıyla bu konular üzerine istediğimiz varsayımı yapmakta özgürüz [*quidlibet de illis assumere*], yeter ki varsayımlarımızın tüm sonuçları deneyimle uyum içinde olsun" (Kısım III, mad. 46, AT VIIIA 101: CSM I 256).

On Yedinci yüzyılda 'varsayım' terimi zaman zaman 'önsav' (hypothesis) terimiyle değişmeli olarak kullanılıyordu; ancak bu bir karışıklığa yol açabilirdi, çünkü 'önsav', birşeyin fiilî doğruluğu temsil ettiği öne sürülmeden, yalnızca açıklayıcı bir işlevle öne sürüldüğü çağrışımı yapmaktadır. Descartes, "eğer her ikisi de yalnızca 'önsav' olarak kabul ediliyorlarsa, Kopernikus'un [gökbilimsel] önsavları ile Tycho'nunkiler arasında bir fark yoktur", diye yazarken 'önsav'ı bu anlamında kullanıyordu. Daha sonra Descartes, yalnızca "görünüşlerin hesabını veren" (*satisfacit phaenomenis*) bir 'önsav'la, "şeylerin fiilî doğruluğunun örtüsünü kaldırma girişimi" (*ipsam rei veritatem explicare conatur*) olan bir açıklamayı birbirinden ayırıyor (Felsefenin İlkeleri, Kısım III, mad. 17). Böyle bir ayrıma, Kilise muhalefetinin gücüne karşı güneşmerkezli görüşü savunanlar tarafından zaman zaman başvurulmuştu, ancak 1633'te Engizisyon mahkemesi Galileo'nun konumunu sapkınlıkla suçluyarak bu kapıyı acımısızca kapattı; mahkeme Galileo'nun görüşlerinin "yalnızca önsav olarak (hipotetik) ileri sürülmüş olsalar bile" kabul edilemez olduklarını savunmaktaydı (*quamvis hypothetice a se illam proponi simularet*; Descartes'ın Nisan 1634'te Mersenne'e gönderdiği mektuba bkz. AT I 288: CSMK 43). Descartes böyle bir sonuç karşısında çok şaşırmıştı ve kendi görüşleri için de benzer bir sansür uyguladı; "sakin bir şekilde yaşamak ve "iyi yaşamak için gözden uzak yaşamak gerekir" mottosuna uygun giden yaşamını bu yönde sürdürmek" arzusunun herşeyin üstünde olduğunu söylemektedir Mersenne'e. (AT I 286: CSMK 43) Bununla birlikte, *Felsefenin İlkeleri*'ni yazdığı dönemde, Ptolemy'nin geleneksel evren görüşünün doğru olmadığı için yadsınması gereğinden yeterince emin görünüyordu; "Ptolemy'nin önsavı yakın zamanda yapılmış pek çok gözlemle çatışmaktadır, özellikle Venüs'ün ışık evrelerindeki büyüme ve küçülmenin tıpkı Ay'daki gibi olduğunu savunan ve şimdi, genelde tüm filozoflar tarafından yadsınan önsavı"

(*Felsefenin İlkeleri*, Kısım III, mad. 16. Venüs'ün evrelerinin gökdürbünüyle yapılan keşfi, ilk kez Galileo tarafından 1610'da açıklanmıştı). Yine de şunu istediğini yazarken tedbiri elden bırakmamaktadır: "Burada ortaya konan tüm nedenlere yalnızca önsav olarak bakmak gerekir". (Kısım III, mad. 44).Bu açık ödün, ilerideki bir bölümde biraz sınırlandırılmıştır: "Hangi başlangıç varsayımlarının yapıldığı pek fark etmez, çünkü sonraki tüm değişimlerin doğa yasalarıyla uyumlu olmaları gerekir; ve aynı etkilerin (her ne kadar güçlükle olsa da), aynı doğa yasalarından uyumlu olarak çıkarımlanmasına olanak vermeyecek varsayımların olması nerdeyse olanaksızdır. Bu yasaların işlemesiyle madde, alabileceği tüm formları almaktadır; ve eğer biz bu formları bir düzen içinde görürsek, büyük olasılıkla evrenin şimdiki durumunu niteleyen forma ulaşabiliriz. Dolayısıyla, bu bağlamda, yanlış bir varsayım yüzünden bir hatanın meydana gelecek olmasında korkulacak birşey yoktur." (Kısım III, mad. 47).

Descartes'ın 'varsayım' ve 'önsav' terimlerinin kullanımıyla ilgili diğer düşünceleri için, bkz. 13 Temmuz 1638 tarihli Morin'e yazdığı mektup (AT II 199: CSMK 107).

Y

yalın doğalar *Regulae*'de Descartes, kendi felsefesinin başlıca izleğini oluşturacak şu görüşü geliştiriyor: Tüm geçerli bilgi dizgelerinin dışa vurduğu bir biçimsel yapı vardır ve bu yapı özsel olarak bir aşamasırası (hiyerarşi) düzeninden oluşmaktadır; bilgi nesneleri o şekilde düzenlenebilirler ki, "bilmesi en kolay ve yalın olan" konular üzerinde yoğunlaşarak işe başlanabilir ve ancak bundan sonra bu temel başlangıç noktalarından türeyen daha karmaşık doğrulara doğru ilerlenebilir. Böylece Kural IV'ün sonunda, Descartes şu gözlemi yapıyor: "Şeylerin bilgisini aramada şaşmaz bir sıra izlemeye karar verdim: Her zaman en yalın ve en kolay şeylerden başlayarak, bunlarda artık bilecek hiçbir şey kalmadığından emin olmadan asla diğerlerine geçmemek gerekir". (AT X 379: CSM I 20; "yöntemin asıl sırrının, yalın şeyleri karmaşık olanlardan ayırdetmek" olduğu öne sürülen Kural VI'daki bölüme bkz. (AT X 381: CSM I 21).) Descartes, insan aklında bu "yalın doğaları" ya da insan bilgisi için temel olan bu başlangıç noktalarını "görme" gücü olduğunu açıklıyor; insan aklı onları yalın ve doğ-

rudan bir zihinsel algıyla "görmektedir" ki, burada hiçbir yanlışlık olasılığı olamaz; çünkü yalın doğalar "kendinden apaçıktır ve hiçbir yanlışlık içermezler" (Kural XII, AT X 420: CSM I 45; karş. GÖRÜ).

'Yalın' adını verdiğimiz şeyler, öylesine açıkça ve seçikçe bildiğimiz şeylerdir ki, zihin tarafından daha seçikçe bilinecek şekilde artık bölünemezler". (Kural XII, AT X 418: CSM I 44) Bu yalın doğalardan bazıları "tamamiyle maddesel"dir; bunlar biçim yayılımını ve hareketi içerir (ve Descartesçı niceliksel bilimin yapıtaşlarını oluştururlar). Descartes, diğerlerinin "tamamiyle akılsal" olduğunu öne sürmektedir ve bunlar "hiçbir cisimsel imgenin yardımı olmadan, bir tür doğal ışıkla akıl tarafından kavranırlar"; "bilginin, kuşkunun ya da bilmemenin ne olduğunu" anlamamızı sağlayan bu akılsal yalın doğalardır (a.g.e). Son olarak maddesel ve akılsal yalın doğalara ek olarak, Descartes'ın "ortak" yalın doğalar adını verdiği yalın doğalar vardır: Bunlar mantığın temel yasalarını içerirler (bu ilkelerin "kendinden apaçıklığı yaptığımız tüm akılsal çıkarsamaların temelidir", AT X 419: CSM I 45; buna ek olarak, ortak yalın doğalar "birlik, varoluş ve süre" gibi ya maddesel ya da akılsal yalın doğalara uygulanabilen temel kavramları da içerirler). Temel çıkarım kurallarını kullanarak zorunlu bağlantıları kurabilir ve yalın doğaları birbiriyle bağlayarak güvenilir bir sonuçlar kümesi inşa edebiliriz. Her ne kadar Descartes, *Regulae*'de bu akıl yürütmelerin nasıl yürütüldüğü hakkında ayrıntıya girmiyorsa da, daha sonraki metafiziksel araştırmalarının işareti olacak bazı çarpıcı örnekler verir: "Eğe Sokrates herşeyden kuşku duyduğunu söylüyorsa, bundan zorunlu olarak kendinin kuşku duyduğunu anladığı sonucu çıkar"; ya da başka bir yerde "böylelikle anladım ki, bedenimden ayrı bir zihnim vardır"; ya da (hepsinin içinde en önemlisi *"sum, ergo Deus est* - Ben varım, öyleyse Tanrı vardır" (AT X 421: CSM I 46).

Bu durumda *Regulae*'den çıkan sonuç, cisimsel yalın doğalarla birlikte akılsal yalın doğalar, insan bilgisi için iki temel yapıtaşı kümesini oluşturur(uygun bağıntılar içinde yalın doğaları birbirine bağlayacak çimentoyu sağlayan 'ortak' yalın doğalarla ya da mantıksal çıkarım kurallarıyla birlikte). Descartes Kural XII'de şunları söylemektedir: "İnsan bilgisinin tamamı, bu yalın doğaların nasıl diğer şeylerin biraraya gelmesine katkıda bulunduğunun seçik bir algısına sahip olmaktan ibarettir". (AT X 427: CSM I 49) Her ne kadar Descartes daha sonra yalın doğalar kullanımını terk etse de, *Yöntem*'de, *Meditasyonlar*'da ve *İlkeler*'de ortaya konan insan bilgisi programı, yine de birçok bakımdan *Regulae*'de ana çizgileri verilen anlayışa uygun düşmektedir.

Ayrıca bkz. BİLGİ.

yanılsama üzerine uslamlama *Meditasyonlar*'ın başında "zihni duyulardan uzak tutmak" programına başlayan Descartes, duyusal algının güvenilmezliği üzerine düşünmektedir: "Zaman zaman duyuların bizi yanıltıklarını farkettim ve bizi bir kez yanıltmış olan şeylere hiçbir zaman güvenmemenin ihtiyatlı olacağını düşündüm". (AT VII 18: CSM II 12). İlk *Meditasyon*'da duyusal yanılgı üzerine hiç bir örnek verilmemişti, ancak daha sonra Descartes, "duyulara olan inancımızı yıkacağı" varsayılan bazı durumları ifade eder: "Uzaktan bakıldığında yuvarlak görünen kuleye yakından bakarsak onun kare şeklinde olduğunu görürüz; ve alınlıkların üzerinde duran devasa bir heykel de yerden büyük gözükmemektedir"; acı gibi "içsel" duyular bile bizi yanıltabilir (Descartes burada HAYALİ UZUV örneğini vermektedir -bir operasyon sonrası uyanan hasta, aslında uzvu kesilip alınmış olmakla birlikte "kolunda bir acı hissetmektedir: AT VII 77: CSM II 53). Duyuların güvenilir olduğunu savunanlar, Descartes'ın "yanılsama uslamlaması" nı kullanmasından pek etkilenmemişlerdi; o

dönemde bile Descartes'ın eleştirmenleri aklın güvenilirliğinin, duyularınkinden daha fazla olduğu sonucuna ikna olmamışlardı: "Akıl, duyuların olması gerektiği gibi çalıştıklarında, onlardan daha önce türemeden nasıl kesinliğe sahip olabilir...Aslında düz olan bir çubuk, kırılma yüzünden suda eğrilmiş gibi durmaktadır. Yanlışlığı düzelten nedir? Akıl mı? Hiç de değil; bunu sağlayan dokunma duyusudur" (Altıncı İtiraz, AT VII 418: CSM II 282). Descartes, bu sonuncu nokta hakkında elestirmenlere şu yanıtı veriyor: "Tek başına dokunma duyusu görsel bir yanlışlığı düzeltmeye yetmez; buna ek olarak, akılla elde edilene değil de, dokunma duyusundan gelene inanmak için aklın bir ölçüde kullanılması gerekir". (Altıncı Cevap, AT VII 439: CSM II 296) Bununla birlikte, genelde Descartes'ın duyuları küçümseyici yorumları, aslında onların her zaman yanıltıcı olduklarını göstermek üzere tasarlanmamıştır; aksine, *Meditasyonlar*'daki uslamlamalar şu açıklamayla sona ermektedir: "Duyularımın her gün bana söylediklerinin yanlışlığından daha fazla endişe etmemem gerekir; son birkaç gündeki abartılmış kuşkular gülünç olarak bir kenara bırakılabilir". (AT VII 89: CSM II 61) Descartes için duyular, çoğunlukla bedeni sağlığa ve yaşamda kalmaya yönelten koşulların güvenilir işaretleri olarak araçtırlar (Altıncı Meditasyon, AT VII 83: CSM II 57). Bu sonuçların ışığında, Descartes'ın "yanılsama uslamlaması"nı kullanmasını bağlam dışı olarak almamak önemlidir. Başlangıçta Duyusal yanılsamalar üzerinde bu kadar durmak "felsefe öncesi insanın" varsayımlarını sınamak için tasarlanmıştır (AT V 146: CSMK 332); bu yolla önceden kabul edilmiş inançların ortadan kaldırılması istenmektedir: "Duyuların bizi zaman zaman yanıltmalarından dolayı, hiçbir şeyin bizim onu hayal ettiğimiz gibi olmadığını varsaymaya karar verdim (*j'ai voulu supposer*). (*Yöntem*, Kısım IV, AT VI 32: CSM I 127) Bilginin yeniden inşa edilmesi tamamlandıktan sonra, duyulara duyulan güven yeniden iade edilmiştir -ancak her zaman şu çekinceyle ki,

"[duyular] dışsal cisimlerin özsel doğaları hakkındaki yargılarda güvenilir denek taşları olarak kullanılamazlar". (AT VII 83: CSM II 58) Bu sonuncu uyarı şu uygun saptamayı yapmaya olanak veriyor: Her ne kadar Descartes, kendi bilim programı için sonuçta duyusal gözlemlerden kesinlikle vazgeçmiyorsa da (bkz. VARSAYIM), onun bilgi açıklaması, bilimin temellerinin duyulardan gelen öncüllerle değil, saf aklın bize verdikleriyle kurulduğunu öne süren Akılcılık geleneğine sıkıca bağlıdır.

yanıltıcı Tanrı ikilemi Descartes Birinci Meditasyon'da, kuşkunun sınırlarının dizgesel araştırmasının bir parçası olarak şu ikilemi ortaya koyar: Kadir-i Mutlak bir Tanrı'nın varlığına inanmak bana öğretildi. Ya böyle bir varlık vardır ya da yoktur. Eğer varsa, bana öyle bir doğa vermiş olabilir ki, "ne zaman iki ile üçü toplasam ya da karenin kenarlarını saysam veya hayal edilebilecek en basit konu hakkında bile" bu Tanrı vergisi doğa bana yanlış yaptırmaktadır. Öte yandan, eğer Tanrı yoksa, ben varlığımı ilahi bir yaratıcıya değil, yetkin olmayan bazı raslantısal olaylar zincirine borçlu olurum; ancak bu durumda benim "her an yanılabilecek kadar kusurlu olmam" daha çok olasıdır. (AT VII 21: CSM II 14) En basit matematiksel doğrularda bile benim yanlış yapabilme olasılığım, kuşkuyu en ileri sınırlarına dek getirir. (*bkz.* DÖNGÜ, DESCARTES FELSEFESİNDEKİ. Birinci Meditasyon'un sonunda bu uslamlama yeniden ele alındığında, yanıltıcı Tanrı, "en üst dereceden güç ve kurnazlığa sahip kötü niyetli bir cin" kılığında yeniden ortaya çıkmaktadır.

Bkz. CİN, KÖTÜ NİYETLİ.

yaradılış Descartes, iyi bir katolik olarak kendini Kutsal Kitap'ın vahiylerine inanmak zorunda hissetse de, evrenin gerçek varoluşunun Tekvin'de yer alan kutsal yaradılış hikayesiyle uyuş-

madığına inandığı şüphe götürmez. *Felsefenin İlkeleri*'nde başarısız bir uzlaştırma girişiminde bulunur: "Adem'le Havva yetişkin insanlar olarak yaratılmış olsalar bile, yıldızların, dünyanın ve hatta görünür dünyada gözlemleyebileceğimiz her şeyin kendilerinden çıkmış olabileceği tohumlar gibi ele alınabilecek bazı basit ve kolay bilinebilecek ilkeler düşünebiliriz; çünkü, hiç bir zaman bu yolla ortaya çıkmadıklarını bilmemize rağmen bu yöntemi kullanarak doğalarına ilişkin daha iyi bir açıklama verebiliriz." (Kısım III, madde 45) Resmi yaradılış hikayesine bu biraz dolambaçlı ve ihtiyatlı sadakatten özel bir görüşmede (eğer doğru aktarılıyorsa) vazgeçer. Söz konusu görüşmede Descartes'ın Tekvin'deki öykünün ancak gerçek anlamıyla değil de mecazi anlamında ele alındığında kabul edilebileceğini söylediği dile getirilir. (*Entretien avec Burman*, AT V 169: CSMK 349). *Bkz.* KOZMOLOJİ.

Descartes, bu çelişik ifadelere rağmen, Tanrı'yı evrenin nedeni olarak (ki Tanrı'nın var olmasının nedeni budur) görmesi açısından dinsel açıklamaları tamamen kabul eder. Bu kabul, fiziksel evren açısından Tanrı'nın *res extensa*'yı -görünür dünyayı oluşturan ve her yeri kaplayan uzamlı töz- yarattığı anlamına gelir. (karş. *İlkeler*, Kısım I, madde 51-4) Descartes evrenin hareket halinde olmasını da Tanrı'nın yaratıcı gücüne bağlar; çünkü Descartes'ın resmi madde sınıflandırılmasına göre hareket sadece *res extensa*'nın bir belirlenimi olarak ele alındığı için, tamamen geometrik üç boyutlu uzam kavramının kendi başına hareketli parçacıklardan oluşan dinamik bir evreni açıklamayacağı çok aşikardır. Buna bağlı olarak Descartes'ı *İlkeler*'de (Kısım II, madde 36) "Tanrı dünyadaki bütün hareketin everensel ve ilk nedenidir" derken görüyoruz. Maddeyi yaratırken Tanrı ona belirli bir miktar hareket katmıştır, ve "şimdi de sadece, başlangıçta maddi evrene koyduğu haraket ve sükunet miktarının aynı kalmasını düzenli varlığıyla sağlar". (AT VIIIA 61: CSM I 240)

Bu noktada Tanrı'nın sabitliği düşüncesi önemlidir. Tanrı'nın yetkin ve değişmez doğası, yaratıcı güçlerinde her hangi bir değişime izin vermez. Descartes'ın başka bir yerde belirttiği gibi Tanrı aslında zaman içinde hareket etmez; aksine her şeyi tek bir zamandışı eylemiyle gerçekleştirir. (AT VIIIA 14: CSM I 201)

Tanrı'nın sabitliğine dair bu metafizik düşüncelerinin fizik açısından değeri Descartesçı hareketin korunumu yasasıdır. İlahi yaradılış ve ilahi korunum (Descartes başka bir yerde bu ikisinin ancak kavramsal olarak ayrı olabileceğini söyler -AT VII 49: CSM II 33) evrendeki toplam hareket miktarının hiç bir zaman artmadığı ve azalmadığı ilkesine bir tür metafizik dayanak oluşturmak üzere bir araya gelirler. (*İlkeler*, Kısım II, madde 37)

Ayrıca bkz. HAREKET; KORUNUM İLKESİ.

yargı Skolastik felsefe, bir önermenin yalnızca içeriğini algılamakla, onun doğru ya da yanlış olduğu yargısı arasında bir ayrım yapmıştır. "İlkin akıl kendisine sunulan şeyleri, herhangi bir kabul ya da yadsıma olmadan bir tür yalın görüşle görür (görü); daha sonra malzemesini dikkatle inceler ve onun üzeire yargıda bulunur, bunu ya onaylama yoluyla kabul ederek, ya da olumsuzlama yoluyla yadsıyarak yapar." (Eustachius, *Summa philosophica quadripartita* [1604], I, 20-1) Thomas Aquinas yargıyı "bilişsel yetinin bir edimi" olarak sınıflandırmıştı (*Summa theologiae* [c. 1270], I, 84, 3), ancak Descartes iradenin kabul etmek ya da etmemekteki belirleyici rolü üzerinde durdu: "Bir yargıda bulunmak için akıl elbette gereklidir, çünkü hiçbir şekilde algılamadığımız birşey için bir yargıda bulunamayız; ancak bir şekilde algılanan bir şey hakkında karar verebilmek için irade de gereklidir". (*Felsefenin İlkeleri*, Kısım I, mad. 34) Bu, Descartes'ın yanlışlıktan kaçınma konusundaki reçetesi için önemlidir. Akıl, kendindeki ideaları basitçe temâşâ ettiğinde ve doğruluk ya da yan-

lışlık hakkında bir yargıda bulunmadığında, yanlışlığa sürüklenme olasılığı yoktur. Descartes'a göre hata, "hakkında tam bir algılamamız olmadığı halde, çok defa olduğu gibi o şey hakkında yargıda bulunduğumuzda meydana gelmektedir". (*Felsefenin İlkeleri*, Kısım I, mad. 33; *bkz.* HATA)

Descartes'ın yargı kuramı tam olarak Dördüncü Meditasyon'da geliştirilmiştir; bu bölümde Descartes, insanda yanlışlığa düşme eğilimini, her ne kadar kapsamca sınırlı olsa da, kendi içinde yanlışlıktan uzak olan akla yüklememektedir; bu eğilimi "tam olarak anlamadığımız konular hakkında yargıda bulunan irademizin özgürlüğünün yanlış kullanımına" yüklemektedir. (AT VII 61: CSM II 42) Ağustos 1641'de 'Hyperaspistes'e yazılan mektupla karşılaştırın: "Birçok konularda insanların yargıları, algılamalarıyla uyuşmamaktadır; ancak eğer, açıkça ve seçikçe algıladığımız şeyler dışında herhangi bir yargıda bulunmazsak -bu benim olabildiğince uymaya çalıştığım bir kuraldır-, o zaman aynı şey hakkında farklı zamanlarda farklı yargılarda bulunmaktan kurtulmuş oluruz". (AT III 431: CSMK 194-5). Descartes'ın yargılar arasında yaptığı şu ayrım da kendi içinde sorunsuz değildir: İradenin etkin gücü olarak yargı ve aklın edilgin yetisi olarak yargı. (*bkz. İlkeler*, Kısım I, made. 32, ve *Ruhun Tutkuları*, mad. 17) İlkin, Descartes, 'maddesel yanlışlık' adını verdiği belli tür bir yanlışlığın hiç bir yargıda bulunulmadan bile akılda ortaya çıkabileceğini kabul ediyor (bu anlayış için, bkz. İDEA). İkinci ve daha önemli olarak, akıl ve irade yetilerinin birbirinden ayrılması bazı bakımlardan yapaydır, çünkü (daha sonra Spinoza'nın da işaret edeceği gibi) üçgen gibi bir matematiksel nesnenin açık ve seçik algısı, onunla ilgili bazı özelliklerin doğru olduğu yargısından ayrılamazdır (Spinoza, *Ethica* [1665], Kısım II, 49. önerme için scholium). Dolayısıyla, Spinoza için "akıl (kavrama yetisi) ve irade bir ve aynı şeydir", ve bu noktada hatadan kaçınmak için yargıdan uzak kalınmasını savunan Descartesçı programın bir karmaşanın tepesinde

durduğu sonucu çıkıyor; çünkü "birinin yargıda bulunmaktan uzak kaldığını söylediğimizde, aslında o şeyi tam olarak algılamadığını anladığını söylemiş oluyoruz". (a.g.e.) Descartes kuşkusuz bu eleştirilere şu şekilde yanıt verecektir: Birçok kişi yanlış alışkanlıklar ve önceden edinilmiş kanıların etkisiyle, aslında karanlık ve karışık algılarını açık ve seçik varsayacaktır (karş. Birinci ve Altıncı Meditasyon ve *Felsefenin İlkeleri*, Kısım I, mad. 1); ve böyle durumlarda iradenin karara varmaktan uzak durma gücü, hatadan kaçınmada çok önemli bir rol oynayacaktır. (karş. *İlkeler* , Kısım I, Madde. 35) Bununla birlikte, akılsal algılarımızın tamamiyle açık ve seçik olduğu durumlarda, iradenin kararı kendiliğinden ve kaçınılmaz olarak gelmektedir (AT VII 58-9: CSM II 41); ancak böyle durumlarda, akılla irade arasında kavramsal bir ayrım yapabiliriz, çünkü yargının işleyişi aklın algılamasıyla belirlenmiştir ("doğal ışık sayesinde aklın algılamasının, iradenin belirlemesinden her zaman önce geleceği açıktır"; AT VII 60: CSM II 41).

Yargıda, akılla irade arasındaki bağıntı hakkında daha fazlası için *bkz.* ÖZGÜR İRADE.

yetkinlik "Açıkça ve seçikçe gerçek ve doğru olarak algıladığım ve bir yetkinliğe işaret eden herşey, benim Tanrı fikrimde içerilmiştir." (Üçüncü Meditasyon, AT VII 46 : CSM II 32). "Tüm yetkinliklerin toplamı" olarak Tanrı kavramı, Descartes'ın ONTOLOJİK USLAMLAMAsı'nda son derece önemlidir. Tanrı'nın sonsuz yetkinliğiyle insan zihninin yetkin olmayışı arasındaki karşıtlık, Tanrı'nın varlığının nedensel kanıtlamasının, Tanrı idesından kalkılarak yapılmasında çok önemlidir. (*Bkz.* DAMGA USLAMLAMASI) Son olarak, "en yüksek derecede yetkin olan ve dolayısıyla çelişki pahasına yanıltıcı olamayacak" Tanrı kavramı (AT VII 62 : CSM II 43), Descartes'ın insan zih-

ninin güvenilirliğinin hesabını vermesinde ve HATA'nın açıklanmasında çok önemli bir rol oynamaktadır. İnsanların en üstün yetkinlik kavramını anlayabilme sınırı için, *bkz.* TANRI ve SONSUZ.

yönelimsel formlar Yönelimsel form veya tür (Latince *species intentionalis*) duyu algılamasının standart skolastik açıklamasının temel kavramıdır. Descartes'ın gençliğinde eserlerini okuduğu Eustachius a Sancto Paulo'nun verdiği tanım şöyledir: "bir yönelimsel form, nesneden duyulara iletilen ve duyular tarafından alındığında nesneyi temsil etme gücü olan bir nitelik veya biçimsel bir işarettir. Örneğin, göz uzaktaki bir rengi algıladığında, göz rengin bir 'taslağı'na, yani rengin kendisinden göze havadan taşınan ve görme duyusu tarafından alındığında rengi temsil etme gücü olan bir niteliğe, sahip olur." (*Summa Philosophica quadripartia*, 1609, III, 330) Orijinal olarak, bu kavram nesnenin kendisi duyu organına girmeksizin nesne hakkındaki bilginin duyular tarafından alınmasını açıklamak üzere ortaya atılmıştır. (Dolayısıyla, 'madde'nin değil 'form'un iletilmesinden söz edilmektedir.) Ancak bu açıklamanın barındırdığı güçlükler 17.yüzyılda büyük itirazların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Pierre Gassendi bu açıklamanın yerine nesneden gözlemciye atomların maddi olarak iletimini savunduğu yeni-Epikurosçu bir kuram geliştirmiştir. (*Exercitationes Paradoxicae Adversus Aristotelicos*, 1624) Descartes "felsefecilerin zihinlerini meşgul eden ve 'yönelimsel formlar' olarak adlandırılan ve havada seyahat eden tüm bu 'küçük imgeler'e tamamiyle karşıdır. (*La Dioptrique*, AT VI 85: CSM I 154) ve yeni Epikurosçu açıklamaya (ATOM kavramını reddetmesine) rağmen daha sıcak bakmaktadır. Gassendi'ye yazdığı bir metinde şöyle bir ifadeye yer verir: 'saf anlama yetisi'nin işlemesi için hiç bir cisimsel imge gerekmezken, imgelem ve duyum yetileri için "zihnin içine almaksızın kendisine yöneldiği gerçek anlamda cisimsel bir takım suretlere ihtiyaç duyduğumuz

açıktır". (AT VII 387: CSM II 265)

Descartes'ın duyu algılamasının mekanizmaları ile ilgili açıklamasının ayrıntıları için *bkz.* İMGE.

yöntem Descartes, "aklı doğru biçimde kullanmak ve bilimlerdeki hakikati aramak" (AT VI 1: CSM I 111) için yeni bir yöntem keşfettiği görüşündeydi. Aslında bu tür savlar On Altıncı yüzyılda ve On Yedinci yüzyılın başlarında görece bilinen türden savlardı; dahası, Descartes'ın felsefe için "yeni bir başlangıç" olarak varsaydığı yaklaşım, genellikle kabul edildiği kadar özgün de değildi. Örnek olarak, *Meditasyonlar*'ın başlangıcını niteleyen köktenci ifade biçimi , Portekiz'li filozof ve tıp yazarı Francisco Sanches'in 1581'de Lyons'ta yayımlanan *Quod nihil scitur* adlı çalışmasında son derece ayrıntılı bir şekilde öncelenmişti. Sanches, bilginin olanağına yönelen bu incelemesine "kendine çekilerek" (*ad memetipsum retuli)* ve "herşeyi kuşkuya tabi tutarak" (*omnia in dubium revocans*) başlıyor; "doğru bilmenin yolu" budur (*verum sciendi modus;* ed. Thomson, 1988, p.92). Sanches, Descartes gibi, yetkelere yapılan geleneksel başvuruları ortadan kaldırmaktadır; Aristoteles, tüm bilgeliğine rağmen birçok konuda hatalıdır; önünde sonunda o da bizim gibi bir insandır (*homo ut nos).* "Ustamız böyle söylüyor" demek bir filozof için değersiz birşeydir; daha iyisi bizim akıl yürütmemizdir, "yalnızca doğaya güvenmemizdir" (a.g.e. s. 92). Sanches'in "yalnızca doğayı izliyorum" şeklindeki mottosu, modern kulaklara çok Descarteşçı gelecek bir ifade; çünkü biz genellikle, Descartes'ın, doğanın ışığına başvurduğunu düşünüyoruz. Ama gerçekten böyle yapıyor muydu, bu bir önceden farketme değil, bir yineleme olacaktır; çünkü eski eğretileme On Altıncı yüzyılın başında İspanyol hümanisti Joannes Vives tarafından "*De Disciplinis*" (1531) adlı kitabında canlandırılmıştı -bu kitap Sanches'in çok yakından bildiği bir ça-

lışmaydı, *bkz.* GÖRÜ.

Descartes'ın yaklaşımı tümüyle özgün olmasa da, onun doğru felsefe yapma yönteminin belirlenme sorununa dizgesel ve çok özenli bir şekilde eğildiği konusunda hiç kuşku yoktur. İlk çalışmalarından biri olan *Regulae*'de, Descartes, okura bir yöntemsel öğütler sağnağı gönderiyordu; bunlardan bazıları daha dar anlamda matematiksel sorunlarla bağlantılıydı, daha genel kapsamlı olan diğerleri ise, zihnin dizgesel BİLGİ'ye ulaşması için gerekli bilişsel işlemleri betimliyordu. "*Regulae*"nin ilk on iki kuralı genel maksimleri ortaya koyuyor ve GÖRÜ ile ÇIKARIM'ın doğasını ve birbirleriyle bağlantılarını konu alıyordu; ayrıca ZİHİN'in saf kavrayışının İMGELEM'in doğru kullanılmasıyla nasıl desteklendiği gibi konuları da içeriyordu (Kural XII). Ancak, Descartes'ın henüz *Regulae*'yi yazdığı sıralarda, öğütleri ortaya koyarken geçen zamandan kaynaklanan sabırsızlığının işaretleri vardı. İfade etmeye çok yaklaştığı yöntem, özünde çok temel ve basit bir yöntemdi ve en yalın ve en kısa terimlerle ortaya konabilirdi. Bazen, onun bireysel kuralları, gerçekten de tüm işleyişi içinde bulunduran özetler gibi gözüküyordu; örnek olarak Kural V'te olduğu gibi: "Bütün yöntem, zihnin gözünü yoğunlaştırmamız gereken nesneleri sıraya dizme ve düzene koymaktan ibarettir, eğer hakikati keşfetmek istiyorsak izlememiz gereken yol budur". (AT X 379: CSM I 20) Descartes *Yöntem*'i yazdığı zaman, yöntemsel kurallarını dört kurala indirgeyip özleştirmeyi başarmıştı: "İlki, doğruluğu hakkında açık bilgiye sahip olmadığım hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek... İkincisi, incelemekte olduğum güçlükleri olabildiğince fazla parçaya bölmek; bu, onları daha iyi çözebilmem için gerekebilir. Üçüncüsü, düşüncenin sırasını izlemek, en yalın ve en kolayca bilinebilir nesnelerden başlayarak, daha karmaşık olanın bilgisine doğru ağır ağır yükselmek.. Sonuncusu, ilgili hiçbir şeyin dışarıda bırakılmadığından emin olmak için sıralamayı tam olarak yapmak.". (AT VI 18-19: CSM I 120)

En övünç duyulan kurallar, umut kırıcı bir şekilde gevşektir ve onların filozof-bilimadamı için pratik yol gösterme sağlayacağını anlamak kolay değildir. Bununla birlikte Descartes, kendi yönteminin *Yöntem*'de tam bir sunuşunu yapma niyeti taşımadığını açıkça ifade etmiştir; 'Yöntem Üzerine Konuşma' başlığı, Mersenne'e açıkladığı gibi , "yöntemi öğretme niyeti değil, yalnızca onu tartışma niyeti taşıdığını" belli etmek için seçilmiştir (27 Şubat 1637 tarihli mektup, AT I 349: CSMK 53). Aslında *Yöntem* üç diğer denemeye genel "gidimli" bir giriş olmaya yönelikti: *La Dioptrique* ('Dioptrik'), *Les Météores* ('Meteoroloji') ve *La Géometrie* ('Geometri'); bunlar yöntemi örneklendirmek üzere seçilmişlerdi; dolayısıyla Descartesçı yöntemi anlamaya yönelik ilk adım, matematiksel tabanlı bilimsel bilgi anlayışının kendini açığa vurduğu özelleşmiş incelemeleri gözden geçirmektir (*bkz.* GEOMETRİ; IŞIK; RENK; MATEMATİK; BİLGİ). Bununla birlikte, yöntemin iki önemli yanı *Yöntem*'deki sunuluştan ortaya çıkmaktadır. İlki, yöntemin yukarıda alıntısı yapılan "dört" kuralından birincisinde, şu tavsiyeyi buluyoruz: "Yargılarımın içine, zihne hiçbir şekilde kuşkuya yer vermeyecek kadar açıkça ve seçikçe sunulanlardan başkasını dahil etmemek" (a.g.e.; Descartes'ın bilgi anlayışında son derece önemli olan, yargıların bu yolla sınırlandırılması için, *bkz.* AÇIKLIK VE SEÇİKLİK). İkinci olarak , geri kalan üç kural, Descartesçı analayışta açıklık ve seçiklik kadar temel olan başka bir kavramla bağlantılıdır, yani sıra ya da düzen. Yöntemin kurallarının verildiği paragraftan sonra açıkça belirtildiği gibi, bu konuda Descartes'ın başlıca esin kaynağı geometricilerdir. Eukleides, yalın ve kendinden apaçık aksiyomlarla işe başlamakta ve kesintisiz bir akıl yürütme zinciriyle daha karmaşık sonuçların türetilmesine doğru ilerlemektedir; Descartes'ın inancına göre, kendi devrinde felsefe pratiğinin kusurlu oluşunun başlıca nedeni, bu yöntemsel düzenin hemen hiç görülmemiş oluşudur; bu yüzden, hakikati ortaya çıkarmak için dizgesel girişimlerde bulunmak ye-

rine, kısır ve çözümsüz tartışmalara girilmiştir. (karş. AT VI 8: CSM I 114-5) İnsanın doğasına yönelen incelemeler, örnek olarak aşağıdaki Aristotelesçi tanımla başlamaktadır: "İnsan akılsal bir hayvandır"; ama, Descartes'ın dramatik diyaloğu *Hakikatin Aranması*'nda işaret ettiği gibi , incelemeye böyle başlamak, kaçışın olmadığı bir labirente sürüklenmektir: "Çünkü iki başka soru çıkıyor ortaya -bir hayvan nedir ve 'akılsal' nedir? Eğer, ilkini açıklamak için, bir hayvan 'canlı ve duyulara sahip olan bir varlıktır' diye yanıt verirsek ve canlı olan 'hareketli bir bedendir' ve beden bir 'cisimsel tözdür' diye sürdürürsek, bu sorular bir ağacın dalları gibi hızla çoğalır ve bunun sonucu hiçbir şey açıklamayan bir söz düellosu olur". (AT X 516: CSM II 410) Descartes'ın düzen üzerinde ve "en yalın ve en kolaylıkla bilinebilecek olan nesnelerle başlamak" üzerinde durması, çok farklı biçemde bir bilimsel incelemeye yol açacağı, yani açık ve kendinden apaçık ilk ilkelere dayanan bir incelemeye yol açacağı umudunu içinde taşımaktadır. Bu tavsiye yeterince açıktır, ama gerekli ilkelerin belirlenmesi sorunsuz olmaktan uzaktır.

Ayrıca bkz. KESİNLİK; DÖNGÜ, DESCARTES FELSEFESİNDEKİ; GÖRÜ; BİLGİ.

yüce gönüllülük Descartes'ın iyi yaşam anlayışına göre la *générosité* (yüce gönüllülük) en önemli erdem, "diğer erdemlerin anahtarı ve edilgilerden kaynaklanan karışıkların çaresi"dir. (*Les Passions de l'âme*, madde 161) Fransızca terimin karşılanması oldukça güç bir şey. İngilizce'ye 'generosity' (cömertlik, eliaçıklık) olarak çevirmek kaçınılmaz olmakla birlikte tamamen yanlış. (Henüz 17. yüzyılda bile Fransa'da, İngilizce'de bugün 'acts of generosity' -soylu davranışlar- denilen şeylere *générosité* demek mümkündü.) Descartes'ın kullanımında kelimenin günümüzde sahip olmadığı bazı çağrışımları vardır. Latince'yi çok iyi bilen De-

cartes *générosité* 'yle aynı kökten gelen Latince sıfat *generosus*'un çağrıştırdıklarının farkındaydı. Bu kelime ilk olarak 'asil', 'soylu', 'iyi bir aileden gelen' (asıl anlamı 'ırk', 'soy' veya 'aile' olan Latince ad *genus*'la karşılaştırabiliriz) anlamına gelir. *Generosus* hafif bir kaymayla 'yüksek ruhlu' veya 'yüce gönüllü' (alicenap) anlamlarına gelmeye başlar. (Aynı zamanda, Latin yazarlar tarafından, Grekler'in μεγαλοψυχια ya da 'yüce, soylu, asil ruhluluk' dedikleri kapsayıcı erdeme sahip olmayı belirtmek için kullanıldı. karş Aristoteles, *Ethika Nikomakheia*, (*Nikomakhos'a Etik*, 1988), IV. Kitap, Bölüm 3) Descartes kendi yüce gönüllülük nosyonunu *Les Passions* mad. 161'de skolastik âlicenaplık kavramıyla karşılaştırır.

Klasik çağlarda ahlâk felsefecilerinin uğraştıkları başlıca konulardan biri insanın şartlarının talihe bağlı olmasına rağmen hayatı değerli kılabilecek gerçek ve kalıcı iyilikleri elde edebilme imkanına sahip olup olmadığıdır. Descartes'ın ahlak felsefesi bu konuya oldukça duyarlıdır; aslında bütün felsefi sisteminin amacı insanın kendi yaşamının ve çevresinin efendisi olmasını sağlamaktır. (karş. *Yöntem* , Kısım VI, AT VI 62: CSM I 142) *Les Passions*'da *générosité*'nin geliştirilmesi insanın kadere bağlılığınından kaynaklanan olumsuzluklara karşı (ilahi inayet dışındaki) tek çare olarak sunulur. *Générosité* 'ye sahip olan kişi, elde edilmesi gücümüzün dışında olan ve elde edilememeleri hayal kırıklığına yol açarak huzurumuzu bozan şeyleri hiç bir zaman şiddetli bir biçimde arzulamaz. (madde 145) Bunun nedeni (*Les Passions*'un üçüncü kısmının başlangıcında açıklandığı gibi) gerçek *générosité* 'nin "isteklerimizi düzenleme özgürlüğünden başka hiç bir şeyin gerçekten bize ait olmadığının ve özgürlüğümüzü iyi ya da kötü kullanmaktan başka hiçbir şeyle şereflendirilemeyeceğimizin veya suçlanamayacağımızın bilgisi"ni gerektirmesidir. (mad. 153) Bu bilgi, *générosité*'nin diğer unsuru olan "en iyi olduğunu düşündüğümüz şeyi taahhüt etmeyi kararlılık ve azimle sürdürme" ile birleştiğinde, Descartes'a göre sonuç yetkin bir bi-

çimde erdemli -güzelliği dış koşullara bağlı olmasına rağmen bütünsel olarak bizim gücümüz dahilinde olan- bir hayattır.

Descartes'ın *générosité* erdeminin bu yolla biçimlendirilmesinin açık olmamasının geleneksel 'soyluluk' veya 'yüce ruhluluk' kavramlarıyla ilişkisi olabilir. Descartes'ın kurduğu bağlantı, geleneksel olarak anlaşıldığı şekliyle 'asil ruhluluk' kavramının itibar ve meşru bir kendine saygı gösterme tarafından gerektirildiğidir. Bu da *générosité* 'ye sahip olan kişi için çok doğrudur: "bir insanın meşru bir ölçüde kendine karşı mümkün olduğunca çok saygı duymasını sağlar." (AT XI 445-6: CSM I 384) Böyle bir kendinesaygı, Descartes'a göre, ailesi nedeniyle 'asil' olan kişininkinden, bu kişinin asaleti doğuştan gelen şeylere bağlı olduğu için çok farklı olacaktır. "Bedenlerimize Tanrı tarafından konulan ruhların eşit ölçüde asil ve güçlü olmadıklarına inanmak çok kolay" iken "doğuştan gelen bazı kusurları düzeltmede çok yardımcı olan iyi terbiye" (madde 161) de tahminen kişinin kontrolü dışındaki etkenlere bağlı olacaktır. Aksine, gerçek *générosité* , özgür iradenin kararlı ve iyi yönlendirilmiş biçimde kullanılmasından kaynaklanan kendine saygı herkesin gücü dahilindedir. *Générosité* 'ye sahip kişiler "kendilerinin, daha zengin ve şerefli, hatta daha zeki, bilgili ve güzel ya da genel olarak söylersek bazı yetkinliklere onlardan daha çok sahip olan kişilerden aşağı olduklarını düşünmeyecek; kendilerine de, ancak aştıkları kişilere duydukları kadar saygı duyacaklardır. Bütün bunlar, kendilerine saygı duymalarının tek nedeni olan ve herkeste bulunduğu veya bulanabileceğini düşündükleri erdemli iradeyle karşılaştırıldığında, onlara önemsiz gelecektir". (*Les Passions*, Madde 154, AT XI 446-7: CSM I 384)

Descartes'ın *générosité* kuramının felsefi önemi burada söz konusu olan fikirlerin, felsefesinin diğer bölümleri içinde söylenebileceği gibi, antik ve modern dünyalar arasında bir köprü oluşturmasındadır. Ahlaki değerlere sahip olmanın ön şartı olarak

iradenin özerk gücüne verdiği öncelik Kant'a yol gösterir. Ama anlamlı bir insan hayatının geliştirilebilmesinde yetiştiriliş tarzı, terbiye ve alışkanlıkların (mad.50) ne kadar önemli olduğunu benimsemesi açısından da geleneksel erdem kuramlarının doğalcılığına da sağlam bir biçimde kök salar.

Descartes'ın iyi yaşam anlayışında bir yandan iradenin öte yandan eğitimin ne kadar önemli olduğunu görmek için *bkz.* EDİLGİ.

Z

zaman Descartes maddenin uzamı itibariyle sonsuz olarak bölünebilir olduğunu düşündüğü gibi (*bkz.* BÖLÜNEBİLİRLİK) zamanın da süresi itibariyle sonsuz olarak bölünebilir olduğunu söyler. Üçüncü Meditasyon'da, bütün zaman dilimlerinin bağımsız olduğunun kendiliğinden açık olduğunu ortaya koyar: "bir ömür, her biri diğerlerinden bağımsız olan sayısız parçaya bölünebilir. Demek ki, benim birazcık önce varolmuş olmam, beni şu anda yeniden yaratan, daha doğrusu, beni koruyan bir neden olmadığı sürece, şimdi varolmamı gerektirmez." (AT VII 49: CSM II 35) Gassendi zamanın anlarının bağımsızlığının kendiliğinden açık olarak değerlendirilmesini eleştirir: (Beşinci Cevap, AT VII 301: CSM II 209) Ama Descartes "zamanı veya süreduran şeylerin süresini düşünürsek tek tek anlar kendilerinden hemen önce ve hemen sonra gelen anlardan ayrılabilirler. Bu da süre duran şeyin her hangi bir anda durabilmesi demektir" diyerek ısrar eder. (AT VII 370: CSM II 255)

Ayrıca bkz. TANRI DESTEĞİ; KORUNUM.

zihin ve beden† Descartes 'zihin' (Fransızca *esprit*, Latince *mens*) ya da 'ruh' (Fransızca *âme*, Latince *anima*) terimini bilinçli, düşünen ben'e işaret etmek için kullanır -- *Yöntem*'de belirttiği gibi (AT VI 330 CSM I 127) "sayesinde benim ben olduğum bu 'Ben'". Sonrasında, *Meditasyonlar*'da bu tasavvuru daha tam hale getirir: İkinci Meditasyon'da "Öyleyse ben neyim?" diye sorar ve cevap verir: "Ben kati anlamıyla yalnızca düşünen bir şeyim (*res cogitans*), yani ben bir zihin veya can veya akıl veya *ratio*'yum".† (mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio; AT VII 27: CSM II 18) Daha sonra, 'düşüncenin' tanımı iradî ve akılsal faaliyetleri içerecek şekilde genişletilir: "Öyleyse ben neyim? Düşünen bir şey. Bu [şey] nedir? Kuşku duyan, anlayan, evetleyen, reddeden,

---

† Özgün Latince metinde [1641] geçen ifade yukarıda da belirtildiği gibi "*mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*" 'dur; Descartes'ın onayıyla Duc de Luynes tarafından yapılan Fransızca çeviride (1647) bu ifadenin yerini "*un esprit, un entendement ou une raison*" ifadesi alır. John Cottingham Latince metni esas alarak ifadeyi "*mind or intelligence or intellect or reason*" diye çeviriyor (1984). Daha yakın zamanda yapılan Fransızca çeviride (1990) Michelle Beyssade da Latince metni esas alarak "*un esprit, ou une intelligence, ou un entendement, ou une raison*" terimlerini kullanıyor. 1647'deki Fransızca çeviriyi esas alan Türkçe çeviride (Mehmet Karasan, 1942) ise "*ruh, bir müdrike veya akıl*" ifadesini okuyoruz. Latince metni ve Descartes'ın terimleri kullanımı üzerine yukarıdaki notu temel alarak *mens* terimini *zihin*, ancak *animus* terimini sözlükteki **HAYVAN** maddesinde söylenilenleri izleyerek *can* kelimesiyle karşılıyoruz. Görüldüğü kadarıyla 1647 tarihli Fransızca çeviride atlanan terim *animus*'tur. Türkçe çeviri (1942) bu metindeki (1647) *entendement* terimini *müdrike* kelimesiyle karşılıyor. Ancak *intelligere* ve *comprehendre* terimleri arasında Descartes'ın işaret ettiği gerilime (*bkz.* **SONSUZ** ve ayrıca *bkz.* Méditations métaphysique, Descartes, çev. Michelle Beyssade, Le livre de Poche *Classiques de la philosophie*, 1990'da Beyssade'ın Sunuşu) ve *müdrike* kelimesinin köken itibariyle yakalamak, tutmak ve kavramak anlamına gelen *dark* kelimesinden gelmesi sebebiyle *intellectus*'a karşılık olarak kullanmıyoruz. Bu terim için -geleneksel yolu izleyip- *akıl* kelimesini kullandık. Her ne kadar *ratio* terimi Fransızca'da *raison*, İngilizce'de *reason*, Türkçe'de ise *akıl* terimiyle karşılansa da, Descartes'taki kullanımı göz önüne alınınca *akıl* kelimesini *intellectus*'un karşılığı olarak uygun gördük. Latince ilk anlamı oran. ölçü, düzen olan (genel olarak felsefede düzenleyerek kavramamızı, anlamamızı, akletmemizi -ki bu sebeple Türkçe'ye *akıl* diye çevrilir- sağlayan yeti olarak anlaşılan) *ratio* terimini ise olduğu gibi bıraktık. (Çev. notu)

isteyen ve istemeyen bir şey ...". (AT VII 28: CSM II 19; bu pasajda, 'düşünen bir şeyin' yaptıklarının listesine imgeleme ve duyusal algıya sahip olma da eklenir, ancak bu son iki yeti, daha sonra, Altıncı Meditasyon'da kendilerine ait özel bir kategoride ele alınmayı gerektirir hale gelir; *bkz.* İMGELEM ve DUYUM.) Descartes'ın 'düşünce' genel yaftası altında sınıflandırdığı akılsal ve iradî faaliyetler hakkında *Meditasyonlar*'ın sonunda ortaya çıkacak merkezî olgu bunların cisimden tamamiyle ayrı bir töze ait olduklarıdır. "Bir yandan, yalnızca düşünen, uzama sahip olmayan bir şey olduğum denli, kendimin açık ve seçik bir ideasına sahibim; ve diğer yandan yalnızca uzama sahip, düşünmeyen bir şey olduğu denli, açık ve seçik bir cisim ideasına sahibim". (Altıncı Meditasyon, AT VII 78: CSM II 54; *bkz.* CİSİM ve İKİCİLİK)

Descartes'ın zihnin cisimsel olmadığı tezi, zihnin bedenden özsel ayrılığı, en çarpıcı ve tartışmalı öğretileri arasındadır. Çeşitli sebeplerden ötürü (*bkz.* örneğin DİL) bu teze doğru yönelmiş olduğu görülmesine rağmen, bu tezi savunmak için verdiği saf metafiziksel uslamlamaları zayıftır. Birinci olarak, varolduğundan kuşku duyamazken bir bedene sahip olduğundan kuşku duymaya muktedir olmasının, "[kendisinin] bütün özü ya da doğası düşünmek olan bir töz olduğunu ve varolmak için herhangi bir yere ya da maddî şeye gerek duymadığını ve ... beden varolmasa dahi ne ise o olmaktan çıkmayacağını" gösterdiğini ileri sürer. (*Yöntem*, Kısım IV, AT VI 33: CSM I 127) Uslamlama doyurucu değildir, çünkü kendimi bedenim olmaksızın hayal etme yeteneğim sadece kendi gerçek doğam hakkında bilgisiz oluşuma bağlı olabilir; eğer daha fazlasını bilseydim, bütün uslamlamanın gösterdiği gibi, bedensiz süregiden bir varoluş varsayımının bağdaşık olmadığını görebilirdim. COGITO ERGO SUM'a yönelen Descartes'ın sistematik kuşku programı esasen düşünmenin, bu programın en aşırı uygulamaları tarafından bile, benden 'ayrılamayacağını' göstermektedir (AT VII 27: CSM II 18); ancak benim özümün, 'yal-

nızca' kelimesi benim doğama ait olduğu söylenilebilecek başka herşeyi dışta bıraktığı zaman, *yalnızca* düşünmekten ibaret olduğunu göstermemektedir. (*Yöntem*'e çağdaş bir eleştirmeni tarafından yapılan ve Descartes'ın *Meditasyonlar*'a Önsöz'de tartıştığı itirazla karşılaştırın, AT VII 8 CSM II 7.) Descartes'ın kendisi *Yöntem*'deki uslamlamanın uygun olmadığını kabul etmiştir ancak bu uslamlamayı tamamlamak için *Meditasyonlar*'da sunabildiği tek şey benimin uzama sahip olmayan, düşünen bir şey olarak ve bedenin düşünceye sahip olmayan uzama sahip bir şey olarak 'açık ve seçik' (ve ilahi olarak güvence altına alınmış) tasavvurlarına sahip olduğum iddiasıdır. (*Altıncı Meditasyon*, AT VII 78: CSM II 54) Descartes'ın dikkatli eleştirmeni Antoine Arnauld'nun işaret ettiği gibi bununla ilgili sorun, Tanrı algılarımızı güvence altına almış olsa dahi Y olmaksızın X'i açıkça algılama kaabiliyetimizin Y'nin gerçekte X'ten ayrı olmasını gerektirmemesinden kaynaklanır. Geometriye dair hiçbir bilgisi olmayan birisi, dik-açılı üçgenin özsel özelliklerinden bazılarını, hipotenüsü üzerine çizilen karenin diğer kenarlara çizilen karelerin toplamıyla eşit olması özelliğine dik-açılı üçgenin zorunlu olarak sahip olduğunu algılamaksızın açıkça algılayabilirdi; benzer şekilde, düşüncenin doğası hakkındaki açık algılara dayanılarak yapılan Descartes'ın akıl yürütmesi, Descartes tarafından algılanmayan bir dizi bağlantının, düşüncenin vuku bulması için bedenin özsel olduğunu açığa çıkarabileceğine dair imkân tarafından zedelenmeye açıktır. (karş. Dördüncü Grup İtiraz, AT VII 202-3: CSM II 142). Zihin ile beden arasındaki 'gerçek ayrım' için Descartes'ın son bir uslamlaması vardır: beden düşünceden farklı olarak, her zaman bölünebilir (AT VII 86: CSM II 59); ancak düşüncenin özsel bölünemezliği öncülü, kabul edilse bile, düşünceyi ifa eden şeyin ya da tözün kendisinin bölünemez olduğu sonucunu gerektirmez (maddenin özsel BÖLÜNEBİLİRLİK'inin kendisi de ihtilafsız değildir).

Arnauld'nun yukarıda belirtilen itirazını karşılamak için Descartes, görünen odur ki, yalnızca uzama sahip tözden ayrı düşünen tözün açık bir kavrayışına değil aynı zamanda, uzama sahip olan tözle uyuşmayan ya da uzama sahip olan tözü mantıksal olarak dışta bırakan düşünen tözün açık bir tasavvuruna da sahip olduğumu göstermelidir. (karş. Dördüncü Grup Cevap, AT VII 226: CSM II 159) Bunu göstermek, insan olarak doğamızın, hem zihinsel hem de fiziksel özniteliklerin ayrılamaz bir bileşimini içeriyor olarak görünmesi sebebiyle Descartes için çok zordur. Bu hususta Descartes'a bir kez daha meydan okuyan yine Arnauld'dur: Descartes "cisimsel olan hiçbir şeyin özümüze ait olmadığını ve insanın sadece akılsal bir ruh olduğunu ve bedenin ruh için sadece bir taşıt olduğu[nu savunan] Platocu görüşe -'bedeni kullanan ruh' olarak insan tanımına yol açan görüşe- geri dönmek mi istiyordu? (AT VI 203: CSM II 143) Descartes sorunu bu biçimde koymakta gönülsüz olmakla beraber, saf olarak aklın fiilleri ve irade etme söz konusu olduğunda her halukârda bu konuma yerleşir; ancak duyusal özniteliklere -görme, duyma, açlık hissetme, acı deneyimleme ve benzeri- gelince bedenle olan bağlantımızın daha doğrudan ve sıkı olduğu görünmektedir: Descartes'ın kendisinin de onayladığı gibi biz "gemideki bir denizci gibi bedene yalnızca yerleşmiş değiliz ancak bedenle çok sıkı bir biçimde bağlanmış ve onunla iç içe geçmiş gibiyiz". (AT VII 81: CSM 56; *bkz.* MELEK ve İNSAN) Birbirini karşılıklı olarak dışta bıraktığı varsayılan tözler, zihin ve beden, arasındaki ilişkiler böylelikle Descartes için şiddetli bir biçimde problematiktir; uyuşmaz olmalarına ve tamamiyle ayrı doğalarda olmalarına rağmen, zihin ve beden hissetmeye sahip insanı biçimlendirmek için bağlanmış ve iç içe geçmiştir -Descartes daha sonra daha kuvvetli bir terim olan 'birleşmiş' terimini kullanır.

Zihin ve beden arasındaki 'tözsel birleşim' nosyonunu Descartes, kendisine "yalnızca düşünen bir töz olarak ruhun, bedenin

iradî fiiller icra etmesini nasıl belirleyebildiğini" soran Prenses Elizabeth'le olan yazışmaları sırasında geliştirmiştir; Descartes Elizabeth'in sorusunu 3Ekselanslarının bana yönelttiği bu soru, yayınlanmış yazılarım karşısında sorulabilecek en uygun sorudur" diye cevaplar. (21 Mayıs 1643 tarihli mektup. AT II 664: CSMK 217) Daha sonraki bir mektupta uslamlamalarının şimdiye dek büyük ölçüre ruh ile beden arasındaki *ayrımı* tesis etmekle ilgilendiğini açıklar, ancak, bu ayrıma uygun düşmemesine rağmen, hepimiz "herbirimizin felsefe yapmaksızın kendi içinde değişmez olarak deneyimlediği" beden ve ruh arasındaki *birleşim* nosyonuna sahibiz. Descartes, "herkes, düşüncenin doğa[sı] gereği bedeni hareket ettirebileceği ve bedenin maruz kaldığı şeyleri hissedebileceği şekilde bağlanmış, bir bedene ve ruha sahip tek bir insan olduğunu hisseder' diye sürdürür. (28 Haziran 1643 tarihli mektup, AT III 664: CSMK 228) Descartes'ın sisteminde neticede ortaya çıkan paradoks aklın bize bir şey (ayrım) deneyimin ise bir başka şey (birleşim) söylemesi ve her ikisinin de doğru olmasıdır. Descartes yine de ilgili bütün olguların kendi sınıflandırıcı şemasına yerleştirilebileceğini iddia etmeyi sürdürür: "şeylere dair yalnızca iki nihai sınıf biliyorum, ilki *akılsal veya düşünen şeyler* ve ikincisi *maddî şeyler i.e. uzama sahip töze veya cisme ait olan şeyler*. Uzama sahip töze, büyüklük yani uzunluk, derinlik ve genişliğe sahip uzam, şekil, hareket, konum, bileşen parçaların bölünebilirliği ve benzeri ait iken, algı, irade ile algılamanın ve iradenin bütün kipleri düşünen töze isnat edilir. Ancak içimizde yalnızca zihne ya da yalnıca bedene atfedilmemesi gereken bazı başka şeyleri de deneyimleriz. Bunlar ... *zihnimizin bedenle olan çok sıkı birleşiminden* kaynaklanır ve ilk olarak açlık, susuzluk benzeri istekleri, ikinci olarak zihnin yalnızca düşünceden ibaret olmayan, öfke, sevinç, üzüntü ve sevgi gibi tutku veya heyecanlarını ve son olarak da acı, haz, ışık, renk, ses, koku, tat, sertlik ve diğer dokunmaya ait niteliklerin duyumları gibi tüm du-

yumları içerir". (*İlkeler*, Kısım I, madde 48, vurgular sonradan eklenmiştir.) Üçüncü kategoride yeralan ve zihin ile bedenin tözsel birleşiminc bağlanan tüm şeylerin tam bir açıklamasını verme göreviyle ayrıntılı bir biçimde, Descartes'ın son büyük çalışması olan *Ruhun Tutkuları*'nda (1649) uğraşılmıştır. Bu çalışma isteklerin, heyecanların ve tutkuların ortaya çıktığı şartlara dair fizyolojik ve psikolojik zengin ayrıntılar sağlasa da böylesi olayları mümkün kılmak için yabancı iki tözün nasıl birleşebilecekleriyle ilgili temel felsefî zorluğu çözmek hususunda çok küçük girişimde bulunur.

Tutkular'da, Descartes sıklıkla hem ruhun beden hususunda nedensel güçlere (bedenin hareket etmesine neden olabilir) hem de bedenin ruh itibariyle nedensel güçlere sahip olduğunu (örneğin edilgiler ve duygular, kandaki ve sinir sistemindeki cisimsel olaylar tarafından 'harekete geçirilmiştir'; aynı zamanda Kısım I, madde 42, AT XI 360: CSM I 344 ile karşılaştırınız) iddia eder bir şekilde konuşur. Descartes, EPİFİZ BEZİ'nde bir kez başlatıldıktan sonra, hareketlerin beynin ve bedenin diğer bölgelerine aktarılabileceği bir dizi mekanizmayı temin etmeyi düzenler; ancak cisimsel olmayan bir ruhun bu türden hareketleri ilk olarak nasıl başlatabileceğine dair merkezî meseleyle uğraşmadığı görülür. Aynı sorun nedensel akış diğer yönde olduğu zaman da geçerli olacaktır. Descartes muhtelif türdeki cisimsel uyarıların, sinir sisteminde ve beyinde, ruhu öfke ya da korku benzeri duyguları hissetmeye 'yönelten' değişimlere neden olduğu fizyolojik mekanizmaları tasvir eder. (bkz. örneğin, *Tutkular*, Kısım I, madde 39) Ancak bu, fizyolojik başlangıçları ne kadar karmaşık olursa olsun, yalnız beyin olaylarının zihinsel alanda olaylar başlatma ya da tahrik etme gücüne nasıl sahip olabildiğini açıklamaz.

Descartes'ın, basit olarak, yabancı tözler arasında nedensel bir etkileşim ideasının problematik olduğunu kabul etmediği yolunda bazı deliller vardır. Clerselier'ye yazdığı 12 Ocak 1646 tarihli mektupla karşılaştırın: "zihin ve beden doğaları farklı iki töz ise,

bu, iki tözü birbirlerini etkilemekten alıkoyar varsayımı, yanlış ve hiçbir şekilde ispatlanamayacak bir varsayımdır". (AT IXA 213: CSM II 275; karş. 'Hyperaspistes' 'e Ağustos 1641 tarihli mektup, AT III 424: CSMK 190) Yine de, Descartes'ın nedensel etkileşimin insan aklı için bir anlamda saydam olması gerektiğini varsaydığını gösteren pasajlar vardır. (*bkz.* NEDEN) Ancak, *Ruhun Tutkuları*'nda tasvir edilen türden zihin-beden etkileşimleri sözkonusu olduğunda bu türden bir saydamlık geçerli olamazdı. Saydam bağlantılar fizyolojinin alanında kaldığımız ve duyu-organlarımızın uyarılmasının nasıl 'can ruhlarında', sonuçta epifiz bezindeki hareketlerde modifikasyonlara neden olacak olan değişimler meydana getireceğini izleyebildiğimiz müddetçe açımlanabilir. Ancak hikayenin sonunda, basit olarak ruhta 'ortaya çıkan' zihinsel bir olay olacaktır. Zihin-beden bağıntıları Descartes'ın 'normal' bilim kavrayışının ötesine düşer; ilgili olaylar kesin anlamıyla nedensel etkileşimler değildir, ancak ilahi olarak irade gösterilmiş bağlılaşımlardır; Descartes'taki bu 'aranedenci' tema için *bkz.* İMGE.

Yukarıdakilerin hepsinden görülebileceği gibi, Descartes'ın zihin ve beden açıklamasından kaynaklanan başlıca üç sorun sınıfı vardır: İlk grup zihin ile beden arasındaki tözsel ayrım için uslamlamalarının geçerliliği; ikinci grup bir kez tesis edildikten sonra bu ayrımın zihin ve bedenin 'tözsel birleşimi' tezi ile uzlaştırılması; ve üçüncüsü bu birleşim ve özellikle içerilen psikofiziksel etkileşimlerin doğasına dair verdiği açıklamanın yapısı ile ilgilidir.

Descartes'ın zihin açıklamasının teolojik motivasyonları ile bağlantılı, ek ve daha ziyade farklı sorun grubu için *bkz.* RUHUN ÖLÜMSÜZLÜĞÜ.

Kaynakça

Okuyucu İçin Açıklama

Descartes üzerine yapılmış sayısız inceleme mevcuttur, bu yüzden aşağıdaki liste büyük ölçüde seçicidir. Her dört bölümdeki maddeler alfabetik olarak sıralanmıştır. ("Zihin felsefesi", "metafizik", "bilim felsefesi" vb. gibi altbölümlere girmekten kaçındım; çünkü böyle bir yaklaşım, Descartes gibi farklı felsefi yaklaşımların biraraya geldiği birleştirilmiş bir yapı oluşturan düşünür için, yardımcı olmaktan çok yanıltıcı olacaktı).

1 METİNLER ve YAYINLAR: DESCARTES

AT: Adam C. ve Tannery P. (ed.), (*Œeuvres de Descartes* (gözden geçirilmiş baskı, 12 cilt, Paris Vrin/CNRS, 1964-76). [Bu çalışma, nihai Fransızca-Latince baskıdır. Descartes'in tüm yapıtlarını içeren çok sayıda metinsel ve tarihsel şerh eklenmiştir.

Alquié, F. (ed.), *Descartes, Œeuvres philosophiques* , (3 cilt, Paris: Garner, 1963).

CSM: Cottingham J., Stoothoff R. ve Murdoch D. (eds.), *The Philosophical Writings of Descartes* (2.cilt, Cambridge: Cambridge University Press, 1985). CSMK: Önceki kitabın 3. cildi, aynı çevirmenler ve Anthony Kenny (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) [Bu kitaplar Descartes'ın yapıtlarının yeni standart İngilizce çevirisidir. CSM cilt I ve II. E.S. Haldane ve G.R.T. Ross tarafından yayına hazırlanan ve daha önceki Cambridge baskısı olan *The Philosophical Works of Descartes* (1911)'in yerine geçmektedir. OSMK Descartes'ın mektuplarının Antony Kenny tarafından çevirisini (*Philosophical Letters*) dahil etmektedir. (Oxford, 1970).]

Cottingham J.G. (ed.) *Descartes' Conversation with Burma*, (Oxford: Clarendon, 1976). (Ayrıntılı notlarına giriş içeren İngilizce çeviri. Bu çeviriden birçok parça SMK'ya dahil edilmiştir.

Gilson E., Descartes, *Discours de la méthode, texte et commantaire*

(Paris: Vrin, 1925. 4. bas. 1967). (*Yöntem* üzerine son derece ayrıntılı felsefi yorumlar içermektedir.)

Hall, T. S. (ed), *Descartes, Treatise on Man* (Cambridge MA: Harvard University Press. 1972).

Mahoney, M.S. (çev. *Descartes, The World* (New York Abaris 1979).

2 METİNLER ve YAYINLAR: DİĞER YAZARLAR (YİRMİNCİ YÜZYIL ÖNCESİ)

Augustine, *De Trinitate,* in *Patrologiae Cursus Series Completa,* ed. J.P. Migne (Paris, 1844-55).

Aquinas, St. Thomas, *Summa theologiae*. Latin text with English translation (cilt 61, Cambridge: Blackfriars, 1964-81).

Aristotle, *De Anima (On the Soul*), çev. W. Lawson-Tancred (Penquin: Harmondsworth, 1986).

Aristotle, *Categoriae et Liber de interpretatione,* ed. L. Minio-Paluello (Oxford: Oxford University Press, 1974); çev. J. L. Ackrill, *Aristotle's Categories* and *De Interpretaione* (Oxford: Clarendon, 1963).

Bacon, Francis, *The Works of Francis Bacon,* ed. J. Spedding and R. E. Ellis, abridged J. M. Robinson (London: Routledge, 1905).

Baillet, A., *La Vie de M. Des-Cartes* (Paris: Horthemels, 1961; photographic reprint, Hildesheim: Olms, 1972).

Eustachius a Sancto Paulo, *Summa philosophica quadripartita* (Paris, 1609).

Galileo Galilei, *Dialogue concerning the two chief world systems* [1632], çev, S. Drake (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967).

—*Le Opere,* ed. A. Favaro (Florence: Barbera, 1889-1901, reprinted 1968).

Hume, David, *A Treatise of Human Nature* [1739-40], ed. L. A. Selby-Bigge, rev. P. H. Niddich (Oxford: clarendon, 1978).

—*Inquiry into the Human Understanding* [1748], ed. L. A. Selby-Bigge, rev. P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon, 1975)

Ignatius of Loyola *Exercitia spiritualia* [1548], çev. W. H. Longridge (London: R. Scott, 1919).

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason* [1781], çev. N. Kemp Smith (New York: Macmillon, 1965).

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Philosophical Papers and Letters*, çev. L. E Loemker, 2nd edn. (Dordrecht: Reidel. 1969).

Locke, John, *An Essay concerning Human Understanding* [1689], ed. P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1975).

Malebranche, Nicolas, *Œuvres complètes de Malebranche*, ed. A. Robinet 20 cilt, Paris: Vrin, 1958-67).

Newton, I., *Mathematical Principle of Natural Philosophy and his system of the World* [1687], çev. A. Motte 1729; revised F. Cajori (Cambridge: Cambridge University Press, 1934).

Ockham, William of, *Quidlibeta septem* (Paris. 1487; Strasbourg 1491).

Plato, *Republic*, çev. H. P. D. Lee (Harmondsworth: Penguin, 1955).

Plotiuns, *Enneads*, ed. A. H. Armstrong (Loeb Classical Library, London: Heinemann, 1966-84).

Sanches, Francisco, *Quod nihil scitur* [Lyons, 1581]. Latin text established annotated and translated by Douglas Thompson, with introduction and notes by Elaine Limbrick (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

Sextus Empiricus, *Outline of Pyrrhonism* (Loeb Classical Library, London: Heinemann, 1993).

Spinoza, *Ethics*, in *Opera*, ed. C. Gebhardt (Heidelberg: Winters, 1925, repr. 1972), çev. in *The Collected Works of Spinoza*, ed. E. Curley (Princeton: Princeton University).

Suárez, Francisco, *Disputationes metaphysicae* (Salmanticae, 1597).

3 DESCARTES ÜZERİNE GENEL KİTAPLAR VE YAYINLANMIŞ TOPLU YAPITLAR

Butler, R.J. (ed.), *Cartesian Studies* (Oxford: Blackwell, 1972).

Gibson, A. Boyce, *The Philosophy of Descartes* (London: Methuen, 1932).

Cottingham, J., *Descartes* (Oxford: Basil Blackwell, 1986).

—*The Rationalists* (Oxford: Oxford University Press, 1988). [Covers Spinoza and Leibniz as well as Descartes.]

—(ed.), *The Cambridge Companion to Descartes* (New York: Cambridge University Press, 1992). Doney, W. (ed.), *Descartes: A Collection of Critical Essays* (New York: Doubleday, 1967).

Grene, M., *Descartes* (Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1985).

Hooker, M. (ed.), *Descartes, Critical and Interpretative Essays* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978).

Keeling, S.V., *Descartes* (London: Benn, 1934).

Kenny, A., *Descartes: A Study of his Philosophy* (New York: Random House, 1968).

Lennon, T. M., Nicholas, J. M. and Davis, J. W. (eds.), *Problems of Cartesianism* (Kingston and Montreal: McGill/Queens University Press, 1982).

Moyal, J. D. (ed.), *René Descartes, Critical Assessments* (4 cilt, London and New York: Routledge, 1991).

Rodis-Lewis, G., *Descartes*, (Paris : Libraire Générale Française, 1984).

Smith, N.Kemp, *New Studies in the Philosophy of Descartes* (London: Macmillan, 1966).

Sorell, T., *Descartes* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

Williams, B., *Descartes* (Harmodsworth: Penguin, 1978).

Wilson, M. D. *Descartes* (London: Routledge, 1978).

4 DAHA ÖZEL İNCELEMELER VE DİĞER ÇALIŞMALAR

Alexander, P., *Ideas, Qualities and Corpuscles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Alquié, F., *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (Paris: Presses Universitaires de France, 1950; 2nd edn, 1987).

Balz, A., *Cartesian Studies* (New York: Columbia University Press, 1951).

Beck, L. J., *The Metaphysics of Descartes: A Study of the Meditations* (Oxford: Clarendon, 1965).

—*The Method of Descartes: A Study of the Regulae* (Oxford: Clarendon, 1965).

Beyssade, J. M., *La Philosophie première de Descartes* (Paris: Flammarion, 1979).

Chomsky, N., *Language and Mind* (New York: Harcourt, Brace and World, 1986).

Clarke, D., *Descartes' Philosophy of Science* (Manchester: Manchester University Press, 1982).

Curley, E., *Descartes against the Skeptics* (Oxford: Blackwell, 1978).

Dennet, D., *Consciousness Explained* (Harmondsworth: Allen Lane, 1992).

Frankfurt, H. G., *Demons, Dreamers and Madmen* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1970).

Garber, D., *Descartes' Metaphysical Physics* (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

Gaukroger, S., *Cartesian Logic* (Oxford: Clarendon, 1989).

—(ed.), *Descartes, Philosophy, Mathematics and Physcisc* (Sussex: Harvester, 1980).

Gueroult, M. *Descartes selon l'ordre des raisons* (Paris: Montaigne, 1953). English translation by R. Ariew, *Descartes' Philosophy interpreted according to the order of Reasons* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).

Gilson, E., *Index Scolastico-Cartésien* (Paris: Alcan, 1913; 2nd edn., Paris: Vrin, 1979).

Gouhier, H., *La Pensée réligieuse de Descartes* (Paris: Vrin, 1924).

Jolley, N., *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes* (Oxford: Oxford University Press, 1990).

Loeb, L. E., *From Descartes to Hume* (Ithaca, NY: Cornell Unversity Press, 1981).

Marion, J. -L., *Sur la théologie blanche de Descartes* (Paris: Presse Universitariers de France, 1981).

Markie, P., *Descartes's Gambit* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986).

Nagel, T., The View from Nowhere (Oxford: Oxford University Press, 1986)

Nussbaum, M., *The Fragility of Goodness* (Cambridge University Press, 1986).

Popkin, R., *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes* (New York: Harper & Row, 1964).

Rodis-Lewis, G., *L'Anthropologie Cartésienne* (Paris: Presses Universitaires de France, 1991).

Rorty, A. O. (ed.), *Essays on Descartes' Meditations* (Berkeley: University of California Press, 1986).

Rosenfield, L. C., *From Beast-Machine to Man-Machine: The Theme of Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie* (New York: Oxford University Press, 1941).

Ryle, G., *The Concept of Mind* (London: Hutchinson, 1949).

Sebba, G., *Bibliographica Cartesiana* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1964).

Schmitt, C. B., *Aristotle and the Renaissance* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983).

Schmitt, C. B., Skinner, Q. and Kessler, E., *Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

Scott, J. F., *The Scientific Work of René Descartes* (London: Taylor and Francais, 1952).

Watson, R. A., *The Breakdown of Cartesian Metaphysics* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1987).

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations,* çev. G. E. M. Anscombe (New York: Macmillan, 1952).

Dizin

Türkçe - İngilizce

acı	pain
açıklık ve seçiklik	clarity and distinctness
ahlâk	morality
akıl	intellect
aksiyom	axiom
algı	perception
atom	atoms
beden ya da cisim	body
bellek	memory
benzeşim	analogies
bilgi	knowledge
birleşim, zihin ve bedenin	union of mind and body
boşluk	vacuum
bölünebilirlik	divisibility
can ruhları	animal spirits
cin, kötü niyetli	demon, malicious
Cogitationes Privatae	*Early Writings*
cogito ergo sum	cogito ergo sum
Compendium Musicae	*Compendium Musicae*
çekim	gravity
çıkarım	deduction
çözümleme yöntemi	analysis, method of
'damga' uslamlaması	'trademark' argument
deneyim	experience
Description du Corps Humain, La	*escription of Human Body*
dil	language
Dioptrique, La	*Optics*
Discours de la Méthode, Le	*Discourse on Method*
doğa yasaları	laws of nature
doğal akıl	native intelligence
doğal ışık	natural light

doğalar	natures
doğuştanlık	innateness
döngü, Descartes felsefesindeki	circle, Cartesien
duyum	sensation
düş görme	dreaming
düşünce	thought
edilgi	passions
Entretien avec Burman	*Conversation with Burman*
epifiz bezi	pineal gland
Epistola ad Dinet	*Letter to Dinet*
Epistola ad Voetium	*Letter to Voetius*
erdem	virtue
eylemsizlik	inertia
felsefe	philosophy
fizik	physics
geometri	geometry
Géometrie, La	*Geometry*
gerçek ayrım	distinction, real
gerçeklik	reality
girdap	vortex
gökkuşağı	rainbow
görü	intuiton
hareket	motion
hata	error
hayali uzuv	phantom limb
hayvan	animals
ışık	light
idea	idea
ikicilik	dualism
imge	images
imgelem	imagination
inanç, dinsel	faith, religious
'ince' madde	'subtle' matter
insan	human being
irade	will
kan dolaşımı	blood, circulation of
kayıtsızlık	indifference
kesinlik	certainty

kırılma	refraction
kip	mode
korunum ilkesi	conservation, principle of
kozmoloji	cosmology
kuşku	doubt
kuşkucular	sceptics
kuvvet	force
madde	matter
makine	machine
matematik	mathematics
mathesis universalis	mathesis universalis
meditasyon	meditation
Meditationes de Prima Philosophia	*Meditations on First Philosophy*
mektuplar	letters
melek	angel
Météores, Les	*Meteorology*
Monde, Le	*World, The*
müzik	music
neden	cause
neden, ereksel	cause, final
neden, etkin	cause, efficient
neden, formel karşısında üstün	cause, formal vs. eminent
nesnel gerçeklik	objective reality
nicelik	quantity
nitelik, duyusal	qualities, sensible
Notae in Programma quoddam	*Comments on a Certain Broadsheet*
Objectiones cum Responsionibus	*Objections & Replies*
ontolojik uslamlama argument	ontolojical argument
'ortak' duyu	common sense
ortak kavram	common notion
otomat	automaton
önceden edinilmiş kanılar	preconceived opinions
öncesiz sonrasız doğrular	eternal truths
öz	essence
özgür irade	freewill
öznitelik	attribute

Passions de l'âme, Les	*Passions of the Soul*
Principia Philosophiae	*Principles of Philosophy*
Recherche de la vérité	*earch for Truth*
Regulae ad directionem ingenii	*Rules for the Direction of our Native Intelligence*
renk	colour
res cogitans ve res extensa	res cogitans & res extensa
ruhun ölümsüzlüğü	soul, immortality of
scientia	scientia
Skolastik felsefe	scholastic philosophy
sonsuz	infinite
Tanrı	god
Tanrı desteği	concurrence
Tanrı öğretisi	theology
Tanrı tanımaz	atheist
tasım	syllogism
tıp	medicine
töz	substance
Traité de l'Homme, Le	*Treatise on Man*
Traité de Méchanique, Le	*Treatise on Mechanics*
tümevarım	induction
uzam	extension
uzay	space
varoluş	existence
varsayım	assumption
yalın doğalar	simple natures
yanılsama üzerine uslamlama	illusion, argument of
yanıltıcı Tanrı ikilemi	deceiving god dilemma
yaradılış	creation
yargı	judgement
yetkinlik	perfection
yönelimsel formlar	intentional forms
yöntem	method
yüce gönüllülük	generosity
zaman	time
zihin ve beden (cisim)	mind and body

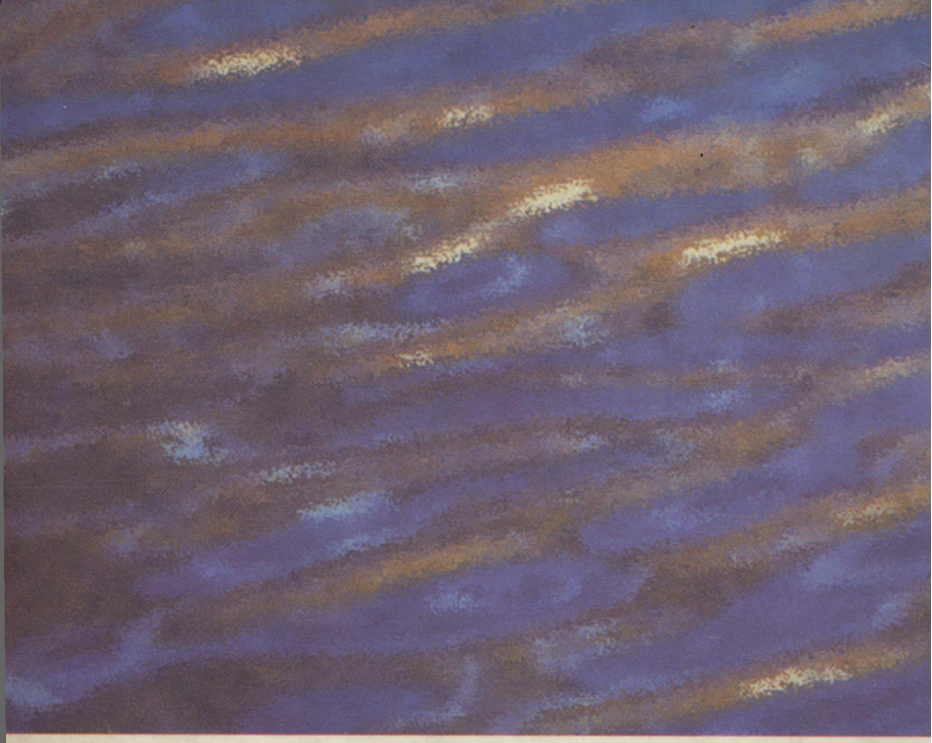
İngilizce - Türkçe

analogies	benzeşim
analysis, method of	çözümleme yöntemi
angel	melek
animal spirits	can ruhları
animals	hayvan
assumption	varsayım
atheist	tanrı tanımaz
atoms	atom
attribute	öznitelik
automaton	otomat
axiom	aksiyom
blood, circulation of	kan dolaşımı
body	beden ya da cisim
cause	neden
cause, efficient	neden, etkin
cause, final	neden, ereksel
cause, formal vs. eminent	neden, formel karşısında üstün
certainty	kesinlik
circle, Cartesien	döngü, Descartes felsefesindeki
clarity and distinctness	açıklık ve seçiklik
cogito ergo sum	cogito ergo sum
colour	renk
Comments on a Certain Broadsheet	*Notae in Programma quoddam*
common notion	ortak kavram
'common' sense	'ortak' duyu
Compendium Musicae	*Compendium Musicae*
concurrence	Tanrı desteği
conservation, principle of	korunum ilkesi
Conversation with Burman	*Entretien avec Burman*
cosmology	kozmoloji
creation	yaradılış
deceiving god dilemma	yanıltıcı Tanrı ikilemi
deduction	çıkarım
demon, malicious	cin, kötü niyetli

Description of Human Body	*Description du Corps Humain, La*
Discourse on Method	*Discours de la Méthode, Le*
distinction, real	gerçek ayrım
divisibility	bölünebilirlik
doubt	kuşku
dreaming	düş görme
dualism	ikicilik
Early Writings	*Cogitationes Privatae*
error	hata
essence	öz
eternal truths	öncesiz sonrasız doğrular
existence	varoluş
experience	deneyim
extension	uzam
faith, religious	inanç, dinsel
force	kuvvet
freewill	özgür irade
generosity	yüce gönüllülük
geometry	geometri
Geometry	*Géometrie, La*
god	Tanrı
gravity	çekim
human being	insan
idea	idea
illusion, argument from	yanılsama üzerine uslamlama
images	imge
imagination	imgelem
indifference	kayıtsızlık
induction	tümevarım
inertia	eylemsizlik
infinite	sonsuz
innateness	doğuştanlık
intellect	akıl
intentional forms	yönelimsel formlar
intuiton	görü
judgement	yargı
knowledge	bilgi

language	dil
laws of nature	doğa yasaları
Letter to Dinet	*Epistola ad Dinet*
Letter to Voetius	*Epistola ad Voetium*
letters	mektuplar
light	ışık
machine	makine
mathematics	matematik
mathesis universalis	mathesis universalis
matter	madde
medicine	tıp
meditation	meditasyon
Meditations on First Philosophy	*Meditationes de Prima Philosophia*
memory	bellek
Meteorology	*Météores, Les*
method	yöntem
mind and body	zihin ve beden (cisim)
mode	kip
morality	ahlâk
motion	hareket
music	müzik
native intelligence	doğal akıl
natural light	doğal ışık
natures	doğalar
Objections & Replies	*Objectiones cum Responsionibus*
objective reality	nesnel gerçeklik
ontolojical argument	ontolojik uslamlama
Optics	*Dioptrique, La*
pain	acı
passions	edilgi
Passions of the Soul	*Passions de l'âme, Les*
perception	algı
perfection	yetkinlik
phantom limb	hayali uzuv
philosophy	felsefe
physics	fizik

pineal gland	epifiz bezi
preconceived opinions	önceden edinilmiş kanılar
Principles of Philosophy	*Principia Philosophiae*
qualities, sensible	nitelik, duyusal
quantity	nicelik
rainbow	gökkuşağı
reality	gerçeklik
refraction	kırılma
res cogitans & res extensa	res cogitans ve res extensa
Rules for the Direction	*Regulae ad directionem ingenii*
of our Native Intelligence	
sceptics	kuşkucular
scholastic philosophy	Skolastik felsefe
scientia	scientia
Search for Truth	*Recherche de la vérité*
sensation	duyum
simple natures	yalın doğalar
soul, immortality of	ruhun ölümsüzlüğü
space	uzay
substance	töz
'subtle' matter	'ince' madde
syllogism	tasım
theology	Tanrı öğretisi
thought	düşünce
time	zaman
'trademark' argument	'damga' uslamlaması
Treatise on Man	*Traité de l'Homme, Le*
Treatise on Mechanics	*Traité de Méchanique, Le*
union of mind and body	birleşimi, zihin ve bedenin
vacuum	boşluk
virtue	erdem
vortex	girdap
will	irade
World, The	*Monde, Le*



Descartes Sözlüğü'nde John Cottingham, Descartesci düşüncedeki anahtar kavram ve düşünceleri inceliyor ve bunları hem 17. yüzyıl entelektüel iklimi hem de daha sonraki yorumları bağlamında ele alıyor. Descartes Sözlüğü kozmoloji, fizik, teoloji, psikoloji ve etik de içinde olmak üzere birçok maddeyi kapsamakta. Kitap, Descartes'a yeni başlayanlara olduğu kadar, ayrıntılı eleştirel yorumları ve titiz metinsel referanslarıyla konunun daha ileri düzeydeki okuyucularının da gereksinimlerine yanıt vermek üzere hazırlanmıştır. Ayrıca Sözlük Descartes'ın yaşamını ve çalışmalarını içeren genel bir girişin yanısıra Descartes'cı metinlerin kaynakçasını vermektedir.

ISBN 975-576-006-7

