cogito

TÜLİN BUMİN

tartışılan modernlik: descartes ve spinoza

YKY

TÜLİN BUMİN

Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza

YKY
İSTANBUL

TARTIŞILAN MODERNLİK: DESCARTES VE SPİNOZA

Tülin Bumin 1949 yılında doğdu. 1971 yılında D.T.C.F. Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Fransa'da Sorbonne-Paris I Üniversitesi'nde Marcuse, Colleti ve Lukács'ın praksis felsefelerinde gerçeklik ve akılsallık ilişkisi konusunda felsefe doktorası yaptı. Şu anda Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölüm Başkanı olarak çalışmaktadır.

TÜLİN BUMİN

Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza

YKY
İSTANBUL

Yapı Kredi Yayınları - 757
Cogito - 49

Tartışılan Modernlik Descartes ve Spinoza / Tülin Bumin

Düzelti: Ömer Aygün

Kapak tasarımı: Nahide Dikel

Baskı: Acar Basım ve Cilt San. Tic. A.Ş.
Beysan Sanayi Sitesi, Birlik Caddesi, No: 26, Acar Binası
34524, Haramidere - Avcılar / İstanbul
Tel: (0 212) 422 18 34 Faks: (0 212) 422 18 04
www.acarbasim.com

1. baskı: İstanbul, Aralık 1996
4. baskı: İstanbul, Ocak 2010
ISBN 978-975-363-556-7

© Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Sanayi ve Ticaret A.Ş. 2005
Sertifika No: 12334
Bütün yayın hakları saklıdır.
Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş.
Yapı Kredi Kültür Merkezi
İstiklal Caddesi No. 161 Beyoğlu 34433 İstanbul
Telefon: (0 212) 252 47 00 (pbx) Faks: (0 212) 293 07 23
http://www.ykykultur.com.tr
e-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
İnternet satış adresi: http://alisveris.yapikredi.com.tr

İÇİNDEKİLER

Önsöz • 7

I. BÖLÜM
Modernliğin Yakın Geçmişi Olarak Rönesans • 9

II. BÖLÜM
Kartezyen Dünya Tasarımı • 34

III. BÖLÜM
Sorgulanan Modernlik: Heidegger ve Cogito • 50

IV. BÖLÜM
Spinoza • 65
Ethica, "İyi ve Kötünün Ötesinde" • 65
Klasik Sistemin Üç Terimi: Özgürlük, İstem, Erek • 69
Beden, Tutkuları ve Site • 78

Önsöz

Bugün Batı akılsallığının bilim, felsefe gibi en üstün kültür ürünleri post-modernizm başlığı altında sorgulanıyor. Onun Modernlik paradigmasında yer alan özne, nesne, akıl gibi temel kavramlarına yapıbozum işlemi uygulanıyor. Sorgulanan ve hatta suçlanan Modernliğin kendisidir. Modernlik bir zihniyet, dünyaya bir bakış ve bu bakışın yöntemleri, yaklaşımı ve bilgikuramsal araçları bakımından belli bir tarzda belirlenişidir. Bu tarz, kendini evrenselci ve akılcı olarak tanımlar ve bu tanımlamada bilim kadar ve belki de ondan daha büyük bir ölçüde felsefenin payı vardır. Marjinal ya da çok kısa sürede gelip geçecek izlenimini veren bir gelişim olmaktan uzak olan bu eleştiri hareketini, "felsefe olmaksızın sosyal eleştiri" tarzında başlıklar taşıyan akademik bildirilerden sayısız makale ve kitaba kadar türlü ürünlerinde izleyebiliyoruz. Batı akılcılığı, Batı'nın kendi tarihinde, başta hümanizm olmak üzere geliştirmiş olduğu dünya görüşlerinin ve türlü emperyalist ya da totaliter pratiklerin başlıca sorumlusu olarak gösterilip sorgulanmakta.

Bu kitapta post-modernizmin sosyal bilimlerde Levi-Strauss'un evrenselci, indirgeyici, batı-merkezci yaklaşımları eleştiren görüşleriyle başlayan ve Foucault'nun Batı akılcılığına köklü eleştiriler getiren çalışmalarından esinlenen Derrida, Lyotard, Baudrillard gibi Fransız düşünürlerinin Amerika'da bulduğu yankılarla gelişen tarihine eğilinmiyor. Yapılmaya çalışılan, felsefe tarihinde Modernliğin şafağı olarak selamlanan 17. yüzyılın iki büyük düşünürü olan Descartes ve Spinoza'nın düşünceleri ve biraz da onların yakın geçmişi olarak Rönesans örneklerinde bu çağın felsefesinin kendi içinde taşıdığı çoğul ve eleştirel yapıyı hatırlatmak ve böylece post-modernizmin Modernlik okumasında genellikle izle-

nen (ve aslında onların Modernliğe yönelttikleri başlıca eleştirinin anahtar terimi olan) indirgeyici, kolayca genelleştirici eğilime karşı bazı düşünsel ipuçları sunmaktır.

Onu Rönesans'tan, hatta daha öncesinden başlayarak hazırlayan pek çok çabaya karşın, Modernliğe tam bir başlangıç anı arandığında, bu anın kartezyen Cogito olduğu söylenir. Modernlik sorgulamalarının da, felsefeyle ilgilendiklerinde, çoğu kez bu noktaya kadar geri gittikleri görülmektedir. Foucault'nun Cogito ile dıştalayıcı, kapatıcı kurumların birlikte ortaya çıktığı temel tezine dayanan eseri, bu tutumun türlü örneklerinden biridir. Bu nedenle, bu kitapta, kartezyen paradigmanın önemli anları üzerinde durulmaya çalışıldı. Kitabın üçüncü bölümünde görüşlerine yer verdiğimiz Derrida'nın Foucault'ya bu konuda getirdiği itirazlar, felsefeden her şeye karşın umudu kesmeme niyetinde olanlar için ilgi çekici olabilir.

Spinoza'nın yukarıda söz konusu ettiğimiz bağlamda seçilişinin temelinde yer alan düşünce ise, onun sisteminin hem bugün Modernlik paradigması olarak anladığımız çerçeveyi hazırlayıcı hem de onu sorgulayıcı yaklaşımları içinde barındırmasıdır. Spinoza'nın 17. yüzyıl felsefesine egemen olan kartezyen kuramın ana yönelimleri olan istemciliğe (volontarisme), tinsel alanla ilgili erekselciliğe (finalisme) yönelttiği eleştirilerin yanında geliştirmiş olduğu ideoloji kuramı bugün hâlâ ilgi çekmeye devam etmektedir. Bu eleştiriler üzerinde yükselen, ahlaktan (morale) etike geçme çabası ve diğer yönleriyle Spinozacı pratik felsefe, kitabın son bölümünün konusudur.

Son olarak şu noktayı belirtmek gerekir: Her dört bölümde de söz konusu filozofların sistemlerinin genel olarak tanıtılması yoluna gidilmedi. Bunun yerine, bu sistemlerin bizim Modernliğimizi hazırlayan yapı taşları üzerinde duruldu ve bunlar, bugünkü sorgulamalar ışığında yeniden okunmaya çalışıldı.

I. BÖLÜM

Modernliğin Yakın Geçmişi Olarak Rönesans

Hegel, *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde tinin Modern Çağlar'daki serüvenini anlatırken Descartes'tan uzun ve tehlikeli bir yolculuktan sonra varılan bir ada gibi söz eder: "Burada diyebiliriz ki, artık evimizdeyiz ve fırtınalı bir denizde uzun bir yolculuktan sonra bir denizcinin yapması gerektiği gibi, görünen sahili selamlamalıyız; Descartes ile modern çağların kültürü, modern felsefe düşüncesi bugüne bizi getiren uzun ve dolambaçlı bir yolculuktan sonra gerçekten kendini göstermeye başlar."

Hegel'in selamladığı Modernlik bugün yalnızca eleştirilmiyor, sorgulanmıyor, ama post-modernizm başlığı altında bir yapı olarak bozuma uğratılıyor ya da bozuma uğratılmaya çalışılıyor. Tam da bu yapıbozum çabalarının kendisinden esinlendiği bir başka filozof, Heidegger, Modernlik eleştirisini Descartes üzerinde odaklaştırır: Descartes, her cephede özne-nesne ayrımının, varlığı unutmanın, doğa üzerindeki teknik tahakkümün Modern Çağlar'daki ustası olarak anılmaktadır.

Aslında Hegel de Heidegger de bir tarih felsefesinin içinden konuşurlar: Descartes Hegel'e göre gelişen, Heidegger'e göre gerileyen, batan bir çizginin üzerinde yer alan can alıcı bir uğraktır. Hegel'e göre, Modern Dünya ilerlemenin ürünüdür, tarihin sonucu, hatta sonudur. Hegel, felsefe tarihini (Prusya Devleti'nde bireysel ve tümelin uzlaşmasıyla sonuçlanan) bu sondan itibaren okur. Heidegger için bir çöküntünün, daha Platon'da başlamış olan bu metafizik yapma suçunun Modern Çağlar'daki doruğu, yine Descartes'tır. Hegel için teknik uygarlık, hukuk devleti ve akıl-

sallığın önceliği anlamına gelen Modernlik, Heidegger için artık totaliter deneyimler, doğanın ve insanın teknik sömürüsü ve varlığın unutulması anlamına gelmektedir. Her ikisi için de bir 17. yüzyıl filozofu olarak Descartes, bu çağın ilk gerçek ürünüdür. Oysa Modernlik ve onun doğa ve teknik tasarımının çok renkli ve kendine özgü bir "yakın geçmişi" vardır: Rönesans.

Ütopyayı yeniden canlandırmayı, tarih ve doğayı uzlaştırma olarak düşünen Ernst Bloch, modernliği konu alan felsefe tarihçilerinin, belki de kendine özgü bir havası ve diğer dönemlerden kolayca ayırt edilebilen bir rengi olmakla birlikte çok yönlü ve çok biçimli yapısı yüzünden, bütününde anlaşılıp anlatılmasını güç buldukları için ihmal ettikleri 16. yüzyıl Rönesans'ını heyecan verici bulur. *Rönesans Felsefesi* (fr. çev.: *La Philosophie de la Renaissance*, Payot, 1972, Paris) başlıklı kitabında Bloch, bu dönemin, insanlığın o zamana değgin görmediği bir yeniden başlayışı ve yeniden doğuşu içinde barındırdığını, yeni insanın ve yeni toplumun burada doğduğunu ve onun çok yaygın olan "Antikite'ye dönüş" olarak yorumlanışının tam da bu yepyeniliği gölgelemekte olduğunu söyler. Rönesanslılar böyle bir çağda yaşadıklarının bilincindedir: Mimar Alberti "İnsan eylemek için yaratıldı, yararlılık onun kaderidir" ya da Hutten "bilim gelişiyor, zihinler karşı karşıya çarpışıyor, bunu yaşamak tam bir zevk" derken, ortak olarak yepyeni bir çağı yaşadıkları bilincini dile getirmektedirler.

Gerçekten de etkinlik, dönemin egemen kategorisidir. Buluşlar, doğanın sırrına giriş, çalışma, vb. Ortaçağ'ın yasakladığı ya da küçümsediği bütün bu etkinlikler, Rönesans'ın gündemini boydan boya doldurur. Büyük ve her şeyi sarsan bir yenilik duygusu, sanattan tekniğe, ticaretten felsefeye, kuramsal olsun pratik olsun bütün alanlarda yoğun bir biçimde yaşanır. Bloch'un söylediği gibi, bir görkemlilik ve sonsuzluk izlenimi, feodal ve teolojik toplumun yapay ve kapalı dünyasının yerini almaktadır. Ticaretin yerellikten kurtulup dünyaya açılışına, Alberti'nin perspektifi ve Rönesans'ın resminin bir pencereden açılıp ayırt edilebilen en uzak ufukta, ardında ulaşılabilecek bütün bir dünyanın yer aldığını düşündürerek biten tabloları eşlik eder. Yeni doğa ve yeni birey birlikte doğmakta, doğa kendini bakışa açmaktadır.

Ortaçağ ve Rönesans'ın resmini karşılaştırmak belki de bu iki çağın insan-doğa ilişkisini tanımlayışını anlamanın en kısa yoludur. Her şeyden önce Ortaçağ'da yukarıdan gelen ışık, Rönesans resminde yerini bu dünyadan, konuya yatay olarak gelen ışığa bırakır.

Ortaçağ tablolarında doğa ya ikonalarda olduğu gibi hiçliğe gömülür ve yaldızlı bir fon halini alır ya da üzerinde gerçekten anlamlı olan tek şeyin, yani insanın kendi dramını yaşadığı ama kendi başına anlamsız bir dekor gibi geride durur. Ortaçağ'ın egemen kategorisi olan Aşkınlık, insanı da beraberinde alıp doğa-dışına taşımış gibidir. Oysa Rönesans ressamları hâlâ Hıristiyanlığın Madonna'larını çizmekle birlikte artık burada konu, bedeni, bireysel varlığı, duyusal hazzı resmetmenin bir vesilesi olarak kendini duyurur.

Sanatta, ticarette, bilgide dünyevileşme ve maddeye yakınlaşma, Rönesans'ın Doğa kavramının yepyeniliğinin en belirgin göstergeleridir. Buna karşılık Ortaçağ kültürünün, doğayı ihmal etme ya da küçümseme karşılığında, Batı kültürüne Antikite'ye göre derinleşmiş ve zenginleşmiş bir Özne ve Tarih kavramlarını kazandırmış olduğu söylenir. Mesela E. Gilson, Antikite'nin özneyi, konusu karşısında edilgin ve mümkün olduğunca silik olarak konumlayan ve hatta Aristoteles'te olduğu gibi, ideal durumda onu konusu ile bütünleşmeye çağıran bilgi ideali karşısında Hıristiyanlığın, özne kavramına bambaşka boyutlar kazandırdığını belirtir. Bu özne, bütün etkinliğini evreni bilme sürecinde tüketmeyen, özerk, kendine özgü bir hayatı olan bir öznedir. Doğa-nesne ise, içinde öznenin düşüşüyle başlayan dramının yaşandığı bir dekor durumuna düşer. Özne ile birlikte Tarih, yine Ortaçağ Hıristiyan dünyasının yeniden tanımlayarak Modernlik'e miras bıraktığı kavramlardır. Aristoteles'te "bios" modelinden türetilmiş döngüsel tarih anlayışı çerçevesinde, uygarlıklar bir organizma gibi doğup, büyüyüp, yaşlanıp, ölür. Hıristiyanlık ise başı, yönü, anlamı ve sonu olan, çizgisel tarih anlayışının teolojik bağlamda ilk örneğini sunar. Bu örnekte mutlak bir istem olarak Tanrı, insanı yaratır ve insan, önceden kestirilemeyen ve sonra da asla yinelenemeyecek olan olayların aktörü olarak düşer, acı çeker, kurtuluşu umar...

Ortaçağ Hıristiyan kültürü Özne ve Tarih kavramlarını kazandırmakla birlikte, bunu Doğa kavramını zedeleyerek yapmıştır. Bu nokta yalnızca dış dünyayı ilgilendiren ve bugün "ekolojik" olarak nitelendirebileceğimiz bir bağlamda anlaşılmamalıdır. Söz konusu olan, aynı zamanda insanın doğal yanı, maddeyle ilişkili yanı yani bedenidir. 16. yüzyılda Doğa'nın yeniden canlanışının ardından İnsan ve Doğa ilişkisi, ruh-madde ilişkisi olarak bütün bir 17. yüzyıl felsefesinin başlıca sorunsallarından birini oluşturacaktır. Rönesans, Descartes'ın Cogito'suyla ünlenen 17. yüzyıl ruh-beden ilişkisi sorunsalında yer alan terimlerden Beden-Doğa'nın

bütün çeşitlemeleriyle, çelişkileriyle düşüncede oluşturulmakta olduğu bir dönemdir.

Bloch, kitabında bu konu hakkında şunları yazıyor: "Rönesans felsefesi çoğu kez 'cogito ergo sum' ile başlayan yeni felsefenin temel taşı olarak sunulan Descartes ile açılan asıl bölüme bir giriş olarak kullanıldı. Oysa bu görüş tümüyle yanlıştır!" Descartes'ın öncelleri vardı ve onlar, onun hazırlayıcısı olmaktan daha fazla bir öneme ve daha başka bir anlama sahiptiler. Onlar Descartes'ın ve onun izinden gidenlerin ünlü ruh-beden ilişkisi sorunsalının terimlerinden olan Doğa üzerinde düşünmeye ve onu yeniden tanımlamaya cüret ettiler. Ama bu serüven de, R. Lenoble'un *Doğa Düşüncesinin Tarihi* (*L'Histoire de l'idée de la nature*, Albin Michel, 1969, Paris) başlıklı kitabında gösterdiği gibi, kendi içinde farklı epizodları barındıran bir süreçtir.

İki Yüzyıl ve İki Doğa Tasarımı

R. Lenoble, *Doğa Düşüncesinin Tarihi* başlıklı kitabının Rönesans ile ilgili bölümünde şu temel savdan hareket eder: Rönesanslılar doğayı sevdiler, onu sonsuz bir merakla araştırdılar; ama onu, bugün bilimden anladığımız anlamda bilmediler. Dolayısıyla onlarda bizim bilimimizin ilk örneğini aramamız doğru değildir. 16. yüzyıl Rönesans'ı, skolastiğin ve Hıristiyanlığa uyarlanmış Aristoteles fiziğinin terk edilmesiyle 17. yüzyılda matematiksel fiziğin bulunması arasında geçen iki yasa, iki logos arası bir dönemdir. Lenoble'un kaygısı, 16. yüzyıl Rönesans'ının animist, panteist, büyüsel doğa tasarımına geçişi bir süreklilik ilişkisi gibi görme alışkanlığımızı sorgulamak ve 16. yüzyıl kültürünün "bilimsel ilerleme"yi hazırlamak dışındaki kendine özgü boyutlarını ortaya koymaktır.

Gerçekten de 17. yüzyıl, Modernliğin bilim, yöntem ve doğa tasarımı olarak beşiğidir. Hegel'in olumlu, Heidegger'in eleştirici açıdan değerlendirdiği gibi, orada artık Modernliğin ruhu kendini "uzun ve tehlikeli" bir yolculuktan sonra kendi ülkesinde duyabilir. Orada, teknik uygarlık, özneyle nesne-doğa arasındaki ayrımın üzerinde yükselecek olan kuramsal ve pratik ilişkilerin zemini bulunabilir. Oysa 16. yüzyıl, Lenoble'un altını ısrarla çizdiği gibi, aslında bir çözülüş ve arayış dönemidir. Bir yandan savaş ve açlığın kasıp kavurduğu Avrupa'da artık İsa'nın her şeye katlanma modeli etkisizleşmekte, öte yandan Hıristiyanlığın Avrupa ile sınırlan-

mış olan doğa tasarımı, yeni kıtaların ve uygarlıkların bulunuşu karşısında yetersiz kalmaktadır. Ama eski akılsallık modelinin böylece tükenişi, beraberinde henüz, yeni bir Logos'un yükselişini getirmemektedir. Eski akılsallıkla 17. yüzyılda oluşacak olan yeni Logos arasında Rönesanslılar, belki de ilk kez bir yüzyıla bir bütün olarak damgasını vuracak olan iki yasa-arası dönemi yaşarlar.

Din, sanat, teknik, politika gibi bütün yönleriyle kültürün kendisi üzerinde düşünme, kendini kavramlara yükseltme çabası olarak felsefenin yeni bir Logos oluşturma evresine henüz varmadığı bu dönemin, yarı bilim adamı, yarı büyücü, yarı şair olan ve hepsini de uzun bir Modernlik sürecinden sonra hatırladığımız G. Bruno, Campanella, Cusanus, Pompanazzi gibi temsilcileri 17. yüzyıl filozoflarından ve bilim adamlarından çok başka türden düşünürlerdir. Gerçekten de Modernliğin kurucuları oldukları konusunda yaygın bir kanı bulunan bu kişiler, Hıristiyanlığı yadsırken büyücülüğe inanır, Aristoteles'le tartışırken Ortaçağ'ın uygarlık dışı olduğunu düşündüğü uzak diyarların "ilkel" kabileleriyle aynı doğa anlayışını paylaşır gibidirler.

Lenoble'un deyişiyle, günümüzün bilimi açısından bakıldığında, 16. yüzyıl Rönesans'ı hem Aristoteles ve Ortaçağ'ın kapalı dünyasından kopuş anlamında bir "ilerleme" hem de bilim-öncesi, yasa-öncesi düşünceye kadar giden, animist ve vitalist yönde bir "gerileme" olarak tanımlanabilir. Bu animizm ve vitalizm, kuşkusuz Rönesans sanatının başarısının başlıca nedenleri arasında yer almaktadır. Sanat, bu bilim-öncesi ve Logos-dışı kültür ortamında büyük bir gelişim kaynağı bulmuştur. Ama aynı şey bilim için geçerli değildir. Hatta paradoksal görünmekle birlikte 16. yüzyıl, yani bilimin, Ortaçağ'ın Hıristiyan ve Aristotelesçi çerçevelerini kırdığı, ama onların yerine başka bir çerçeve oluşturamadığı yerde gelişen sanat, 17. yüzyılda, yeniden gelişen bilimin yanında klasikleşecek, donuklaşacaktır. Lenoble, bundan animizmin bilim için "zararlı", ama sanat için uygun bir kültür ortamı oluşturduğu sonucunu çıkarır. Özetle Lenoble'a göre, 16. yüzyıl Rönesans'ı doğayı düşünmeden önce duymuştur ve bu duyuşun gücü, duymak yerine düşünmek isteyen akla Skolastiğin zorla kabul ettirdiği çerçeveleri yıkmıştır.

Her şeye karşın Cusanus'tan (*Docte Ignorance*, 1440) G. Bruno'nun 1600 yılında yakılışı arasında yer alan sürede yeni bir evren tablosunun ilk ögeleri yavaş yavaş belirmektedir. Cusanus'un teo-kosmolojisi, olumsuzlayıcı yöntemle "karşıtların birliği" kura-

mını, aynı zamanda Tanrı'nın bilinemezliğini ve her yerde varoluşunu göstermek üzere birleştirir. Cusanus, "Coincidentia oppositorum" yöntemiyle sonlu ve sonsuzu ontolojik ve lojik açıdan aşar. Yöntem aslında matematikten esinlenmektedir. Sonsuz sayıda köşesi olan bir çokgen, en uç noktada, bir çembere "benzer". Yine uç noktada, doğru ve eğri çizgi birbirlerine benzer. Cusanus bu matematiksel analojileri metafiziğe yaymayı dener: Mutlak maksimum ile mutlak minumumun Tanrıda aynı olduğunu söyler. Yine de karşıtların birliği düşüncesiyle Cusanus'un, Hegel'in öncüsü olduğunu söylemek pek yerinde olmayacaktır. Çünkü Cusanus'ta içinde olumsuzlamayı barındırmayan, yalnızca karşıtların aşılmasıyla oluşan bir sentez düşüncesini buluruz. Cusanus, bu düşüncelerinin yanında panteizme düşmemek ve tanrısal aşkınlığı korumak niyetindedir. Bu düşünce ve kaygılarla oluşturduğu kosmolojisi yine de devrimci bir nitelik taşır: Sonsuz bir evrende ne sabit bir merkez ne de aralarında basamaklı bir ilişki olan gökküreleri vardır. Yerküre merkezde değildir ve aşağı, yukarı kavramları gözlemcinin, konumuna göre bir anlam taşır. Cusanus, ayda bulunan bir gözlemcinin, yerkürenin yukarıda olduğu izlenimini edineceğini söyler. Dünya tıpkı yıldızlar gibi hareketli durumdadır. Buna karşılık sonsuzluğa ait olmadığı için, bu hareket çember biçiminde, ama mükemmel olmayan bir harekettir. Geleneksel düşüncelerle geleceği önceden hazırlayan düşünceler, Cusanus'un tüm görüşlerine damgasını vurur: bir topacın, çok hızlı döndüğü an durağanmış gibi göründüğüne dikkat çeken Cusanus, sonsuzda hareket ve durağanlığın birdüştüğünü söyler. Sınırsız ve merkezsiz bir evrende kuşkusuz insanın da konumlanması değişik olacaktır. Burada Cusanus'un bu konudaki görüşlerinin ayrıntısını vermemiz mümkün değil. Ama özetle denilebilir ki, Cusanus, teoloji ile insanın olumlanması arasında orta bir yerde bulunmaktadır.

16. yüzyıl Rönesans'ını en iyi temsil eden düşünürlerin başında kuşkusuz G. Bruno yer alır. Bloch'a göre o, kosmosun sonsuzluğunun sesidir. Onda belki de ilk kez sonsuzluk ve içkinlik (Immanence) bir arada dile getirilir. Daha önceleri, Antik Yunan'da akıl-dışı olduğu düşünülen, Ortaçağ'da ise tanrısal aşkınlığa dönüşen sonsuzluk onda dünyevileşir. İnsan, kendisini ilk kez sonsuzluğun içinde duyar. Bu, bir bakıma Hegel'in sonlu ile sonsuzun, evrensel ile tikelin uzlaşımı olarak gördüğü uğrağa benzese de, söz konusu olan, ne Tarih ne Prusya Devleti değil, tümüyle kosmik bir duyarlılık tavrıdır.

Rönesans felsefesi başlangıçta Parmenides'in felsefesini her türlü aşkınlığa karşı bir silah olarak benimser: varolan, yalnızca kosmosdur ve onun dışında hiçbir şey yoktur. Ama buna hemen şu yorumu getirir: Bir ve Bütün, kendi içimizde taşıdığımız aynı bir hayatla doludur. Fırtına içimizdeki nefes olarak, ırmaklar atardamarlar olarak, kayalar kemikler olarak yaşamaktadır. Rönesans'da yaygın olarak karşılaştığımız ve Bruno'nun da zamanıyla paylaştığı bu görüşler Ben'in mevcut dünyayla iç içeliğini, bu dünyaya yerleşmişliğini dile getirir: insan rüzgârla, toprakla, yıldızlarla kardeştir. Bruno, Bloch'un sözleriyle, bu kosmik duyarlılığı "vurguları mutlak olarak yeni olan, kosmik sonsuzluk üzerine söylenmiş bir aşk şarkısına dönüştürmüştür". Bruno'nun felsefesi Hıristiyanlığa karşı değildir; ondan habersiz gibidir sanki. Ama bu felsefe, aynı zamanda Antikite'nin son dönemlerinde göze çarpan "dünya dışına kaçış"ı da telkin etmez. O, belki bir anlamda, "kardeşlerim" diye söz ettiği Sokrates-öncesi felsefeye yakın olarak konumlanabilir.

G. Bruno'nun, onu, Sokrates'ten 2000 yıl sonra, 17 Şubat 1600 yılında yakılarak ölüme gönderecek olan panteist materyalizmi ve sonsuzluk düşüncesi, Copernicus'un güneşmerkezli sisteminden çok farklı bir renktedir. Bilindiği gibi, Copernicus'un güneşmerkezlilik kuramı, aslında eski gök kubbe imgesini altüst etmez, yıldızlar sabit yıldızlar küresinde çakılı olarak durmayı sürdürürler. Oysa G. Bruno, Bloch'un Rönesans Felsefesi üzerine kitabında gerçek bir Rönesans düşünürü olarak yepyeni bir kosmik imge sunar: "Bütün bunların yaşanılan içeriğini anlamak için, imgelemimizi çalıştırmamız gerekiyor: Gök kubbe serbest; yedi küresi ve bize yıldızlar boyunca uzaktan bakan ışıklarıyla 'dünya soğanı' patlamış durumda. Katmanların ve kürelerin oluşturduğu bunaltıcı hapishane yerini kosmik maksimuma bırakmakta ya da bırakır görünmekte; tanrısal sonsuzluğa gömülen mistiğin dışında şimdiye değgin insan asla böyle bir sonsuzluk izlenimi duymamıştı." (s. 35) Burada daha sonra Spinoza ve bir biçimde Hegel'de rastlanacak olan yeni bir panteizm kendisini duyurmaktadır.

İşte tam da bu panteizm, Bir ve Bütün'ün bu iç içeliği, Lenoble'a göre, modern anlamda bilimin ve felsefenin doğuşuna hiç de uygun olmayan bir anlam ufkunu oluşturuyordu. Hıristiyanlığın birliği, Reformasyon'la yıkılmıştı. Katolik Kilisesi'nden büyük kopmalar oluyordu. Yalnız dinde değil, her alanda artık düşünce birliğe değil, türlülüğe ve birbirine indirgenemez özgünlüklere yö-

nelmekteydi. Natura ve Natio kavramlarının birlikte gündeme gelişi ve ulusal politikaların Machiavelli'de ilk dile getirilişlerine tikellikleriyle zenginleşen bir Doğa'ya yönelişin eşlik edişi, bu yönelişin sonucuydu. Dante'nin bir Hıristiyan kosmosu olan dünyasının da gösterdiği gibi, Ortaçağ'ın dünyası, İslam dünyası bir yana bırakılırsa, kendisi dışında birkaç pigme ya da amazon topluluğundan oluşan önemsiz bir barbar bölgesinden başka hiçbir kuşağın var olmadığı düşüncesiydeydi. Tarihle ve dünyayla çakışan tek şey Hıristiyan dünyasıydı. Oysa yeni toprakların ve yeni uygarlıkların keşfi, eski dünyanın bu konuda sahip olduğu değerler tablosunu altüst etti. Bugün artık etiketlenip sınıflandırılmış olan bu buluşlar, Rönesans'ta hiçbir zaman bitmeyecek olan bir serüvenin ilk uğrakları gibi anlaşılıyordu. Magellan'ın 1519-1522 yıllarında yaptığı yolculukların Batı düşüncesine kazandırdığı en önemli şey, belki de şu kanı olmuştur: sayısız başka uygarlık! O halde dünya, Hıristiyanlığın ileri sürdüğü gibi, insan için yaratılmış olsa bile, her durumda, yalnızca Hıristiyanlar için yaratılmadı. Bir uygarlığın başka uygarlıklarla karşılaşmasının uyandırdığı sarsıntı, bu uygarlığın felsefi, politik, toplumsal bütün ögelerini birbirine bağlayan akılsallık anlayışını da sarstı: Başka uygarlıklar varsa, başka akılsallıklar da olabilir. Ya da daha doğrusu bizim akılsallığımız, belki de, bazan doğru bazan yanlış olabilen yerleşik yargılarımızdan başka bir şey değildir!

Bulunan yalnızca başka uygarlıklar değil, başka taşlar, başka bitkiler, başka canlılar, yani o zamana değgin tanınmamış yönleriyle Doğa idi. Bu durumda eski doğa tasarımı, Aristoteles fiziğinin ona kazandırmış olduğu bilimsel sağlamlığa karşın, bu yeni bulguları çerçevelemeye yetmeyecekti. Doğada, aklın dondurduğu formlara başkaldıran bu canlılık, Lenoble'un dediği gibi, Rönesans insanını, en azından 16. yüzyılda, ona "bilimsel" olarak yaklaşmaktan ve onu yasalara bağlamaktan alıkoydu. Rönesanslı doğa araştırmacıları kuşkusuz doğayı gözlemlediler, bulduklarını adlandırdılar, saptadılar. Zaten bilineni küçümseme, sonsuz bir merakla doğayı araştırma tavrından, botanik ve jeoloji son derece yararlandı. Ama, öte yandan doğanın şaşırtıcılığı, türlülüğü ve canlılığı, doğmakta olan Modernliği, kendisine sunulan ve artık istemediği tek bilimsel model olan Aristoteles fiziğinin yerine bir başkasını koyma arayışından, bir süre için, alıkoydu. Doğa, nasıl gelişeceği önceden kestirilemez bir "mucize" alanı, "büyücü kutusu" ve canlılık kaynağı olan bir "ana tanrıça" olarak tasarlanıyordu. Aslında Lenoble'un

belirttiği gibi, doğaya duyulan hayranlık ve büyülenmişlik duygusunun onları "bilmek"ten alıkoymasının yerine Rönesanslılar'ın bunu yeğlediklerini düşünmek daha doğru olacaktır.

Yine belki aynı nedenle Rönesanslılar, Antikite'nin iki büyük düşünürü olan Platon ve Aristoteles'i (onlarla ilgilendikleri zaman), çok özel bir tarzda yorumladılar. Her şeyden önce Platon'u yeğlediler. Ama bu Platon, matematikçi Platon değil, mitlerin Platon'u, Yeni-Platoncu yorumdan geçmiş, dünya ruhundan söz eden Platon idi. Zaten bu dönemde her düşünür, kendi kişisel Antikite'sini yaratmış gibidir: Sokrates öncesi filozoflara ait metinler, Cicero ve Aristoteles'inkilerle serbestçe karışır. Bu serbesti, Rönesans'ın eline geçirdiği metinlere donuklaştırıcı bir saygıyla takılıp kalmasını, uzun metin çözümlemeleriyle heyecanını yitirmesini engeller. Platon, henüz Skolastiğin süzgecinden geçmiş Aristoteles'in baskın olduğu kültür dünyasına yeni ufuklar açar. Birbirine hiç benzemeyen, ama hepsi de Platoncu düşünürler belirir: Petrarca'nın hümanist Platonculuğu, Bruno'nun başkaldıran Platonculuğu ve Ficinius'un spritüalist Platonculuğu yan yana durur.

16. yüzyıl için doğa yasaları, bizim için olduğu gibi, içinde hiçbir şaşırtıcılık imkanını barındırmayan ve kendimizden emin bir biçimde kullanmamıza ve yararlanmamıza hazır bir doğanın uyduğu kurallar değil, onun kendisine ait olan yaşama ritmleriydi. Campanella bu animist doğa tasarımını *Doğa Tarihi*'nde dile getirir: Ona göre mevsimler, bütün canlılar gibi, doğanın da sahip olduğu yaşama ritminin göstergeleridir. Hatta yeryüzünün üzerindeki engebeler, onun düşündüğünün kanıtıdır. Büyük bilgin Kepler bile bu hayalleri paylaşacaktır. Ona göre yerküre, gökyüzünde yolunu çok iyi bulduğuna göre bir zekaya sahip olmalıdır. Rönesans'ın estetiği, yalnızca sanatçılarda yaşamaz. Bilim adamlarında, mesela Kepler'de de bu estetik "vizyon" kendini duyurur: *Yeni Astronomi*'nin (*Nova Astronomia*, 1609), *Dünya Uyumu*'nun (*Harmonia Mundi*, 1619) yazarının, matematiği nasıl ampirik bir Pitagorasçılık olarak anladığını görmek ilginçtir. Bloch'un belirttiği gibi, Kepler, güneşin uydularıyla arasındaki uzaklıkta lirin titreyen telleri arasındaki sayısal ilişkiyi bulur. Böylece Kepler, Pitagoras'la birlikte *Timaios* Platon'una kadar gider.

G. Bruno'da natüralist bir panteizmle sonuçlanan Yeni-Platoncu bu çizginin yanında Rönesans'ın Aristotelesçileri yer alır. Aslında şaşırtıcı bir biçimde, onlar da Aristoteles'e Skolastiğe karşı kuramsal donatım bulmak için başvurmaktadırlar. Böylece Padua

okulu, İbn Rüşt tarzında anlaşılan Aristotelesçiliği yeniden canlandırır. Ama yine de asıl rağbet gören, astroloji, simya gibi bilimsellik dışı, büyücülüğe ve falcılığa yakın uğraşlardır.

O halde denilebilir ki, Lenoble ve E. Bloch, Rönesans'ın şu parodoksu yaşadığı konusunda anlaşmaktadır: Son derece başarılı ve modern dünyanın estetikten anladığı şeye yakın olan bir sanatsal atılımla eş zamanlı olarak 16. yüzyıl Rönesans'ı, Aristotelesçiliğin ya da her türlü bilimin berisine, "ilkel" denilen tasarımlara kadar giden bir doğa anlayışına dönmüştür. Rönesans, doğanın düşünülmeden önce duyulduğu ve bu duygunun Skolastiğin duymak yerine bilmek isteyen akla zorla kabul ettirdiği çerçeveleri yıktığı bir ara dönemdir.

16. yüzyılın doğa imajı, henüz, Descartes'ta net olarak ortaya çıkacak olan bilen özne ve onun tasarımının konusu olarak dünya kavramlarını oluşturmuş değildir. 17. yüzyıl, Makina-doğa tasarımıyla bu tablonun ortaya çıkmasına izin verecek ve göreceğimiz gibi, bütün bir Descartes metafiziği, bu tablonun ontolojik temellerini sağlamaya çalışacaktır.

Lenoble bu geçiş sürecini şöyle anlatır: Her şeyden önce Yıldızlar kusursuzluklarını yitirirler. 1573 yılında Tycho Brahe, yeni bir yıldızın doğuşunu bildirmişti. Ama 1610 yılında Galilei'nin yayınladığı gözlem sonuçları çok daha büyük bir şaşkınlığa yol açacaktır. Ayın yüzeyinde astronomik dürbünlerin gösterdiği dağlar, vadiler, bir yıldız kümesine dönüşen samanyolu ve daha önemlisi, güneşin yüzeyindeki lekelerle birlikte gökyüzü, tanrısal bir mekân olmaktan çıkmaktadır. Ama en önemlisi, Kepler'in, gezegenlerin çember değil, elips şeklindeki yörüngeler üzerinde hareket ettiklerini ileri süren görüşünün Galilei'nin karşı çıkmalarına karşın, giderek yayılmasıdır. Bütün bunlar Copernicus'un matematiksel bir varsayım niteliği taşıyan güneşmerkezli sistemine eklenmekte ve Galilei'nin geliştirdiği yeni hareket ve gravitasyon kuramıyla artık bu varsayım, bir düşünce oyunu olmaktan çıkıp bir fizik kuram haline dönüşmektedir. Kosmosun bu yeni görünüşünü, yukarıdaki kanıtlar ışığında, 30 yıl gibi kısa bir süre içinde tüm bilim adamları benimserler. Bu değişime asıl direniş, genellikle sanıldığı gibi, dinden değil, daha çok sağduyudan gelir. Geniş halk kitlelerinin bu yeni evren tablosuna alışmaları için 17. yüzyılın sonlarını beklemek gerekecektir. Lenoble, 1671 yılında bir yazarın Copernicus'un kendisine "gülünç" geldiğini yazdığını belirtir. Hâlâ dünya-merkezli, insan-merkezli ve insanbiçimci erekselci evren tasarı-

mının taşıyıcısı olan bu yazar, yıldızları "yeryüzünü aydınlatmak için yakılmış meşaleler" olarak tanımlamakta ve bu nedenle dünyanın onlardan biri çevresinde dönmelerindense, onların aydınlatmak amacıyla yaratılmış oldukları dünya etrafında dönmelerinin çok daha akla uygun olduğunu düşünmektedir. Bu düşünceleriyle söz konusu yazar, ortakduyuyla ve araçsız gözlemle aynı görüşü paylaşmaktadır. Gerçekten de günlük "deneyim" bize dünyanın ağır ve büyük bir kütle olduğunu ve hafif kütleler olan gökcisimlerinin her gün onun etrafında kayarak dönmekte olduğunu göstermektedir. O halde yeni matematiksel fiziğin önerdiği evren tablosu, her şeyden önce gördüğümüz ve her gün izlediğimiz bütün bu bilgilere karşı çıkmak istemektedir. Ama dünyayı hafif, güneşi ve yıldızları çok daha ağır kütleler olarak ve birinciyi hareketli ve diğerlerini hareketsiz olarak düşünmek için ortakduyunun zamana gereksinmesi olacaktır. Sonuç olarak, yine de, Doğa 16. yüzyılda sahip olduğu tanrıçalık mertebesinden 17. yüzyılda da daha önce hiç uğramadığı bir düşüşe uğrayarak bir makina haline gelecektir. Ortaçağ'da Tanrı'nın yaratımı olan doğa, bir Bonaventura'da olduğu gibi, Tanrı'ya işaret eden ikinci bir İncil gibi görülebilirken, yine 16. yüzyılda eski astral dinlerin canlanmasıyla bir tanrıça gibi tasarımlanabilirken, 17. yüzyılda yer alan bu düşüş sonucu o, insanın kullanımına, sömürüsüne açık, sırlarına sonuna kadar erişilebilir bir konu haline dönüşür. Lenoble bu olağanüstü olaya bir de tarih saptıyor: 1632, yani Galilei'nin *İki Büyük Dünya Sistemi Üzerine Diyaloglar*'ını yayınladığı yıl. Diyalogların geçtiği "mise en scène" bile görünüşteki zararsızlığına karşın yaşanılan devrimi çok iyi anlatmaktadır: Eskiden filozoflardan sorulacak bir konuyu teknisyenler, mühendisler, Venedik tershanesi gibi bir yerde tartışmaktadır. Bu noktaya yeniden dönmek üzere hem 16. hem de 17. yüzyılın doğa ve bilim anlayışından ögeler taşıyan, bilmek ve yapabilmek arasındaki ilişkiyi modern dünyanın tanımlayacağı tarzda ve ilk kez bu denli kararlılıkla dile getiren Francis Bacon'un bizi burada ilgilendiren görüşlerini kısaca hatırlatalım.

F. Bacon'ın asıl hedefi, bilgiden çok doğa üzerinde güç sahibi olmak, doğaya egemen olmaktır. Ona göre, kendinde bilgi ya da doğruluk yoktur. Bütün bilgiler insana yararlı olmak, dünya üzerinde "regnum humanum"u (insanın egemenliği), herkesin mutluluğunu sağlamak için vardır. Ama bu tasarının gerçekleşmesi, yani insanın dünyanın efendisi olması, şeylere hakim olması, nesneleri kendisine hizmet edecek yönde dönüştürebilmesi hedefi, paradok-

sal bir biçimde, insanın doğaya uymasını gerektirir. 16. yüzyılın büyüsel girişimleriyle başlayıp 17. yüzyılda doğa üzerinde tahakküm hülyalarıyla gelişen bu sürecin geçiş figürlerinden olan Francis Bacon, bunu şöyle ifade etmektedir: "Doğayı ona boyun eğerek yeneriz." İnsanın doğa yasalarını kendine hizmet edecek yolda kullanması için, önce onu tanıması gerekir. Bu amaçla Bacon, eskilerin büyüsünden farklı da olsa, bir tür büyücülüğü canlandıracaktır. Bu, artık dünya üzerinde saçma yollarla etkili olmaya çalışmayan yeni bir "teknik"tir. Bloch'un hatırlattığı gibi, aslında o dönemde teknik tümüyle yeni, büyülü bir sözcüktü.

Doğaya egemen olmak amacıyla boyun eğme, neye boyun eğeceğimiz konusunda bilgi sahibi olmamızı gerektirir. Bunu bize öğretecek olan ise, deneyimdir. Doğayla ilk ilişkimiz algılarımız yoluyla olur. Akıl, algılarımızdan hareketle tümevarım yoluyla yasalara yükselmeye çalışır. Hakiki filozof bulduğu her şeyi karıncalar gibi toplayan ve akla ham durumuyla sunan ampiristler gibi ya da kendi tözünden ürettiği maddeyle boş bir ağ ören örümceklere benzeyen aprioristler gibi olmamalı, duyumun verileriyle aklı birleştirebilmelidir. F. Bacon, hakiki filozofun duyum ve akıl arasındaki bağlantıları nasıl kuracağını, verdiği "arı" benzetmesiyle yeterince aydınlatamamakta ve doğal olarak bu bağlantı, Bloch'un deyimiyle, böyle bir "evlilik kararıyla" sağlanamamaktadır. Bizim dış dünyayı kendileri yoluyla aldığımız bu iki araç gerçekte nedir? Niçin birincisi tikel olanı, ikincisi tümel olanı hedef alır? Bütün bu soruların sorulmasının bile henüz zamanı gelmemiştir. Yine de *Novum Organon Scientiarum*'un yazarının görüşleri, bu konuya doğrudan yaklaşmaya doğru atılmış bir adım olarak görülebilir.

Ama Bacon'ın felsefesinin çok daha etkili ve kalıcı boyutu, İdola kuramında dile getirdiği eleştirel boyutudur. Bu kuramıyla Bacon, feodal-teolojik toplum ideolojilerine somut örnekleriyle karşı çıkar. E. Bréhier'nin de altını çizdiği gibi, Bacon'ın eleştirileri çok yönlüdür: hümanistler bilimde edebiyat yapmak için bir malzeme aramakla, "bedenlerini hücrelere kapatmaları gibi ruhlarını Aristoteles'in içinde tutsak kılmış" olan skolastikler katı dogmalar üretmekle (her şeyde sayılar gören Pitagorasçılar gibi), uzmanlar da ilk felsefeyi göz ardı edip dallarında çalışmakla yetinmek ve kendileri için gözde olan bu alanın her türlü bilgiyi içinde barındırdığını düşünmekle eleştirilirler. Bacon'ın intellectus'a, bu sınıflayıcı, soyut anlığa duyduğu güvensizlik duygusu, onun yukarıdaki eleştirilerinden doğar: anlık, biçimleri bozucu bir ayna gibidir; o her yerde

eşitlikler, tekbiçimlilik ve benzerlikler arar. Bacon anlığı salt akıl yürütme gücüyle, karşısında duran bu son derece zengin doğaya boyun eğdiremeyeceğinin bilincindedir. Bu nedenle o, ne Descartes tarzı bir felsefi yöntemin ne de Spinoza tarzı akla içten reform uygulamanın yararlı olacağını düşünür. Ona göre, zamanının bilimi çok acele bir biçimde bir uzmanlık ve yöntem konusuna dönüşmekte, bu nedenle de az gelişmekte ya da hiç gelişmemektedir. Oysa bilim aforizmalarla ve gözlemlerle dağınıklaştığı ölçüde niceliksel olarak büyüyebilir. Yöntemler ise, yapay bir biçimde, bilimleri şu an içinde bulundukları sınırların içinde dondururlar: Bacon'a göre, eğer düşüncede kesinlikle başlarsak kuşku ile bitiririz. Gereken, kuşkuya sabırla katlanmak ve böylece kesinliğe ulaşmayı beklemektir. Bréhier'nin de belirttiği gibi, Bacon'ın bu görüşleri ilk bakışta Descartes'ın yöntemsel kuşkusunu çağrıştırmakla birlikte aslında ona karşıttır. E. Bréhier'ye göre, aradaki fark, aslında Descartes'ın felsefeye kuşkuyla değil, ilk kesin bilgi olan Cogito ile başlamasında yer alır. Bu kesinlik aslında kuşkuda içerilmiş olarak bulunan bir doğruluktur. Diğer kesin doğrulukların kaynağı da yine kuşku değil, bu ilk doğruluktur. Oysa Bacon için kesinlik bilginin başlangıcı değil, uzun araştırma sonucunda ulaşılabilecek olan ve araştırma-bilme sürecini noktalayacak olan sonuçtur.

E. Bloch, F. Bacon ve Descartes'ın kuşku anlayışları arasındaki ayrımı başka bir açıdan ele alır: Descartes kuşkuyu bilginin başlangıç noktasına yerleştirirken, Spinoza *Aklın İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*'sini yazarken, her ikisi de aklı, açık ve seçik tasarımlar geliştirebilmesi amacıyla, kendi içine kapatırlar; onu, duyusal yanılsamalar ya da geleneksel önyargılar türünde hiçbir yabancı ögenin ulaşamayacağı bir alanda doğadan ve dünyadan yalıtmanın peşindedirler. Akıl, Spinoza'ya göre, karanlık idelerin yerine matematikte örneklerini bulduğu upuygun (adequat) ideleri geçirmelidir. Oysa Bacon'a göre akılcılığın ürünü olan bu tür ideler salt aklın, yani dış dünyaya hiçbir biçimde bulaşmamış aklın kendisinden ürettiği kavramlardır. O halde onlar, sanılabileceği gibi, gerçekliğe upuygun ideler değil, yalnızca, bir başka ideye uygun kılmak için kendi kendini arıtmış idelerdir. İki kere ikinin dört olduğu, başkalarına kendimize davranılmasını istediğimiz gibi davranmamız gerektiği gibi, bu tür ideler moral ve metafizikte ezeli-ebedi doğruluklar olarak yer alırlar. İşte Bacon'ın örümcek parabolüyle eleştirdiği bu tarz ideleri doğruluk adına öneren, akılcılıktır.

J. Habermas'ın *Felsefi ve Politik Profiller* (Fr. çev.: *Profils philosophiques et politiques*, Gallimard, 1974) adlı kitabında, kendisine ayırdığı bölümde "umutların fenomenolojisinin düşünürü" olarak tanımladığı Bloch, Rönesans'la ilgili kitabında deneyciliğin olgular karşısında fazla saygın tavrına karşın, 17. ve 18. yüzyıllardaki akılcılığın özellikle doğal hukuk alanındaki haklı tutumunu hatırlatmayı yerinde bulur: aslında Bacon'ın akılcılığa yönelttiği eleştiriler yerindedir. Ama deneyciliğin yöntem olarak pratik alanda benimsenmesi şu an burada bulunan deneysel, olgusal efendilerin ve yazılı, yazısız, ama pozitif yasaların körü körüne izlenmesine götürmeyecek midir? Oysa akılcılık, doğal hukuk alanında en azından insanların şunu söyleyebilmesini sağlamıştır: Binlerce yıllık adaletsizlik, bir hukuk olarak görülemez. Böylece varolanın eleştirilmesinin epistemolojik koşullarını sağlayan akılcılık, ne kadar eski olursa olsun, olgulara teslim olmamayı temellendirebilmektedir. Doğa ile ilgili olarak ise deneycilik, çok daha "haklı" bir konumdadır. Doğa konusunda "olgulara boşverelim" sloganı, tam tersine onlara zorla "deli gömleği giydirmek" anlamına gelebilir. Ama 17. ve 18. yüzyıl mutlakiyetçi rejimlerinin beraber getirdiği tiranca ve baskıcı olgular karşısında tüm idealist terminolojisiyle birlikte akılcılık, akıl adına haklı bir başkaldırmayı dile getirir: Bloch, bu başkaldırının epistemolojik adını "deneyciliğin akılsal yolla yadsınması" olarak koymakta tereddüt etmez. Bacon'a dönersek onun putları kırma girişiminde, bu yerleşik önyargıların bulanıklaştırdığı ayna olan tin, deneyimin ışığında yıkanacaktır. Başka bir deyişle, Bacon'ın gündeminde yer alan anlığın arıtılması işlemi, akılcılarda bulunmayan bir bilgi kuramı ve materyalizm çerçevesinde düşünülecektir. Ama bu hiç de olgucu nitelikte, maddesel dünyayı nasılsa o durumda barış içinde bırakacak, düşünen özneyi onun karşısında olguları saptamak ve sınıflandırmakla yükümlü kılmakla yetinecek bir deneycilik olmayacaktır. Aklı olgular karşısında saygılı olmaya, onları dinlemeye çağıran Bacon tarzı deneyciliğin asıl amacı, onu doğa üzerinde etkili kılmak ve doğadan daha büyük ölçüde yararlanmaya ve ona hakim olmaya götürmektedir. "Doğaya boyun eğme" ilkesiyle bu deneycilik, hiç de olguların savunusu ve korunmasını değil, onların değiştirilip dönüştürülmesi amacıyla doğayı önce anlamayı önermektedir. Bu "boyun eğme", aslında Bacon'ın *Ars Invendi*'sinin, yani buluş sanatının gerektirdiği bir tutumdur. Daha önceleri Ortaçağ'da Raimondus Lullus, bu sanattan tümel olandan tikeli ve ondan da tekili çıkarsamayı anlar-

ken, Bacon hareket noktası olarak tikeli seçmekte ve tümele oradan ulaşmayı düşünmektedir. Tümevarım yönteminin Bacon'da yalnızca bir program değerini taşıdığını unutmamak koşuluyla denilebilir ki, bu, yasaya tümevarım yoluyla ulaşma çabası olarak değerlendirilebilecek bir tasarıdır.

Yeni Atlantis'in Bacon'ını ise Bloch, tekniği bir ütopya, insan için bir umut kaynağı olarak gören ilk düşünür olarak kutlar. J. Habermas'ın, şiddeti içinde barındırmayan bir tekniğin düşünürü olarak nitelendirdiği Bloch'un değerlendirmesi, Heidegger'in teknolojiyi "varlığı unutma" tutumunun ürünü olarak eleştirisi ve yüzyılımızın son dönemine damgasını vurmuş olan ekolojik kaygılardan sonra, yadırgatan, ama yine de üzerinde düşünmeye çağıran bir bakış açısını dile getirmektedir. Bloch'un söylediği gibi, Bacon'ın bütün eleştirdiği yaklaşımlara karşı geliştirdiği buluşlar yapma sanatının en büyük eksikliği, matematiksel bilimlerdir. Gerçekten de onun doğal deneysel bilimler anlayışında matematiksel bilimlere hiç başvurulmaz. Onun bilim idealinin 17. yüzyılın "bilimsel yöntemi"nin bu *sine qua non* boyutunu içermemesi, onu 17. yüzyılda egemen olan kültürel hava içinde ayrıksı kılar ve 16. yüzyıla yaklaştırır. Bacon'ın bu seçiminin nedeni, kuşkusuz İngiltere'de bir gelenek haline gelmekte olan adcılığın (nominalizmin) tümel kavramlar karşısında uyandırmış olduğu güvensizlik duygusudur; güvenilir olanlar tikel, yalıtık olguların alçakgönüllü ayrıntılarıdır. Buna karşılık, belirtmiş olduğumuz gibi, Bacon'ın deneyciliği, şeyleri oldukları gibi ve ayakları yerde bir tarzda bilmeyi, onları oldukları gibi kabul etmek için değil, onları insanın yararına uyacak yönde değiştirmek için önerir. *Nova Atlantis*'te, Yunanlılar'da (Aiskhilos'un günümüze yalnızca bir bölümü kalmış olan triolojisinde Zeus'un zincire vurdurduğu ve akbabaların didiklediği bir titan olarak tanıtılması dışında) genellikle Tanrı'lardan ateşi çalan usta bir hırsız olarak bilinen Prometheus'un alegorik bir tarzda tekniği temsil ederek oynadığı rol, Bacon'ın teknik-doğa ve dünya görüşüyle, yine de 17. yüzyıla ait olduğunun göstergesidir: Bacon'ın Prometheus'u, insanın tanrılara karşı doğa üzerinde hakimiyetini sağlayacak olan buluşlar yapan ruhudur.

Lenoble'un da belirttiği gibi, İkaros ve Prometheus, doğanın sırlarını tanrıların izni olmaksızın kullanan ya da onlardan çalan ve bu yüzden onlar tarafından cezalandırılan mitolojik figürler olarak Antik Yunan'ın teknik karşısındaki korkusunu temsil ediyorlardı. Oysa 17. yüzyıl, Prometheus'un zafer çağının başlangıcı-

dır. Descartes, Galilei, Gassendi ve onları izleyenler için bilmekle yapmak ve üretmek arasındaki ilişki hiçbir suçluluk duygusuna yol açmayacak türde bir ilişkidir. Tanrı'nın doğayı yaratmış olması, onu insanın kullanımına sunması olarak yorumlanmaktadır. Artık küçümsenmeyen laboratuvar deneyleri hızla gelişmekte, doğa biliminin özler üzerine düşünmek yerine deneyimle gelişeceğine inanılmaktadır. Ortaçağ'da fizikçinin Tanrı'nın eseri üzerinde düşünmesi, oradaki eğilimleri, erekleri bulup ortaya çıkarma çabası, onun Tanrı bilgisine yakınlaşmak dileğinden kaynaklanırken, şimdi mühendis-bilim adamı, doğanın mekanizmasını bilerek ve ona benzer yeni makinalar üreterek kendisi de bir mühendis gibi doğayı yaratmış olan yaratıcının izinden gittiğini düşünmektedir. Modern doğa bilimi ve felsefesi doğanın bir nesne olarak özneye indirgenemez başkalığında anlaşılmasıyla doğmuştu. Ortaçağ'da ereksellikler alanı olan doğa, öznenin kendisini nesne-doğaya yansıtmasını, 15. ve 16. yüzyılların hayran olduğu doğa ise öznenin onu her türlü donuklaştırıcı yasa bağlamında düşünmek istememesini beraberinde getirirken, 17. yüzyılın makina-doğa tasarımı, modern bilimin epistemolojik gerektirmesi olan özne ve nesne arasındaki mesafe ve başkalık düşüncesinin doğmasına yol açar.

1620'lerden itibaren gelişen bir süreç içinde Avrupa'nın tüm önemli düşünürleri, Galilei, Gassendi, Descartes, Toricelli, Fermat, Huygens, Hobbes, Boyle, aralarındaki bütün ayrılıklara ve zaman zaman rastlanan şiddetli tartışmalara karşın, bir noktada aynı düşünceyi paylaşmaktadırlar: Doğa bir makinadır ve bilim de bu makinayı kullanma ve yeni makinalar üretme sanatıdır. Karşılıklı etkileşimle bile açıklanamayacak bir hızda ve yaygınlıkta oluşan bu uzlaşmayı Lenoble, psikolojinin terimlerine başvurarak açıklamayı dener: Batılı, doğa karşısındaki çocuksu tavrını terk etmekte, yani kendisine kol kanat geren ya da kötü edimler için onu cezalandıran, ama her durumda onunla ilgilenen, ona yönelik niyet ve kaygılar besleyen bir Doğa Ana tasarımının yerine, kendisi karşısında kayıtsız, kendisine hiç benzemeyen, özerk bir varlık olarak doğa tasarımını geçirmektedir. Bu makina imgesi, doğanın özneye yabancı, ona hiç benzemeyen bir şey olarak anlaşılmaya başlandığının göstergesidir. İnsanın, Descartes'ın deyişiyle "doğanın efendisi ve sahibi" olmasına karşılık olarak ödediği fiyat budur. Üstelik 16. yüzyıl, bu yeni doğa tasarımı karşısında ne suçluluk ne de korku duymaktadır. Lenoble 17. yüzyılın, genellikle 18. yüzyılda yaşandığı söylenen coşku ve ilerlemeye duyulan inancın yüzyılı olduğunu düşünür.

Lenoble 17. yüzyıl felsefecisinin ve fizikçisinin, bir mühendis olarak tasarladığı Tanrı'yı taklit ettiğini düşündüğünü ileri sürer: Galilei doğa kitabının matematiksel dilde yazılmış olduğunu söylerken, Descartes, gençken kendisine okullarda öğretilen matematik gibi olağanüstü bir bilim üzerine somut hiçbir şeyin kurulmamış olmasına şaşırdığını dile getirirken, kurmakta oldukları bilimi, matematikçiyi Antik Yunan'da olduğu gibi "zanaatçının utangaç bir yardımcısı" ya da "hayalci bir astrolog" olmaktan çıkarıp örnek ve etkili bir bilgin, bir mühendis haline getirecek olan matematiksel fiziği düşünmektedirler. Descartes'ın maddeyi yayılıma indirgeyen savıyla fiziğin, uygulanmış geometri olduğu düşüncesi ontolojik bir güvenceye kavuşmaktadır.

Bilindiği gibi, Galileo Galilei adı, Descartes'ınki gibi bu dönemin bilimsel devrimine atılmış bir imza gibidir. A. Koyré'ye göre bu, insanlık düşünce tarihinde Yunanlıların Kosmos'u buluşundan sonra yaşanmış en büyük devrimdir: Bu devrim genellikle vita contemplativa'dan vita activa'ya, teoria'dan praksis'e geçiş olarak tanımlanır. Söz konusu büyük değişiklik, matematiği Pitagorasçılarda olduğu gibi sayıların erdemleri üzerine düşünme olarak ya da Aristoteles'te olduğu gibi yalnızca mükemmel daireler çizen gökcisimlerine uygulanabilen bir bilim olarak gören anlayışın yerine, onu doğanın dili olarak tasarlamayı geçirme şeklinde özetlenebilir. Bu anlamda o, insan zihninin tutumlarında köklü bir değişimi temsil eder. Bu değişimin ürünü olan homo faber'in böylece doğan yeni düşünce kategorilerinin doğaya, hayata, maddeye uygulama girişimi, Modernlik adını verdiğimiz süreci başlatır.

A. Koyré *Felsefi Düşüncenin Tarihi Üzerine İncelemeler* (*Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, 1971, ilk baskısı, Armand Colin, 1961) adlı, daha önce yayınlanmış olan makalelerinden oluşan kitabında, "Filozoflar ve Makina" başlığı altında, Antik Yunan'ın teknik praksis karşısındaki tutumunu Modernliğin bu konuya yaklaşımıyla karşılaştırır ve bu konulardaki yerleşik yorumları sorgularken, genel olarak Lenoble'un bu konudaki görüşlerine yakın yorumlar getirmekle birlikte yer yer ondan ayrılır. Koyré'nin, P. M. Schuhl'un görüşlerini ele alarak felsefe tarihinde filozofların teknik karşısındaki tutumlarıyla ilgili gelişim üzerinde açmak istediği tartışma şöyle özetlenebilir: Filozofların teknik karşısındaki ilk tutumu olan ve Antikite'de gözlemlenen "umutsuz bir vazgeçiş"i, modern dönemde coşkulu ve özlem dolu bir arayış ve yaratım süreci, günümüzde ise umutsuz bir katlanış izler. Kısa-

cası Antik Yunan'da felsefe, tekniği, genellikle söylendiği gibi, yalnızca küçümsememiş, ama onu (Koyré'ye göre, teknoloji olarak) gerçekleştirilemez görmüş, 17. yüzyılın ardından gelen dönemlerde ise bunu başarmanın sarhoşluğunu duyduktan sonra, günümüzde artık umut ve coşku gibi olumlu duygular uyandırmayan tekniğe bir tür çaresiz katlanma tutumunu benimsemiştir. Bu sürecin bütün uğraklarında nasıl değerlendirilmesi gerektiği ve ikinci sanayi devriminden sonra tekniğin yeniden umut kaynağı olup olmayacağı konularında Koyré'nin ileri sürdüğü görüşlerin ayrıntısına girmek burada mümkün değil. Bunun yerine onun şu savını ele almakla yetinelim: Filozofları asıl ilgilendiren, üretimsel işlevi açısından makina, yani teknik bir gerçeklik olarak makina değil, her zaman sosyal ve insansal bir gerçeklik olarak makina olmuştur.

Descartes insanlığın doğal güçlere boyun eğişten, aynı zamanda bilgelik ve güç anlamına gelen bilimin ürünü olan makina yoluyla kurtulacağına inanır ve bu bilimi bulur bulmaz onun sonuçlarını yayınlamayıp saklamanın en basit moral ilkeye aykırı olacağı konusundaki görüşlerini, 1630 yıllarında Mersenne'le yazışmalarında dile getirir. Ama aslında genel olarak praksis'in teoria karşısında daha az bir değer taşıdığını düşünen Aristoteles de *Politika*'sının başlarındaki ünlü paragrafta "gemilerin kendi kendine yol almalarının mümkün olması durumunda" köleliğin gereksiz olacağını dile getirir. Koyré buradan şu sonucu çıkarır: Filozoflar Antikite'de köleliği makinanın yokluğuyla meşrulaştırırken ya da Modernlik'te insanın doğa üzerindeki efendiliğinin makina ile gerçekleşeceğini düşünürken, makinayı her zaman insan ile ilişkisinde değerlendirmektedirler.

Bu temel ortaklık dışında Koyré'ye göre de, Antikite ve bu açıdan Modernliğin başlangıcı olan 17. yüzyıl, teknik karşısındaki tutumlarında birbirlerine karşıt konumda yer alır. Bu karşıtlığı Koyré, aynı kitapta yer alan "Yaklaşımlar Dünyasından Kesinlik Evrenine" başlıklı yazısında şöyle özetler: "Gariptir ki, iki bin yıl önce Pitagoras, sayıların şeylerin özü olduğunu bildirmiş ve İncil, Tanrı'nın dünyayı 'sayı, ağırlık ve ölçü' üzerine kurduğunu söylemişti. Herkes bunu tekrarladı –ama hiç kimse inanmadı. En azından hiç kimse Galilei'ye gelinceye değgin bunu ciddiye almadı. Hiç kimse bu sayıların, bu ağırlıkların ve bu ölçülerin ne olduğunu belirlemeyi denemedi. Kimse saymadı, tartmadı, ölçmedi. Ya da daha doğrusu, kimse, gündelik hayatının kesinlikten uzaklığı içinde sayının, ağırlıkların ve ölçünün pratik kullanımını –şeyleri

ve hayvanları saymayı, uzaklıkları ve alanları ölçmeyi, altını ve buğdayı tartmayı– aşarak onları kesin olarak bilmenin ögesi haline getirmeye çalışmadı." Koyré bu saptamaları sorulara dönüştürüyor: Niçin mekanizm (matematik dilinde yazılmış fizik) 17. yüzyılda doğdu? Niçin Antik Yunan Episteme'den Tekne'ye, ama sıradan bir teknik değil de, teknolojiye, yani uygulanmış, doğayla bütünleşmiş fiziğe geçmedi? Tekniği theoria karşısında küçümseyen Aristoteles, biraz önce gördüğümüz gibi, onun, en azından köleliğin kalkması, özgür olmayan insanların –ve kadınların– son derece zahmetli işlerden kurtulması açısından yararlı olacağının farkındaydı. Bu nedenle onun, tıpkı Descartes gibi, tekniğe belli bir değer tanıdığını düşünebiliriz. Aslında Aristoteles onun yararsız değil, ama imkansız olduğunu düşünüyordu: Aristoteles'e göre, seyirsel etkinlik pratik etkinliğin en üst biçimlerinin bile üzerinde yer alır. Aynı şekilde Plotinos da seyirin (contemplation), eylemin en yüce ereği olduğunu, pratiğin ise "gölge ve güçsüzleşme" anlamına geldiğini söyler. Tekniği, ticareti, praksis'i küçümseme, insanın ruhunu eğitmek, düşüncelerini geliştirmek için gerek duyduğu boş zamana verilen değeri açıklar. Oysa 17. yüzyılda F. Bacon bunun tam tersini söyleyecek, moralistin görevinin boş zamanlarda okunmak üzere boş zamanlarda yazmak değil, etkin hayata silahlar sunmak olduğunu belirtecektir. Buna paralel olarak aynı dönemde boş zaman kavramının yerini yararsız zaman, aylaklık zamanı kavramının aldığı görülmektedir. Artık felsefenin amacı bize doğayı izlemeyi değil, onu yenmeyi, kullanmayı öğretmektir. F. Bacon bu nedenle felsefenin yüzyıllardır durakaldığını, oysa tekniğin gelişip dünyayı dönüştürdüğünü söyler.

Bu arada Aristoteles fiziğinin, modern fizikten çok farklı olduğunu hatırlamamız gerekiyor. Yeni fiziğin doğuşu, matematiğin katı, kesin kavramlarının, bizim gündelik, hareketli, belirsiz, matematikleştirilmesi neredeyse imkansız olan "yaklaşıklıklar" dünyamıza uygulanması demek olan paradoksal bir girişimin ürünüdür. Bu bakımdan, matematiği, konuları duyulur nesnelerden daha yüksek bir gerçekliğe sahip olan bir bilim olarak gören Platon'un mu, yoksa konuları yalnızca soyut ve ikinci dereceden öneme sahip olduğu için yardımcı ve soyut bir bilim olarak gören Aristoteles'in mi haklı olduğu çok önemli değildir. Çünkü her iki durumda da fiziksel gerçeklik ile matematiksel bilimler arasında bir uçurumun var olduğu düşünülmektedir. Doğada her ikisine göre de daireler, üçgenler, doğru çizgiler yoktur. Hatta bu nedenle Aristo-

teles, Platon'u geometriyle gereğinden fazla ilgilenmiş olmakla suçlar.

Koyré, Antik Yunan uygarlığının hayranlık uyandırıcı gelişiminin neden beraberinde ya da ardında aynı ölçüde bir teknik atılımı getirmemiş olduğu sorusuna verilen türlü yanıtları hatırlatıyor. Ham madde (özellikle demir) kıtlığı ya da pahalılığı doğru bir açıklama değildir. Çünkü modern makinalar için vazgeçilmez bir madde olan demir, 16. ve 17. yüzyıllarda üretilen basit makinalarda yerini tahtaya bırakabilmiştir. Antik Yunan'da yaşanan teknik durağanlığı açıklamak için ileri sürülen psiko-sosyolojik sebeplerin açıklayıcılık gücü daha fazla görünmektedir. Kölelik üzerine kurulu aristokratik bir toplumda, işçi fazlalığı makinaların geliştirilmesine bir engel olarak düşünülebilir. Hatta bu noktada bir kısır döngünün varlığından söz edilebilir: köle işgücünün fazlalığı makinayı ekonomik olmaktan uzaklaştırmakta, makinanın yokluğu ise köleliği vazgeçilmez kılmaktadır. Ayrıca kölelik kurumu beraberinde kol emeğinin küçümsenmesini getirmektedir. Gerçekten de bu küçümseme Antik Yunan'da özellikle yaygın bir tutum olarak karşımıza çıkar. Zanaatçı küçümsenen biri, teknik etkinlik ise aşağılanan bir etkinliktir. Kazanç amacıyla çalışma karşısında duyulan küçümseme çoğu kez ticaret etkinliğine doğru da yayılmaktadır. Çünkü her ikisi de insanın yararlı boş zamanlarını ortadan kaldırmaktadır.

Antik Yunanlı matematiksel bilimlerle ilgilendiğinde, Pitagoras örneğinde gördüğümüz gibi, onları maddesel olmayan ve akılsal bakış açısından, liberal bir disiplin olarak ele almıştır. Plutarkhos, Platon'un öğrencilerine bir geometri probleminin çözümünde mekanik aletleri kullandıkları gerekçesiyle kızdığını aktarır. Böyle yapmakla onlar, Plutarkhos'un yorumuna göre, maddesel olmayan, düşünsel konuları, maddesel ve duyusal şeyler düzeyine indirmektedirler. Bu dönemlerden beri mekanik ya da mühendislik sanatı geometriden ayrılmış ve felsefecilerce küçümsenen, askerliğe yararlı bir zanaat konumuna gelmiştir. Aslında Koyré, Plutarkhos'un yorumuna katılmamaktadır. Çünkü ona göre, Platon'un karşı çıkmasının sebebi başkadır: Platon kendi geometrik analizinin kesinliğinin yerine ancak yaklaşık olarak bir değeri olabilecek bir yöntemin geçirilmesine karşı çıkmış olmalıdır. Koyré'nin bu yorumu, onun Galilei'yi bir Platoncu olarak okuyuşuyla tutarlı bir yorumdur. Çünkü ona göre, Galilei aslında bilimini, ileri sürüldüğü gibi, gözlem ve deneyime dayanarak değil, her şeyden önce

Aristoteles'in basamaklı, içinde doğal yerleri barındıran niteliksel, fizik mekân anlayışının yerine Euklides'in sonsuz, eş türden ve soyut mekân anlayışını geçirerek kurmuştur. Bu nedenle de Descartes ve özellikle Galilei'nin bilimi, genellikle ileri sürüldüğü gibi, zanaatçının bilimi değildir.

Koyré, *Bilimsel Düşüncenin Tarihi Üzerine İncelemeler* (*Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, PUF, 1966, Paris) adlı kitabında Aristoteles geleneğine karşı Galilei'nin gözleme ve deneye dayanarak yeni bir bilim kurduğunu söyleyenleri eleştiriyor. Onun gözleriyle gördüklerine inanmayanlarla alay ettiğini ve gözlemle deneye övgüler düzdüğünü görüyoruz. Bununla birlikte unutmamamız gerekir ki, ortakduyunun araçsız deneyi anlamında deney ve gözlem, yeni bilimin kuruluşunda fazla büyük bir rol oynamamıştır ve bu rol çoğu zaman olumsuzdur, yani yeni bilimin doğuşuna engel oluşturacak özellikte olmuştur. Çünkü günlük, çıplak gözlemlerin doğrudan sonuçları, Descartes ya da Galilei'yi destekleyen sonuçlar vermiyordu. Olumlu rol oynayan, deney değil, deneyim idi. Deneyim, doğayı yöntemli bir biçimde sorgulamak demektir; sorularımız bu dille sorulur, onun sözlüğü aracılığıyla yanıtlar okunabilir ve anlaşılabilir. Biliyoruz ki, Galilei'ye göre biz doğayla, ortakduyunun ya da salt sembollerin diliyle değil, eğri, çember ve üçgenlerle, matematik diliyle ya da daha kesin olarak geometrik dille konuşur ve ondan yanıtlar alırız.

Başka bazı felsefe ve bilim tarihçileri modern fiziği, atalet (inertie) ilkesinin bu fizikte oynadığı temel rol gibi başka bazı çekici çizgileriyle karakterize etmeyi denediler. Gerçekten de bu ilke, yeni mekanik biliminde temel hareket yasası olarak merkezde yer almaktadır. Ama Koyré, bu noktada takılıp kalmanın da yüzeysel bir tavır olduğunu düşünmektedir. Yapılması gereken, modern bilimin nasıl olup da bu ilkeyi benimseyebildiğini anlamaya çalışmaktır. Yani bir kere harekete geçen bir cismin hareketini kendi kendine her zaman sürdürmesi, Ortaçağ ve Antik Çağ için yanlışlığı besbelli, hatta saçma bir şey iken, nasıl olup da bizim için böylesine yalın, kolay, apaçık bir ilke haline gelebilmiştir? Açıklanması gereken, Koyré'ye göre, işte tam da bu yanlış, hatta saçma olma durumundan apaçık doğruluk olma durumuna geçiştir.

Koyré, modern bilimimizin akılsallık çerçevesini büyük bir devrimle yeniden biçimlendiren şeyin iki dayanışık noktada özetlenebileceğini söyler: Kozmosun ve onun üzerine dayanan bütün görüşlerin yıkılması bunlardan birincisini oluşturur. Kozmos bir terim

olarak Newton'a değgin süregitmiştir. Ama ona 17. yüzyıldan itibaren bambaşka bir anlam yüklenmiştir. Mekânın geometrikleşmesi ikinci noktayı oluşturur. Galilei eski fiziğin nitelik bakımından ayrımlı ve somut kozmik mekân anlayışının yerine Euklides geometrisinin soyut ve eş türden olan mekân anlayışını geçirmiştir.

Kozmosun yıkılması ontolojik açıdan nitelik bakımından ve ayrımlaşmış olarak tanımlanmış bir dünya tasarımının yıkılması demektir. Onun yerine aynı yasalar tarafından birleştirilip yönetilen, belirsiz, hatta sonsuz ve açık bir evren tasarımı geçecektir. Artık yeryüzü ve gökyüzü, eskilerin kavradığı gibi, karşıtlık ilişkisi içinde bulunmayacak, astronomi ve fizik aynı matematiksel dille ifade edilmiş yasalarla bir bütün oluşturacaktır. Daha önce mükemmellik, uyum ve değer yüklü tek alan olan astronominin mekânı bu ayrıcalığını yitirecek, yeni ve gerçek kılınmış geometri dünyasında fizikle birlikte aynı bir mekânın uzantısı olarak kavranacaktır.

İşte bu anlamda Koyré, Yunanlılar'ın "kozmosu keşfetmesinden sonra yaşanan en büyük devrim"in kozmos'un yıkılması olduğunu söyler: Bugün bize, çocuklara dahi öğretilecek denli kolay ve apaçık gelen, cisimlerin düşüşü gibi temel fizik yasaları ve ilkeleri, bu konumlarını bu yıkılış sayesinde elde etmişlerdir. (bkz. "Galilei et la révolution scientifique"; *Etudes d'historie de la pensée scientifique* içinde, PUF, 1966) Koyré, bu son noktaya açıklık kazandırmak için, Aristoteles'in dinamiğini atalet kavramı açısından ele alır: Aristoteles'in bugün için yanlış ve çürütülmüş olan fiziği, matematiksel fizik olmasa da, ince bir biçimde geliştirilmiş bir bilimdi. Dolayısıyla o bu niteliğiyle yalnızca bir gözlemler toplamı ve sağduyu ürünü değil, bir kuram, yani doğal olarak sağduyunun verilerinden hareket eden, ama onları sistemli bir işlemin uygulanmasıyla bir sistem haline dönüştürmüş bir bütündür. Aslında bu kuramın bütünleştirdiği olgular, bizim için de hâlâ gözlemlenebilir olma özelliklerini korumaktalar: biz de tıpkı Aristoteles gibi hâlâ ağır bir nesnenin "aşağı" doğru düşmesini "doğal" bulur, tersini düşünmenin "doğaya aykırı" bir şeyi düşünmek olduğunu kabul ederiz. Yine hafif bir şeyin "yukarıya" yükselmesi konusunda onunla görüş birliği içerisindeyiz. İşte Aristoteles fiziği bu "doğallık"ları bir kuram içinde birleştirmekte ve açıklamaktadır. Doğal hareket ve zorlama hareket, onun fiziğinin tutarlı bütünü içinde ikna edici açıklamalarını bulur. Bu kuram iki temel inanç üzerinde yapılanmıştır: Niteliksel olarak belirlenmiş doğaların var olduğu

inancı ve Kozmos'a, yani kendileri aracılığıyla varlıkların tümünün basamaklı bir düzen içinde bir bütün oluşturdukları düzenleyici ilkelerin var olduğuna inanma. "Bütün", "düzen" ve "uyum", bu kavramlar, içinde her şeyin bir yeri olduğu ve bu yerlerin onların doğal yeri olduğu düşünülen kozmos tasarımının temel kavramlarıdır. Doğal yer kavramının bu denli baskın oluşu, bizim, Aristoteles'de statik bir düzen anlayışı karşısında olduğumuzun göstergesidir. Özünde bir dinamik değil, bir statik olan bu fizikte, hareket doğal değil, doğal yerde bulunmayışın doğurduğu geçici bir süreçtir. Çünkü eğer her şey yerinde olsaydı, sistem tam bir statik olacak, sonsuza kadar donup kalacak, onları yerlerinden oynatmak için bir zor gerekecek ve bu zorlama ortadan kalkar kalkmaz, her şey doğal yerine dönecekti. Aristoteles'in "doğal" olarak nitelendirdiği hareketler, zorla doğal yerlerinden uzaklaştırılmış ve böylece dengenin bozulması sonucu başka yerde bulunan nesnelerin doğal yerlerine geri dönme süreçleridir. Düzen, bu anlayışta, kendini sonsuza kadar korumaya eğilimli, kalıcı ve sağlam bir statiktir. Bu düzende doğal durağanlığı açıklamaya gerek yoktur: Yerkürenin evrenin merkezindeki durumu böyle bir doğallığı taşır. Bir şeyin doğal yerinde durması, onun doğası gereğidir. Hareket, doğal ve normal olmayan bir durum olmaması nedeniyle sonsuza kadar süremez. Zorlama hareket düzene karşıdır ve onu düzenin yeniden kuruluşu, yani zorlamanın etkisinin ortadan kalkması izleyecektir: Aristoteles'e göre, ancak doğal olan, kendisini sonsuza kadar yineleme gücündedir. Doğal harekette hareket ettirici, nesnenin kendi doğası, onu kendi yerine götürmeye çalışan formudur. Dolayısıyla doğal hareket ettirici neden, nesneye içkindir. Doğal olmayan harekette bu neden nesnenin dışında, ama onunla dokunma ilişkisi içinde olmalıdır. Aristoteles itme ve çekme terimleriyle açıklanamayan uzaktan etkiyi kabul etmez.

Bu, görüldüğü gibi, son derece tutarlı ve işlenmiş bir sistemdir. Ama fırlatılmış cismin hareketi olgusu, onun başlıca sorunu olacaktır. Koyré, bir kuramın kendiyle çelişen böyle olgular karşısında iki davranış türünü benimseyebileceğini söyler: olguyu yadsımak; yadsıyamadığı durumda açıklamak. Fırlatılan bir nesnenin bir süre sonra görünüşte hareket ettirici bir neden olmaksızın hareketini sürdürmesi karşısında Aristotelesçi kuram, aslında böyle bir nedenin var olduğunu, bunun hava ya da su olabileceğini ileri sürer. İşte bu nokta, belki de ortakduyunun gündeliğinde sık sık yaptığı gözlemlere ters düştüğü için ikna edici bulmadığı bir nokta

olarak Aristotelesçi dinamiğin "questio disputata"sı haline gelecektir. Aristoteles'in bu sorun çerçevesinde su ya da havayı düşünmesinin nedeni, boşluğun hareketi iletemeyeceğini, ancak fiziksel bir ortamın hareketin kendisini sürdürmesine yarayacak bir ortam olduğunu düşünmesidir. Boşluk, fiziksel bir ortam değildir; onda doğal yerler, ayrıcalıklı yönler ve ayrı türdenlik yoktur. Böyle bir yerde nesne nereye gideceğini bilemeyecek, soyut bir mekânda hareket etmesi için hiçbir nedenin olmadığı bir ortamda durakalacaktır. Koyré, tam da bu büyük tutarlılığı nedeniyle yeni fiziğin doğması için eski kozmos anlayışının yıkılması gerektiğini belirtir. Geometrinin mekânlarının boşluğu, soyutluğu ve eş türdenliğine şeyleri yerleştirmek saçmadır. Yalnızca geometrik şeyler geometrik mekâna yerleştirilebilirler. Yalnızca özniteliği yayılım olan Descartes'ın maddesel varlığı, Euklides'in geometrik mekânında Galilei'yin atalet yasası uyarınca hareket edebilir. Aristoteles ise tam da buna karşıdır. Ona göre, fizikçi gerçek şeyleri, geometrici ise soyutlamaları inceler ve ikisini birbirine karıştırmaktan daha tehlikeli bir şey yoktur.

O halde, teknik konusuna geri dönersek, eğer Antik Yunan gerçek bir teknoloji geliştirmediyse, bunun asıl nedeni, Koyré'ye göre, psiko-sosyolojik açıklamanın ileri sürdüğü gibi, onun tekniği küçümsemesi, önemsiz bulması değildir. Aynı şekilde modern dünyanın, tekniği en önemli pratik olarak görmesini de bu yorum tümüyle açıklayamamaktadır. Söz konusu yorum tümüyle yanlış değildir. Gerçekten de Arkhimedes makina yapma sanatı üzerine hiçbir yazılı eser bırakmak istememiş, Descartes ve Galilei ise bunu hevesle yapmışlardır. Ama asıl neden başkadır. Koyré'ye göre, asıl neden, Antikler'in bunun yapılabilir bir şey olmadığına olan inançlarında aranmalıdır. Doğa, matematikleştirilebilir yapıda değildir. Kuşkusuz bir ağacın bir ottan daha uzun olduğu söylenebilir; ama onların kesin olarak ölçümü mümkün değildir: bu dünya "yaklaşıklıklar", "aşağı-yukarılıklar" dünyasıdır. Kesinlik bu dünyanın özelliği değildir. Matematik gökyüzüne uygulanabilir, böylece matematiksel astronomi yapılabilir; ama matematiksel fizik yapılamaz. Gerçekten de Yunan bilimi gökyüzü için bir hareket bilimi geliştirmiş, gökcisimlerinin hareketini şaşırtıcı bir sabır ve kesinlikle gözlemlemiş ve ölçmüştür; ama asla yeryüzündeki hareketi matematikleştirmeye çalışmamıştır. Koyré'ye göre, bu son noktanın en çarpıcı göstergesi, Yunanlılar'ın gökyüzü ve yeryüzü için tek bir zaman geliştirememiş olmasıdır. Koyré, *Felsefi Düşünce Ta-*

rihi Üzerine İncelemeler adlı kitabının "Kesinlik Evreni" bölümünde bu konuda şöyle yazmaktadır: "Oysa hareket kavramının zaman kavramına ayrılmaz bir biçimde bağlı olduğunu ve modern bilimin doğmasına ve gökyüzüne ait olan kesinliğin yeryüzüne inmesine yol açan düşünce devriminin de, yeni bir hareket anlayışı sayesinde ve onun çerçevesinde gerçekleştiğini düşünürsek, Yunan biliminin ve hatta Arkhimedes'in niçin bir dinamik geliştiremediğini ve niçin Yunan tekniğinin tekne düzeyini aşamadığını anlarız." (s. 344)

Aslında ortakduyuya dayanan teknik hiç de bilimsel düşünceye bağımlı değildir. Ondan da yararlanabilmekle birlikte bu tarz bir bilgi kendi başına geçmişin birikimini kullanabilir, buluşlar yapabilir, tekniği ilerletebilir. Hatta onun ürünleri henüz gelişmekte olan bilimsel bir tekniğin (teknoloji) ürünlerinden daha ileri olabilir. Ortaçağ böyle örneklerle doludur. Yine 15. ve 16. yüzyıllılar ateşli silahlar geliştirmiş, madencilik ve gemi yapımında olağanüstü ilerleme sağlamış, kömürü bulmuş ve suyu sanayinin gereksinimleri için kullanmıştır. F. Bacon ve onu izleyen deneyciler pratik aklın verimliliğini teorik aklın kısırlığı karşısında överken, bu açıdan haklıdır. Ayrıca Descartes'ın teknoloji konusundaki iyimserliğinin temelinde kuşkusuz bu kazanımlar yer almakta, hatta onlar, geliştireceği evrensel mekanizma öğretisini hazırlamaktadır. Ama yine de Descartes, F. Bacon'dan çok farklıdır. Bacon aklın işlevini, gözlemleme, kaydetme ve ortakduyunun olgularını düzene sokma ile sınırlayarak bilimi tanımlamaktayken, Descartes bunlardan bambaşka bir sonuç çıkarmaktadır: teorinin pratiğe sızması, teorik aklın pratik akla dönüşmesi, yani bir teknoloji ve bir matematiksel fizik mümkündür. İşte Descartes'ın insanı "doğanın efendisi ve sahibi" kılacağını umduğu şey, bu dönüşümdür.

Sonuç olarak denilebilir ki, ister genellikle ileri sürüldüğü gibi matematiğin gökyüzünden yeryüzüne inmesi yoluyla olsun ister Koyré'nin dediği gibi bu dünyaya ait hareketin Euklides'in soyut mekânına taşınması yoluyla olsun, 17. yüzyılda ilk kez akılsal olan deneysel olana, theoria praksis'e onu değiştirip, dönüştürüp yeniden makinalar şeklinde yapılandırmak üzere sızmakta ve matematiksel fizik doğmaktadır. 17. yüzyılın Descartes, Spinoza ve Leibniz'de en görkemli örneklerini verecek olan öğretileri, felsefi düşüncenin bu yeni doğa anlayışı karşısında verdiği metafizik çabanın ürünleri olarak tanımlanabilir.

II. BÖLÜM

Kartezyen Dünya Tasarımı

Descartes, bütün 17. yüzyıl felsefesine damgasını vurmuş olan bir filozoftur. Hatta bütün bu yüzyıl kartezyen olarak nitelendirilir: En azından, herkes ya Descarteşçı ya da Descartes'a karşıdır. Descartes, bütün felsefesini "açık ve seçik" idelere dayanarak kurmak istediği halde onun düşüncesinin üç boyutunu oluşturan yöntem, metafizik ve fizik başlı başına büyük tartışmalara konu olmuştur. Bu tartışmalardan biri, metafiziğinin önemli bir uğrağını oluşturan teolojisi ve fiziği arasındaki ilişkidir. Bazı Descartes yorumcuları onu eski teologlardan ayıran noktanın, teolojisinin fizik için düşünülmüş, ona hizmet eden bir teoloji olması olduğunu belirtirler. Oysa eskilerde fizik, teolojiye hizmet etmektedir. Bu yaklaşımı Descartes'ın aslında Tanrıtanımaz olduğunu ve sisteminde Tanrı'ya ayrılan yerin, Pascal'ın dediği gibi, dünyayı varlığa getirmek üzere ilk fiskeyi vurmaktan daha fazla bir anlam taşımadığını ileri sürecek yönde geliştirenler çoktur. Buna karşılık Descartes'ın fiziğini metafizik olarak temellendirebilmek için Tanrı'ya gereksinmesi olduğunu düşünenler arasında yer alan Lenoble bunu, onun fiziğe inanmak için Tanrı'ya inanmaya gereksinmesi olduğu görüşüyle dile getirir.

Daha önce sözünü ettiğimiz kitabında belirttiği gibi, Lenoble'a göre, her şeyden önce 17. yüzyıl metafiziğinin kurucularından olan Descartes'ın dine karşı beslediği duyguların içtenliğinden kuşkulanmak için hiçbir neden yoktur. Onun hayatı, yazışmaları, bu konudaki tutumunu apaçık olarak ortaya koymaktadır. İsveç kraliçesi gibi Protestanlar'la yazışmalarında dogmalar konusunda hiçbir taviz vermemesi; kraliçenin Katolikliği benimsediği zaman

bu kararını Descartes'ın etkisiyle almış olduğunu belirtmesi bu konuda ikna edici kanıtlar arasında anılabilir. Ama daha da önemlisi 17. yüzyılda dinin, pek çok noktada bu fizik devrimi serüveninde bilimi desteklemiş olmasıdır. Bacon ve Descartes, insanın doğa üzerine egemenliğinde Tanrı'nın icazetini almış olduğunu düşünürler. *Novum Organon Scientiarum*'un sonuç bölümünde Bacon, Adem'in hayvanları adlandırmakla doğaya hükmetmenin ilk adımlarını atmış olduğunu ve düşüşten sonra, insanın yeniden çabalayarak şeylerin efendisi olmaya çalışması gerektiğini söyler. O halde Bacon'a göre bilim, inanca yardım etmektedir. Yine Descartes'a göre Tanrı, insanı özünde yayılım olan bu makina-dünyaya yerleştirmiştir. Ama onun özü bu dünyanınkinden bambaşka, ondan son derece üstün olan Düşünce olduğu için, insan, ereksellikten ve niyetten arınmış olan bu dünyayı ve yine bir mekanizma olan kendi bedenini, düşünen ruh olarak bir kaptanın gemisini yönetmesi gibi yönetecektir.

O halde Descartes'a göre bilim yapmak, Hıristiyanlığın "hayır" ilkesine uymak, Tanrı'ya hizmet etmek demektir. Gerçekten de Descartes, bilimin sonuçlarını yayınlamakta henüz tereddüt etmekteyken, 1628 yılında yapılan bir toplantıda Kardinal, "dine bu denli yararlı" olan düşünceleri geniş kitlelere duyurmanın bir görev olduğunu bildirmiştir. Dönemin mekanist doğa anlayışını benimseyen ve felsefe tarihine Descartes ile yazışmalarıyla geçmiş olan Mersenne ise yeni teknolojinin teolojiyle uyumunu şöyle dile getirir: "Eğer pratik olmasaydı, bilimler çok önemli bir süslemeden ve yararlılıktan yoksun kalmış olurlardı. İtiraf etmek gerekir ki, Tanrı da kendisinin üretmiş olduğu şeyleri taklit etmemizi ister... Çünkü her bilim bir Tanrı verisidir ve bize yalnızca kuramcının aklını hoşnut etmesi amacıyla, boşu boşuna verilmiş olmayıp diğer insanlara yararlı olacak bir biçimde kullanılması için verilmiştir." Yani Lenoble'un deyişiyle, Mersenne dünyayı kocaman bir fizik problemi olarak tasarlamakta ve fenomenlerin kesin düzeninin bilimiyle uğraşmanın, erdemli bir edim olduğuna inanmaktadır.

Mekanist bir doğa tasarımıyla Tanrı'ya inancın neredeyse sorunsuz, hatta büyük bir uyum içinde yaşanan bir aradalığının Lenoble ilk (ve belki de son) örneğinin 17. yüzyılda yer aldığını düşünür. Çünkü bu yüzyıla değgin doğadan her türlü niyet ve erekselliği kovan doğa tasarımları, aynı zamanda orada Tanrı'ya da yer olmadığını söylemişler ve yalnızca doğaya ereksel bir yapı

yükleyenler, dünya tasarımlarında Tanrı'ya yer vermişlerdir. Oysa bu yeni mekanist doğa anlayışında, felsefe öğretileri metafiziklerinde hem Descartes'ta olduğu gibi, Tanrı kavramına önemli bir yer ayırmakta, hem de dinsel otoriteler bu öğretileri destekleyebilmektedir. Lenoble'a göre, bu olağanüstü durumu hem açıklayan hem de zaten onun oluşmasına neden olan öğeler, Descartes'ın söyleminde yer almaktadır. Eskiden düşünürün Tanrıtanımaz ya da dindar olması onun doğa anlayışına bağımlı bir şeyken, yani onun doğayı kavrayış tarzı din konusundaki tutumunu belirlerken, şimdi Descartes, doğanın bir mekanizma olmasının ruhu ilgilendirmediğini dile getirmektedir. Descartes, ikici (dualiste) ontolojisi, ruh ve maddeyi birbirine indirgenemez, apayrı yasalara uyan iki varlık türü olarak tanımlayan metafiziğiyle doğanın içinde hiçbir erekselliği barındırmayan yasalarının, ruha kendi erdemleri ve Tanrı konusunda hiçbir şey öğretemeyeceğini söyler. Bu, kilise için, madde konusunda başka bir dil konuşan ve bambaşka bir yapıdan ve yasalardan söz eden Galilei ile ruh, ölümsüzlüğü ve kaderi konusunda onunla hiç de uyum içinde olmayan şeyler söyleyen İsa'nın söylemleri arasında bir çelişki bulunmadığı, çünkü zaten ikisinin başka şeylerden söz ettiği anlamına gelmektedir. Maddenin mekanik yapısı ve yasalarından ruhla ilgili sonuçlar çıkarılmasını, bu yasaların ahlaka ve politikaya taşınmasını, yani Hobbes'un *Leviathan*'ında yaptığı işleri, Descartes son derece "zararlı ve sansür edilmeye uygun" bulduğunu söyleyecektir.

Descartes'ın dinsel ve politik hareketlere doğrudan doğruya bulaşmaktan çekinmiş olması, o halde, Bacon tarzı bir İngiliz pragmatizminin "türleri karıştırmama" tutumundan fazla bir şeyin, bir ontolojinin gerektirmelerinin sonucudur. Descartes, Dante tarzı bir teo-kozmik sisteme dönülmesine karşıdır. Onun metafiziğinin ikiciliği ve bu konudaki tutumu tam bir dayanışıklık içindedir. Mersenne gibi bir pragmatist olsun ya da Descartes gibi bir metafizikçi olsun, mekanik doğa tasarımının tüm bilginleri, Lenoble'un deyişiyle, "doğayı, insana, yaylarını bulup ortaya çıkarma ya da yalnızca benzerlerini yapma fırsatını verme amacıyla Tanrı tarafından verilmiş kocaman bir oyuncak olarak düşünüyorlardı". Doğayı bilmek eğlenceli ve yararlıydı. Ama bu bilme, 16. yüzyıldan farklı olarak şairce bir coşkunun değil, bilimsel bir tutkunun eşliğinde gerçekleştirilmeliydi.

Lenoble, İnsan ve Doğa'nın kaderinin hiçbir zaman 17. yüzyılda olduğu denli birbirinden ayrılmamış olduğunu söyler: Artık

Ruh, Antik Yunan'da, mesela Aristoteles'te olduğu gibi, kendisinden çok aşağılarda yer alan bitkisel ve duyumsayan ruhtan sonra, insanda düşünce aşamasına gelen bir sürecin öncesiyle arasında bir süreklilik ilişkisi olan doruğu değildir. İnsan kendine, doğanın diğer varlıklarıyla arasındaki bu basamaklı süreklilik ilişkisinin yerine makina-doğa ile Tanrı arasında bir yeri seçmiştir. Pascal, 17. yüzyıl düşünürü için bütün bu gökkürelerin, bütün bu kozmosun en ufak bir erdemli eylem yanında bir hiç değerinde olduğunu belirtirken, bunun altını çizmekteydi. Bunun yanında modern çağların bunalımlarının ilk sezgilerini yine Pascal dile getirir: "sonsuz uzayın suskunluğu beni ürkütüyor" derken, Lenoble'a göre, Pascal, insanın doğayla kader ortaklığının böyle kökten bir biçimde sona ermesinin kaygısıyla doludur. Aslında Pascal, fizikçinin Doğa'sının Tanrı'dan söz etmemesinden kaygılanmaktadır: "Eğer ruhunu kaybediyorsa, evreni kazanmak insanın ne işine yarayacak?" Bizi ruha ve Tanrı'ya götürmeyecek olan bilim ya da felsefenin bir saat bile uğraşmaya değmeyeceğini düşünen Pascal, sanki felsefenin 18. yüzyılda ruhu ve onun özniteliği olan düşünceyi de bir mekanizma olarak anlayacak yöndeki gelişimini o zamandan sezer gibidir.

E. Bréhier *Modern Felsefe İncelemeleri* (*Etudes de philosophie moderne*, PUF, 1965, Paris) başlıklı kitabının Descartes'la ilgili bölümlerinden birini P. Laberthonnière'in bu konudaki yorumuna ayırır: Descartes'ın düşünen özne ve yayılımlı dünya, düşünen özne ve Tanrı yönündeki çift ikiciliği, yöntemsel kuşkusunun sonucu gibidir. Oysa yöntem olarak kuşku, aslında düşünen özneyi, zaten kendi salt varoluşunun olumlanmasına indirger. Dolayısıyla Descartes, Laberthonnière'e göre, yöntem gereği bulacağı doğruluğu zaten yönteminin önceden gerektirdiği bir şey olarak benimsemiş durumdadır. Çünkü yöntemsel kuşku ruhun, henüz dış dünyanın var olduğunu kanıtlamadan, hatta maddesel olduğu için kendisinin bir bedeni olduğunu bile kanıtlamadan, kendi varlığının bilincine ulaşması sonucunu doğurur. Bu sonuç, Laberthonnière'e göre, aslında kuşkunun sonucu değil, onun başlangıcıdır. Çünkü felsefi bir karar sonucu olarak kuşkudan başlamak, özne bakış açısına yerleşmeye zaten karar vermiş olmak demektir. Bu durumda ruh ve maddenin ayrılığı sonucunu veren kuşku, kendisini başlangıçtan itibaren kendi içindeki madde olan beden ve dışındaki madde olan dünyadan ayırmayı seçmiş olan bir ruhun yöntemi olarak bu ayrılığın kanıtı olamaz. Başka bir deyişle kuşku, "ikici" metafiziği

bir sonuç olarak doğurmamakta, tam tersine ona dayanmaktadır. Bu ikicilik ya da Laberthonnière'in deyimiyle "ayırmacılık" (séparatisme) çerçevesinde Descartes, ruha yabancı olan gerçeklikleri, yani dünya ve Tanrı'yı yalnızca ruhun sahip olduğu düşünceler aracılığıyla, daha doğrusu düşüncenin kipleri (modus) olan ideler aracılığıyla ortaya koymaktadır.

Bu durumda, Descartes'ta düşüncenin maddeyle ve Tanrı'yla ilişkisi kurulabilmekte, ama bu ilişkiler tümüyle dışsal ilişkiler olmaktadır: düşüncenin maddeyle ilişkisi işte bu tarz bir sahip olma ve kullanma ilişkisidir. Belki de insanın, yani düşünen öznenin madde dünyasına hakim oluşunun fiyatı olarak Descartes, tanrısal aşkınlığı ve teolojinin Tanrı konusunda yorumuna tam olarak katılmayı onaylar. Laberthonnière'e göre, Descartes'ta "Özne dünyanın kralı, Tanrı ise düşünen öznenin kralıdır. Bu ikili ilişki, (teologları sakinleştirmek gibi) kendisine eşlik eden kaygı ve onun bütün sonuçlarıyla birlikte, Descartesçılığın gerçekte ayırt edici özelliğini oluşturur".

Laberthonnière, Descartes'ın asıl niyetinin bir din savunusu yapmak olmadığını, tersine onun amacının dünyayı insanın kullanması ve çıkarı yönünde dönüştürme gücünde olan işlevsel, etkin bir bilimi temellendirmek olduğunu belirtir. Bu bakımdan Descartes'ın Hıristiyanlığa teslim olmuş gibi görünüşü aldatıcıdır. Onun ünlü "Tanrıtanımaz bir geometrici olamaz" cümlesi doğru yorumlanmayı gerektirir: Geometricilerin bilimlerinin "doğa üzerine anlatılmış masallar" olmaktan çıkıp bir fizik, yani doğaya uygun doğruluklar bütünü olmak için Tanrılık bir güvenceye gereksinmesi vardır. Ama Descartes'ın bilim yapmak için Tanrı'ya gereksinmesi olduğunu, çünkü teolojinin "Tanrı'nın doğruluğu" idesinin bizim bilimimizin doğaya uygunluğunun tek güvencesi olduğunu söyleyen Lenoble'un düşündüğünün tersine, burada teoloji bilimi kullanmamakta, bilim teolojiyi kullanmaktadır. Laberthonnière, Descartes'ın sisteminde, insanın "Tanrıyı, her şeyi koşullandıran ve destekleyen varlık olarak arkasında gördüğünü, ama onu artık önünde görmediğini" söylerken, bunu anlatmak ister. Yani insanın gerçekleştireceği doğa ile ilgili geleceğinde Tanrı'ya yer yoktur.

Ezeli-ebedi doğruluklar konusunda Descartes'ın savı, onun fizik ve teoloji arasında kurduğu ilişki üzerine geliştirilen yukarıda sözünü ettiğimiz iki farklı yorum için de dayanak oluşturabilmiştir. Bilindiği gibi, Descartes için felsefe, bütününde ele alınmış bilgi ağacıdır. Bu ağacın kökleri metafizik ya da ilk felsefe, gövdesi fizik ve

dalları ondan türeyen tüm doğa bilimleridir. Böyle bir felsefe anlayışı, Descartes'ın bir sistem olarak felsefesini oluşturabilmesi için çok uzun bir süre beklemesini gerektirmiştir. Gerçekten de Descartes, ancak 1644 yılında *Felsefenin İlkeleri*'nde bu anlamda felsefi sistemini ilk kez başkalarına sunabilmiştir. Buna karşılık Evrensel Bilim düşüncesi, Tanrı'nın yarattığı ezeli-ebedi doğruluklar düşüncesi gibi konuları Descartes'ın sistem oluşturma sürecinin başlarından beri, bağımsız bulgular olarak savunduğunu görürüz. Bunlardan ikincisi Descartes'ın daha 1630 yılında savunduğu ilk metafizik savıdır. Bu metafizik sav, J. M. Beyssade'ın Descartes üzerine yazısında (J. M. Beyssade, "Descartes", ed. F. Châtelet, *Historie de la philosophie*, t.3 içinde, Hachette, 1972) belirttiği gibi, akılsal zorunluluğu tanrısal aşkınlığa bağımlı kılar: "Sizin ezeli-ebedi dediğiniz matematiksel doğruluklar Tanrı tarafından yaratılmıştır ve tıpkı diğer yaratılmışlar gibi tümüyle ona bağımlıdır." Bu doğrulukların ondan bağımsız olduğunu söylemek, Tanrıdan bir Jupiter ya da bir Satürn gibi söz etmek ve onu bir kadere bağlı görmek anlamına gelecektir. Bréhier'nin de dediği gibi (bkz. *Historie de la philosophie*, t.2, PUF, 1942), Descartes'a göre Tanrı istemini şeyleri yaratırken İmkan ve İyi'nin kurallarına uygun olarak düşünmek, onun mutlak gücünü sınırlamak anlamına geliyordu. Augustinus'un 5. yüzyılda ahlak değerleri için ileri sürdüğü görüşü (yani bir şeyin iyi olduğu için Tanrı tarafından istenilmediği, ama Tanrı tarafından istenildiği için o şeyin için iyi olduğu düşüncesi) bugün hâlâ gerçekten inançlı olup olmadığı tartışılan bir filozof ve matematiksel fiziğin kurucularından biri olarak Descartes, yalnızca değerlerle değil, aynı zamanda akılsallığın zorunluluklarıyla ilgili olarak da savunmaktaydı. Bréhier bu konuda şunu soruyor: "Tanrı'nın özgürlüğüne bu denli önem vermek niye?" Bu soruya verilen cevapta Bréhier, Beyssade ve Laberthonnière ile anlaşmaktadır: Çünkü bu kuram insanın sonlu anlığı tarafından özlerin mükemmel olarak bilinebilmesi isteğiyle bağdaşabilen biricik kuramdır. Gerçekten de Descartes, yine 1630'da bu kuram sayesinde şöyle yazabilmektedir: "bu ezeli-ebedi doğruluklar arasında hiçbiri yoktur ki, aklımız düşünmeye kalkıştığında onu bilemesin." Bu durumda şu sorunun yanıtlanması gerekir: Niçin matematiksel doğrulukların diğer bütün şeyler gibi yaratılmış olduğu savı matematiğe bu denli önem veren biri için uygun bir savdır?

Bilindiği gibi, Descartes, bütün diğer 17. yüzyıl akılcıları gibi matematiğe büyük değer verir. Matematiğin sonuçlarının tartışılmaz olması, onun bir yöntem olarak kullanıldığında bütün diğer

bilimler arasında bir ölçüt birliğini sağlayabileceği umudunu doğurmuştur. Yine bir 17. yüzyıl filozofu olan Spinoza, Geometrik yöntemle bir Etik yazmaya kalktığında, diğer alanlarda olduğu gibi, Tanrı ve erdem alanlarında da, matematiksel yöntemin, insanın kendi konusundaki (özgür istem ve erekselcilik) yanılsamasını bu konulara da yansıtmasını engelleyebileceğini ve bu yansıtmanın bir ürünü olan insanbiçimci Tanrı anlayışından, insan ve Tanrı konularındaki (belirlenmemiş olma olarak özgürlük gibi) yanlış görüşlerden uzaklaşmayı sağlayabileceğini düşünmektedir. Leibniz ise matematiği de bir alt alan olarak içine alacak ve bütün bilimlerin dillerinin birbirine çevrilmesini sağlayarak düşünceyi evrensel bir hesap haline dönüştürecek bir üst-dil arayışındayken, yine matematiği model olarak alacaktır. Bu yüzyılda herkesin biraz Descarteşçı olduğunu söylerken, denilmek istenen, biraz da, Descartes'ın felsefeye getirdiği ve diğerlerini de geliştirip değiştirerek sürdürdüğü matematikten esinlenmiş bu tasarılardır.

Descartes'a göre matematiğin ayrıcalığı, konularının varlığına ya da yokluğuna karşı kayıtsız olmasından kaynaklanır. Geometri zaten eskiden beri, imgelemin yarattığı figürleri incelemekten vazgeçmiş, modern cebirle ise matematik, sayıların tikelliğinden kendisini kurtarabilmiştir. Her ikisinin birbirine benzerliği, konularının benzerliğinden değil de, her ikisinin de konularına kayıtsız, "soyut" olmasından kaynaklandığı için, matematik, "aklı iyi yönlendirme ve bilimlerde doğruluğu arama" için evrensel bir yöntem olabilir. O halde böyle bir bilimin doğruluklarını Tanrı buyruklarına dönüştürmekten, Descartes neyi umuyor olabilir?

Aslında o dönemde bu konuda teologları ve matematikçileri eşit ölçüde hoşnut kılabilecek başka yorumlar da mevcuttur. Daha 5. yüzyılda Augustinus matematiksel doğrulukların düşünceye kendisini içeriden ve zorlamaksızın kabul ettirmesi özelliğinde, Tanrı'nın var olduğu ile ilgili bir kanıt bulmuştu. Teologlar bu tür bir zorunluluk ile yaratılmış şeylerin olumsal varoluşlarının ayrı türden olduğunu kabul etmekte bir sakınca görmemişlerdi. 13. yüzyılda Tanrı'nın ezeli-ebedi doğrulukları kendi öz doğasının iç zorunluluğu ile kavrayan anlığı ile tek tek şeyleri varlığa getiren özgür istemini birbirinden ayırarak matematiksel doğrulukların zorunluluğuna teolog için de sakıncasız olan tanrısal bir güvence kazandırmıştı: Onların ezeli-ebediliğinin açıklanması tanrısal anlığın doğasına ait olmalarına dayandırılıyor, bu durumda da hem onların zorunluluğu Tanrı'ya kendisini dıştan kabul ettiren bir ka-

der anlamına gelmiyor hem de matematikçiyi hoşnut edecek bir güce ulaşıyordu.

Descartes, bu gücü yetersiz değil, ama bir fizikçi için sakıncalı bulmaktadır: Matematiğin fizikle, yani doğayla bütünleşmesinden sonra doğanın sırrına nüfuz etmek, yukarıda anlatılan akılsallık anlayışı çerçevesinde, tanrısal anlığın içeriğine, aşkınlığa nüfuz etmek anlamına gelecekti. "Doğanın efendisi" olma tasarısı, er ya da geç teoloji için son derece sakıncalı olacak bir tasarıya dönüşecekti. Yeni bilim ve yeni doğa anlayışına en uygun olan, bu nedenle, bu doğrulukları tanrısallıklarından soyup yaratılmış şeyler düzlemine çekmekti. Böylece sonlu ve yaratılmış bir varlık olan düşünen öznenin yine yaratılmış olan bu doğrulukları, yani doğanın sırlarını sonuna kadar ele geçirme tutkusu, teolojinin karşı çıkma gereksinmesini duymayacağı bir tutku haline dönüşecekti. Ayrıca Bréhier'nin dediği gibi, Tanrı ile sonlu şeylerin özleri arasında katılım değil de, yaratan ve yaratılan ilişkisini kurarak Descartes, varlık ve düşünme formlarını, onların ilk kaynaklarından çıkarsamak tutkusuna kapılabilecek her türlü metafizik ya da fiziği imkansız kılıyordu. Metafizik ya da bilim Tanrıyı model olarak alamaz; ama onu anlığımızın güvencesi kılabilir, yani Descartesçı yöntemin genel kuralı uyarınca, Tanrının şeyleri üretme düzenini değil, bir kesinliğin bir başka kesinliği nasıl doğurabildiğini ve Tanrı'nın varlığının kesinliğinin bizim için tüm diğer kesinliklerin ilkesi olduğunu gösteren "sebepler düzeni"ni izleyebilir.

Descartes'ın yeni doğa biliminin ilişkisini yeni veriler üzerinde düzenlemek için getirdiği bu "epistemolojik" çözüm, belki bir yanlış anlamadan kaynaklanan bazı soruları da beraberinde getirir: Tanrı zorunlu olanı öyle olduğu için istemez; ama o doğruluk, Tanrı onu öylece, ezeli-ebedi olarak istediği için zorunlu olursa, bu durumda, bazılarına göre bu doğruluklar bizim için de mutlak olarak zorunlu olma özelliklerini yitirirler. Oysa Descartes'ta onların Tanrı için zorunlu olmamaları, onların bizim anlığımız için mutlak olarak zorunlu olmalarını engellemez. Bizim anlığımız matematiksel doğrulukları zorunlu olarak görmektedir; çünkü onlar anlığı ve istemi birbirinden ayrılamaz olan Tanrı tarafından yaratılmış, ama bizim için olumsal değil, zorunlu olmaları istenmiş doğruluklardır. Dolayısıyla onların özgürce yaratılmış olmaları bizim için taşıdıkları zorunlu olma özelliğinden bir şey eksiltmez. Onların tanrısal istemden kaynaklanması, bizim akılsallığımıza kuşku düşürmez, tersine onu meşrulaştırır, güçlendirir.

Bu konudaki tartışmalar çok önemli olmakla birlikte konumuz için önemli olan şu noktadır: Descartes, çağının kültürünü bir bütün olarak düşünme ve kavramsallaştırma çabasında olan biri, yani bir filozof olarak yeni bilimin ve yeni doğa tasarımı ile kültürün başta din olmak üzere diğer boyutları arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmekte ve kabul edilebilir akılsal ve bütünsel bir çerçeve oluşturmak istemektedir. Genel olarak Galilei'ye de filozof deriz. Ama yukarıda dile getirdiğimiz kaygı ve bu konudaki çaba, Descartes'a, yani filozof'a aittir. Yalnızca onun kuramında hem Galilei hem İsa, yani döneminin düşüncesinin çelişen, ama etkili iki kültürel boyutu gerçekten karşılaşmakta ve kavramsallaştırma işlemine yol açmaktadır. Bu noktada filozof Descartes'ın hangi tarafı tuttuğu, aslında fizikçi mi Hıristiyan mı olduğu sorusu ilginç olmakla birlikte kesin bir yanıtı bulunmayan bir sorudur. Laberthonnière, onun fizikçi ve filozof olduğunu, ama Hıristiyan olmadığını söyler. Lenoble, "Tanrıtanımaz bir geometrici olamaz" cümlesinin de dile getirdiği görüşlerinin içtenliğine daha fazla inanarak onu yalnızca 17. yüzyıl felsefesinde gerçekleştirilebilmiş bir mucizenin, yani mekanik doğa tasarımıyla teolojinin bağdaştırılmasının mimarı olarak kutlar. Bir Hıristiyan filozof mu yoksa filozof bir Hıristiyan mı olduğu konusundaki tartışmalar bir sonuca bağlanamasa da, Beyssade'ın dediği gibi, onun bir Hıristiyan ve bir filozof olduğu açıktır.

Bréhier'nin, Laberthonnière'in Descartes yorumunda asıl karşı çıktığı nokta, fiziğin, filozofun ana kaygısını oluşturması ve teolojinin yalnızca bu fiziğin hizmetinde olması değildir. Çünkü Descartes'ın sisteminin bu iki boyutu arasındaki ilişkiyi her iki yönde de yorumlayanlarla sık olarak karşılaşılır. Şaşırtıcı olan Laberthonnière'nin, yöntemi de aynı "ayırmacılık" savı çerçevesinde değerlendirmesi ve onun da fiziğin gerektirmelerine uygun olarak düşünülmüş olduğunu ileri sürmesidir. Ona göre, Descartes, bütün bilimlere matematik modeli uygulamadan önce, matematiği mekanist fizik modeline uyarlamıştır. Bu fizik, aslında niçin sorusunu asla sormayacak olan, onun yerine her alanda nasıl sorusunu geçiren, karanlık ve gizli olana içinde asla yer ayırmayan, ancak açık ve seçik olanı kabul eden ve bu yolla içinde her şeyin aynı düzlemde eşitlendiği bir sistem olarak yöntemi başından belirler. Bu yöntem sayesinde Descartes, sisteminin başından sonuna kadar bir geometrici ve fizikçinin yaklaşımını koruyabilecek ve varoluş karşısında asla niçin sorusunu sormayacaktır. Bu nedenle, La-

berthonnière'e göre, Descartes'ın kuşkusu, gerçek bir kuşku değildir. Bu, onu kendi tinselliğinden uzaklaştırıp dışarıya gönderen bir kuşkudur.

Aynı tutum metafizik konusunda da görülmektedir. Gerçekten de Descartes ne ruhun ölümsüzlüğü konusunda kendine özgü kanıtlar ne de onun öte dünyadaki kaderi konusunda görüşler üretir. Fiziği güvenilir bir bilim kılma, onu doğa konusunda anlatılan tutarlı, ama ontolojik destekten yoksun masallar olma konumundan kurtarma çabasında teolojiden beklediği her şeyi, teolojinin zaten geliştirmiş olduğu çerçevelerde bulur ve onları olduğu gibi alır.

Hiperbolik (aşırı) ve köklü kuşkunun kendisinden fışkıran bireysel bir varoluş olarak ruhun olumlanmasını, varlığı henüz kanıtlanmamış olan dış dünyayı eser olarak alma yoluyla bir neden olarak Tanrı'ya yükselemeyeceği için, ruhun özniteliği olan düşüncenin kipleri arasında (yine bir eser olarak) yer alan sonsuzluk ya da mükemmellik idesinden hareket eden ve onun içerdiği tanrısal varoluş düşüncesine geçen Tanrı kanıtı izler. Laberthonnière, bunun sanıldığı gibi, öznenin dışa açılmasını, öznenin öznel olandan nesnel olana geçişini sağlamadığı, dolayısıyla ontolojik bir kanıt olmadığı görüşündedir. Descartes'ta "ben" ve "dış dünya" arasındaki ilişki, bu dış dünyada kendi bedeni ve Tanrı da içerilmek üzere, gerçek olmayan ilişkilerdir. Dış dünya, bilinç için, onun kendi içerikleridir. Bu içeriklerin dış dünya konusunda öznenin kendi kendine anlattığı masallar olmamasının güvencesi olan Tanrı ve onun bizi yanıltmayacağı düşüncesi ile ilişkili kanıtlar da, yine düşüncenin kendi içinde olup biten bir işlemdir.

O halde aslında Cogito, dış dünya olsun, Tanrı olsun kendini aşan bir gerçekliğe geçmemekte, kendi içinde kalmaktadır. Descartes'ın varoluşunu ispatlamak için hiç de Cogito dolayımına gereksinimi olmayan mükemmel varlık idesi yerine kendi düşüncesinden hareket etmeyi seçmiş olması, sonlu bir varlık olarak insanın sonsuz varlık olan Tanrı karşısında özerkliğini temellendirme kaygısıyla açıklanabilir. Descartes, metafiziğe Tanrı ile başlamanın var olan her şeyi onun içinde eritme tehlikesini taşıdığının farkındadır. Oysa Laberthonnière'e göre, Descartesçi "ayırmacılığın" kaçınmak istediği nokta tam da budur: "Tanrı bilgisi böylece bir anda tamamlanır ve oldukça sınırlı bir işleve sahiptir; onun varlığı, her ne kadar Tanrı'ya boyun eğmekteyse de, öte yandan peşinden koşacağı tümüyle insana ait bir ereği olan düşünen öznenin varlığına

yabancıdır ve aralarında bir iletişim mümkün değildir." (Bréhier, *Etudes*, s. 61)

Aynı dışsallık ilişkisi Cogito ile dış dünya arasında da geçerlidir. Dış dünyayı yayılım idesi aracılığıyla bilmenin sonucu ve belki de amacı, Laberthonnière'e göre, özneyi fiziksel gerçeklikten ayırmaktır. Descartes'ta ide, Aristoteles'te olduğu gibi, artık gerçekliğin düşünce tarafından da ulaşılabilir formu değil, düşüncenin kipidir. Böylece dış dünyayı bilme sürecinde özne, kendini ondan tümüyle ayrı tutmayı başarabilmektedir. Ayrıca dış dünyaya biçim veren formların da kaderi değişmiştir. Onlar ezeli-ebedi özler olmayıp Tanrı'nın yaratımlarıdır. Dolayısıyla onlardan hareketle Tanrı'ya gitmenin, yani fizikten hareketle metafizik yapmanın yolu da kapanmıştır. Metafizik, kuşkuyla başlayan Cogito'yla asıl alanına giren ve Tanrı'nın kanıtlanmasıyla sonuçlanan üç uğraklı bir süreçtir. Laberthonnière, bütün bunlardan Descartes'ta metafiziğin fiziğin hizmetinde olduğu sonucunu çıkarır. "Ayırmacılık", moral ve politik alanlarda da sonuçlarını vermektedir. Doğa ve Tanrı gibi toplum ve kurumları da Descartes'ın düşünen öznesinin dışında yer alır. Adalet kurulu düzene uyma anlamına gelmektedir. Çünkü Devlet ve Tanrı, öznenin karşısında aynı mesafede bulunmaktadır. Ama aslında böyle yapmakla Descartes'ın amacı, ne birini ne de ötekini yüceltmektir. Sisteminde öznenin Devlete ve Tanrıya boyun eğer gibi görünüşü, Descartes'ın özneyi "doğanın sahibi ve efendisi" kılma yolunda verdiği tavizler olarak yorumlanmalıdır. Eğer Descartes'ın felsefesi toplumsal düzenin süregitmesini savunuyorsa, bu bireysel düşünmenin ve (doğa üzerinde) etkili olmanın en uygun ortamı olacağı içindir. Bireyleri birleştirecek hiçbir ortak amaç onun felsefesinin sorgulama alanı içine girmez ve bu ortamda ahlakın insanlar arası ilişkide önereceği tek davranış ilkesi, temkinlilik olacaktır.

Bréhier *Etudes*'de, Laberthonnière'in Descartes yorumuna ayırdığı bölümde, onun asıl amacının, Descartes'ın hayat karşısındaki tinsel tavrının ne olduğunu belirlemek olduğunu belirtir. Bu amaçla Laberthonnière, Pascal'in bu konudaki bütün karşı çıkışlarını, özellikle de Descartes'ın hiçbir içsel dinselliğe yer vermediği ve Tanrı idesini bu dünya işleri (fizik) için kullandığı suçlamasını yineler. Bréhier, Laberthonnière'i yalnızca eleştirilerinin derinliği ve gücünden dolayı değil, aynı zamanda Descartes'ın dinle ilişkisini başka düşünürlerin yaptığı gibi kişisel inancının içtenliği bağlamından çıkarıp kartezyen sistemin iç yapılanışı çerçevesinde sor-

gulaması dolayısıyla da kutlar. Laberthonnière, Descartes'ın sistemine, temel olarak yetersiz olmak ve her şeyi salt akılsal sezginin gerektirmelerine dayandırmak suçlamalarını yöneltir. Descartes, felsefesine yabancı herhangi bir ögenin sızmaması için her türlü önlemi almış, sisteminde ahlak konularına kadar her şeyin yalnızca salt entellektüel sezginin ilkelerine uymasını sağlamıştır. Bu sistemde herkesi birleştirecek olan bir Tanrı sevgisi yerine herkesi uyruğu haline getirecek tanrısal bir istemin olması, Descartes'ın tine karşı, akla dayanmasının sonucudur.

Bréhier bu sonucun son derece tartışma götürür olduğunu belirttikten sonra, Laberthonnière'in asıl tartışılması gereken savını hatırlatır: Descartes'ın sisteminde fizik (kendisini hazırlayan metafizikle birlikte) yönteme dayanmamakta, tersine, yöntem fiziğe dayanmaktadır. Bu sav, Bréhier'e göre, tam da Descarteşçılığın ruhuna karşıt bir savdır. Aslında başka bazı Descartes yorumcuları, fiziğin, Descartes'ın asıl kaygısı olduğunu, metafiziğin sonradan, fiziğin felsefi olarak temellendirilmesi amacıyla ve onun gerektirmelerine uygun bir bölüm olarak sisteme eklenmiş olduğunu savunmuşlardır. Ama onlar fiziğin yöntemle doğrudan ilişkisini göstermeyi amaçlarken, Laberthonnière ilk kez olarak yöntemin, fiziğin gerektirmelerine göre düşünülmüş olduğunu ileri sürmektedir. Bréhier, yöntemin ilkelerinin apaçık olarak kökenleri ve yapıları bakımından Descarteşçı geometriye bağlı oldukları düşünüldüğünde, Laberthonnière'in bu savının son derece parodoksal bir görüş olarak nitelendirilebileceğini belirtir. Aslında Bréhier'ye göre, Descartes'ın fiziğinde önemli olan yönün, yöntemle yakından bir ilişkisi yoktur. Kartezyen fizik işlevsel bir bilim, tıpkı R. Bacon ve simyacılarınki gibi, insanı doğanın sahibi ve efendisi kılmayı hedefleyen bir bilimdir. O halde, Descartes, bu diğerleri gibi, Prometheus'un ardıllarından biridir. Bréhier, bu yorumun niçin Descartes'ın diğerleri gibi yalnızca deneyimsel çalışmalarla yetinmediği ve şeyler konusunda doğruluğu arama çabasına girdiği sorusunu yanıtlayamadığını söyler. Descartes'ın çalışmalarında gerçekten var olan pragmatist boyut, ardından yerini bir bilimin ilkelerinin aranmasına bırakır. Ve bu arayış, onun asıl amacının, Laberthonnière'in düşündüğünden farklı ve fazla bir şey olduğunun kanıtıdır: Bu denli anlama ve açıklama çabası, yalnızca işlevsel bir bilim anlayışının sınırlarını açıkça aşmaktadır. (Bkz. Bréhier, *Etudes*, s. 66)

Descartes'ın yönteminin, biliminin gerektirmeleri açısından tasarlanmış bir yöntem olduğu konusunda Laberthonnière'in sa-

hip olduğu kanının bir diğer dayanağı, onun genel olarak yöntem ve incelenecek konu ile ilgili olarak sahip olduğu görüşlerdir : kendisine uygulanacağı yöntemden bağımsız olarak tasarlanmış bir yöntem olamaz. Bu durumda eğer mekanist bir bilimle sonuçlandıysa, bilimin idelerinin açık seçik olması isteği masum olamaz. Laberthonnière'e göre, felsefe ruhun, Tanrı olsun, dünya olsun, bir yere doğru yolculuğu, yöntem ise bu yolculuğun betimlenişidir. Bu son nokta son derece önemlidir, çünkü tam da Descartes'ın düşüncesinin özü, başlıca koyutu, yöntemin başka bir anlama geldiği şeklinde belirlenebilir: *Aklın Yönlendirilmesi İçin Kurallar*'da dile getirdiği gibi, ona göre, bilimler, uygulandığı konular ne denli başka başka olsa da, aynı ve bir kalan insan bilgeliğinden başka bir şey değildir. Descartes, işte bu bilgeliği, bu anlayışı incelemek ve onun bütün konularda doğruluğu arayışının koşullarını bulup ortaya çıkarmak isteğindedir.

O halde Descartes'ın felsefesini her şeyden önce bir yöntem bilinci olarak tanımlayanlar, Bréhier'e göre haklıdırlar. O, Laberthonnière'ın ileri sürdüğü gibi "ayırmacılık" (dünyadan ayrı Tanrı, Tanrı'dan ayrı insan) ruhunun değil, bütün konularda kendine özdeş kalan aklın, konusunu kavrayış koşullarının birliği düşüncesinin temsilcisidir. Laberthonnière'e göre ise yöntem, bu ayrı türden tözleri (Dünya, Tanrı, İnsan) birleştiremez; çünkü aslında o, onların ayrılığını temellendirmek amacıyla biçimlendirilmiştir. Bréhier, Laberthonnière'in böyle düşünmekle Descartes'ı kartezyanizm-öncesi bir açıdan değerlendirdiğini düşünür. Kuşkusuz, Descartes'ın peşinde koştuğu tinsel birlik, Laberthonnière'in dilediği gibi, Sonsuz Tin'in bağrında Tanrı sevgisi dolayımıyla birleşen sonlu tinlerin birliği değil, doğaya ve kendi içimizdeki doğa olan tutkularımıza hakim olmayı amaçlayan tinin yöntem dolayımıyla elde edeceği birliktir. Yani birlik, Tanrı olsun, şeyler (konular) olsun, zihnin yöneleceği hedeflerde değil, bu çaba içinde olan sonlu tinin izleyeceği yolda ve onun ilkelerindedir. İnsana ait olan bu çabayı Bréhier, Descartes'ın hümanizmi olarak okur. İnsanın bu tarz yüceltilmesi karşısında yalnızca yıldızlar, bitkiler, taşlar olarak dış dünyanın nesneleri değil, aynı zamanda insana ait şeyler, töreler, belki de tarihsel kurumlar da birer nesne konumuna indirgenirler. Bu indirgemenin oluşturduğu zemin üzerinde düşünen özne, bütün bu tikelliklerin birleştiricisi olarak yükselmektedir. O halde Descartes, besbelli "aydın bir despot" olmadığı gibi, "aydın bir simyacı" da değil, yeni bir yöntemin ve bu yöntemin taşıyıcısı olarak insanın düşünürüdür.

Bréhier'nin Laberthonnière'in yorumu üzerine görüşlerini serimlemeyi, onun aynı kitapta yer alan "Kartezyanizmin Ruhu" başlıklı bölümüne kısaca değinerek noktalamak yerinde olacak: Bréhier, Descartes yorumcularının genellikle bu ruhu üç noktada tanımladıklarını belirtir. Bunlardan birincisine göre, Descartes, açık ve seçik idelerin filozofudur. Bréhier, bu yaklaşımı, açık ve seçik idelerin onun sistemindeki işleviyle anlaşılabileceği, yalıtık bir tarzda ele alınamıyacağı eleştirisiyle yanıtlar. İkinci yaklaşım, Descartes'ı düzen filozofu olarak belirler, oysa Bréhier, felsefenin zaten İyonya'daki kökenlerinden beri bu yönde oluştuğunu hatırlatır. Sonuncu yaklaşım, Descartes'ın vita contemplativa'dan vita activa'ya geçişin filozofu olduğunu söyleyen yaklaşımdır. Bu sonuncusu, Bréhier'e göre, yerinde, ama yetersiz bir açıklamadır. Çünkü "işlevsel bir bilim", "etkili bir bilgelik" Ortaçağ'da denenmiş, Rönesans'ta ortak bir ufuk haline gelmiş ve kuşkusuz Descartes tarafından da coşkuyla benimsenmiş bir düşünce olmakla birlikte, tek başına Descartes'ı bir filozof olarak açıklama gücünde olmayan bir şeydir.

"Kartezyanizmin Ruhu" tam da bu üç noktanın birleşmesinin ürünüdür. Üstelik bu birlik yalnızca bu üç boyutun bir aradalığı ile değil, aralarındaki ilişkinin tarzı ile de ilgilidir. Bizim için bugün kesin olarak kazanılmış olan, ama o dönem için bağdaşamaz olan öğeler arasındaki ilişkiyi kurma çabasını gerektiren bu birlik, Descartes'ın başarısıdır. İşte bu başarının adı, Bréhier'e göre, kartezyen devrimdir.

Düzen kavramı, Ortaçağ'ın ilk sistem filozofu olan Augustinus'un, düşüncesinin Plotinos'tan devraldığı bir kavram olarak hep içinde taşıdığı bir kavramdır. Ama bu kavram Descartes'ın tanımladığı tarzda açık ve seçik idelerle uzlaşamaz bir bütün içinde yer alır. Bu bütünde, Augustinus'un Pelagius'la polemiğinin ortaya koyduğu gibi, insanın düşünme gücü ve istemi ilk günah nedeniyle o denli kararmıştır ki, onun ruhunun kurtuluşu Sokrates tarzı bir entellektüalist moralle değil, ancak Tanrı lütfuyla (grâce) mümkün olacaktır. Düşüş, insanın sonlu aklını duyusal olana o denli gömmüştür ki, onu oradan kendi düşünme yetisi değil, sonsuz düşünce (ya da aynı şey olarak sonsuz istem, yani Tanrı) kurtarabilir.

Dolayısıyla, Ortaçağ'ın düzen kavramı, hiç de (açık ve seçik ideler yoluyla doğruluğa ulaşılacağı düşünülen) Kartezyen özne anlayışına uymamaktadır. Bundan, Ortaçağ'ın düzen kavramının

işlevsel bir bilim anlayışıyla da uyuşmadığı sonucu çıkar. Düzen, zaten ezeli-ebedi, dolayısıyla işlenemez, dönüştürülemez bir şey olarak tanımlanmıştır ve burada, ne insan aklına ne de eylemine köklü bir işlev alanı yoktur. Bu nedenle de bu tarz çalışmalar, Ortaçağ'da son derece kuşkulu karşılanmış ve büyücülük olarak adlandırılmıştır.

İşte Descartes'ın birleştirmeyi başardığı, bu üç boyuttur. Düzen, eylem ve Akıl, artık Bréhier'e göre, ya insana ait olan ya da en azından onun da katıldığı bir düzlemde bir arada düşünülebilecek kavramlar haline gelmektedir.

Bu "devrim"i, Bréhier, (Kant'ın kendine ait olduğunu düşündüğü Copernicus devrimine hiç de gönderide bulunmadan) şöyle tanımlar: Descartes'a değgin, insan anlığı evrenin düzenine bağlı olarak konumlanırken, şimdi artık evrenin düzeni insan anlığına bağlı olarak (onun kavradığı bir konu olarak) tanımlanmaktadır. Descartes'ın gerçekleştirdiği bu devrim, her şeyden önce felsefenin kendi içindeki düzenlemesiyle ilgili bir altüst oluştur: Bu sorunu çözmek için Descartes, felsefenin bütün bölümlerinin geleneksel olarak bulundukları yerlerin tümünü değiştirmiştir ve bu yer değişimi, felsefenin kendisinde yaşanan derin bir dönüşümü simgeler. Bu dönüşüm, içinde insan zekasının kendi gücüne dayanarak yöntemli kuşkunun özenle hazırladığı yolda, bir düzeni keşfedebileceği ve giderek doğanın efendisi ve sahibi olabileceği bir felsefi çerçevenin oluşturulması anlamına gelir. Bu dönüşüm, öncelikle metafiziği gerektirir. Bréhier bundan, insanın, kuşkunun açtığı yolda akılsal gerçeklikleri kendi gücüyle keşfedebileceği ve bunun fiziğin doğruluğunun sine qua non koşulu olduğu sonucunu çıkarır.

> "Fizik, bunun ardından gelir; bu onun, metafiziğin artık ötesine geçmiş olduğu duyulur verilerden hareket etmediği anlamına gelir; deneyim, gerçekten de, kartezyen fizikte oynadığı rol ne denli büyük olursa olsun, sorunları çözmekten çok onları gündeme getirmeye yarar; işte altüst oluşun kaynağı da buradadır."

Bréhier, "Kartezyanizmin Ruhu"nda (*Etudes*, s. 50) yer alan bu görüşlerinden şu sonucu çıkarır: Geleneksel fizikte madde, akılsal olmayan ve bilinemez olan, form ise tinin konusu olan iken, ilk kez Descartes'ta, geometrinin yayılım kavramıyla tanımlanan madde, aklın kendisine sonuna kadar sızabileceği bir alan

olarak konumlanmaktadır. Akılsallaştırılan fizik, Aristoteles'te olduğu gibi, yalnızca kuramsal bilim olmaktan çıkıp işlevsel, etkili bir bilim haline bu yolla dönüşebilecektir. O ana kadar fiziğin yanında, ona bir ek olarak düşünülen mekanik artık fizik kuramın temeli haline gelmektedir. Koyré'nin belirttiği gibi mekanik, Aristoteles fiziğinde, zorla hareket gibi doğa dışı değişimlerin bilgisi olarak doğa düzeni biliminin, yani bir kuram olarak fiziğin dışında yer alan, pratikçilere, zanaatçılara özgü bir uğraştı. Oysa şimdi o, bilim adamının, filozofun işidir. Zorla hareketin "öznesi" olan insan, bilimin öznesi olan insandır. Çünkü düzen, onun oluşumuna katıldığı ve düşündüğü konudur.

Bréhier, çok yerinde olarak Descartes tarzı mekanizmin atomcuların mekanizminden farklı olduğunu söyler. Her ikisinin de mekanizmi evrenseldir. Ama atomcuların mekanizmi, kartezyen özne-nesne-Tanrı üçleminin dışında yer alan bir mekanizma olarak işlevsel bir bilime yol açmaz. Mesela Gassendi'nin atom tozlarından oluşan dünyası, insanın evirip çevirebileceği bir madde-dünya değildir. Bréhier, Descartes'ın "aklı düzene bağımlı kılmak yerine düzeni akla bağımlı kılma" düşüncesinin bizim için hâlâ bir ideal olduğunu düşünmektedir. Bu düşüncede insanın ve onun aklının özerkliğine ayrılan yerin pek çok bağlamda hâlâ savunulacak yönleri vardır. Üstelik Descartes, düşünen öznenin düzenle ilişkisinde gerçekleştirdiği bu devrimi "düşünceye hiçbir anarşi getirmeden" (s. 51) gerçekleştirmiştir. Descartes, ona göre, bizi, herkese yerini baştan belirleyen bir düzen konusunda insanlığın, yüzyıllar boyu beslediği boş inançtan, yöntemi sayesinde kurtaran filozoftur. Onun, her şeyi ait olduğu yere zincirlerle bağlayan bu düzenin yerine düzenin (hem düşüncede hem de eylemde) mimarı olarak insanı geçirmesi, bütün bir modernlik serüvenini başlatan devrimdir. Bréhier bu konuya ayırdığı bölümü şöyle bitirir: "Uygarlığımız bu ruha ihanet ederse, sahip olduğu en iyi şeyi yitirecektir."

Bugün tam da bu uygarlık ve bu ruh başlıca sorgulama konusu olarak felsefenin gündeminde yer almakta. Bu, onun kuşkusuz ilk sorgulanışı değil; ama bu yeni sorgulamaların özgünlüğünü de yadsımak mümkün görünmüyor.

III. BÖLÜM

Sorgulanan Modernlik: Heidegger ve Cogito

Günümüzde Modernliğe yönelik eleştiriler arasında post-modernizm yönelimli olanlar, öncüllerini modernizmin en güçlü felsefi yapıbozumunu (déconstruction) yapmış olan Heidegger'de bulmakta. Heidegger'e göre, Modernlik, "dünya görüşleri" ve onlarla sıkı bir ilişki içinde olan totaliter uygulamalar dönemidir. Ne Antik Yunan'da ne de hatta Ortaçağ'da dünya, hiçbir zaman bir özne olan insan tarafından tasarımlanan bir imge olmamıştı. Modernliği anlamak için, onun Descartes'ta dile getirilen metafizik özünü anlamak gerekir. Bu metafizikte varolan, tasarımın nesnelliği, doğruluk ise, yine tasarımın kesinliği olarak tanımlanır. Yunan'da, özellikle Sokrates öncesi dönemde, dünyanın ontolojik boyutu bilinç için mevcut olmaktan ibaret değildi, tersine, varolan, bilinç tarafından tasarımlanabilir, görülebilir olmayan "karanlık" ve gizemli yönüyle kendi kaynağı üzerine sorgulamaları hep açık bırakacak bir özellikteydi. Onu bir öznenin tasarım konusu haline getiren ve Berkeley'in "esse est percipi aut percipere" önermesinde klasikleşen ifadesine kavuşturan metafizik modernlik, insanı da tek ve hakiki subjectum, varolanın gönderim (référence) merkezi halinde tanımladı.

Böylece oluşan özne metafiziği, akıl ilkesiyle temellenen bir idealizm (Descartes, Leibniz, Hegel), öznelliğin özünü istem ve insan etkinliğinin ereğini de dünyayı dönüştürmek olarak tanımlayan bir pratik ve istemci yönelim (Kant ve Fichte) ve sonuç olarak da istemciliği, mutluluk, özgürlük gibi kendi dışında bir şeyle ilişkilendirerek bir şeyi isteme olmaktan çıkarıp "istem istemi"(volonté de volonté) ya da güç için güç tarzında tanımlayan ve en iyi ifa-

desini Nietzsche'nin güç istemi kavramında bulan eğilim olarak modernlik boyunca gelişti.

Öznenin doğal ya da tarihsel her şeyi tümel olarak kavraması, (Leibniz'in "nihil est sine ratione" ilkesiyle, Hegel'in, gerçek olan akılsaldır, akılsal olan gerçektir savı), özne-insanı, Modernliğin artık içinde hiçbir gizemi ve karanlığı barındırmadığına inandığı dünya üzerinde teorik egemenliğe, bilimi ve aklı da (doğa bilimci olsun tarihçi olsun), varolanın hesabını sonuna kadar veren bir etkinliğe dönüştürdü. Felsefenin dünyayı metafizikleştirme sürecinin Descartes, Leibniz ve Hegel'de süregiden bu teorik çizgisinin pratik karşılığı olarak Kant ve Fichte'de, şiddet ve hatta terörün pratik felsefedeki kaynağını oluşturan evresiyle karşılaşıldı. Bu evrede en azından belli bir ereğe yönelik olarak kavranılan istem, özne metafiziğinin son aşamasında, artık dünya üzerinde egemen olmak için egemenlik türündeki son ifadesine ulaştı.

Böylece aynı bir modernliğin farklı yüzleri olarak sistemin akılsallığı (varolanların tümünün hesabını verme), özneyi varolanların tümünün temeli ve modeli kılan özne metafiziği, dünya üzerinde teknik tahakküm ortaya çıktı. O halde çağımızın sosyal-ekonomik ve politik totaliter politikalarının arkasında modernlik ürünü olan teknik (yani Heidegger'e göre gerçekleşmiş metafizik), onun da arkasında metafizik gizlenir.

Metafiziğin Modernliğin ürünü olan totaliter deneyimlerle ilişkisini daha yakından görmek için, onun bir ontoloji ve bir teolojiye dönüşen anlamına eğilmek gerekir: Bir ontoloji olarak metafiziğin Modern Çağlar'daki ilk siması olan Descartes'ın hazırlayıcısı, aslında Platon'dur. Descartes'ın, balmumu örneğinde, varolanı, duyulur bütün değişkenliklerin ardında aynı kalan ve bütün varolanlar için geçerli olan (yayılımlı töz) akılsal yönüyle kavrama çabası Platon'un da çabasıydı. Kant'ın kategoriler tablosuyla belirlemek istediği, yine aynı şeydir: Bir nesnenin onlar olmaksızın nesne olamayacağı ayırt edici özellikler bütününü saptamak.

Bütün bu örneklerinde bir ontoloji olarak metafizik, varolanı en evrensel yönüyle kavramak peşindedir. Bir teoloji olarak ise, bu bütünün (dünya) temelini, nedenlerini ve giderek en yüksek nedenini araştırır. Bu iki çaba, Heidegger'e göre, modern onto-teolojinin gerçek kurucusu olan Leibniz'de birleşir. Akıl ilkesi bu nedenin nedenini arama sürecinde kendi kendinin nedeni olan (causa sui) Tanrı kavramında metafizik sorusunun cevabını bulur. İşte tam da bu nokta, Heidegger'e göre, varlık sorununun, yani temel

sorunun iptal edildiği andır. Çünkü bu cevap, varlığı soruşturduğunu düşünen felsefe çabasının, bir varolan olarak Tanrı kavramında varlık sorusunu kapatması demektir. Varolanların niçin varolduğu sorusuna cevap arayan nedensel düşünce aslında varlığı unutmaktadır. Çünkü bu soruya akıl ilkesi uyarınca verilen cevap, kendi kendisinin temeli olan bir varolanla (Tanrı) noktalanmak durumundadır. Böylece Akıl İlkesi, varolan her şeyin akılsal olduğu düşüncesiyle birlikte varlığın gizemini örtmekle sonuçlanır. Burada unutulan, tam da varlığı düşünmekte gereksinme duyduğumuz ayrım ve başka olandır. Tarihe uygulandığında bu akılsallık anlayışı, Heidegger'e göre (yine Heidegger'in bir öğrencisi olan H. Arendt'in türlü yönleri ve politik sonuçlarıyla ele alıp geliştireceği gibi), tarihselliğin hakiki özünü, yani yepyeni olanın, önceden rastlanmamış olanın ortaya çıkışını, dolayısıyla tarih kategorileri olarak eylem ve devrimi anlamamaya mahkûmdur.

Modern bilim ve teknik, bu metafizik çerçeve içinde ve onu asla sorgulamayacak tarzda yerleşmiş bulunmaktadır. Her ne kadar metafiziği bir "soyutlama" olarak eleştiren somut bir gerçekçiliği kendilerine yol olarak seçtiklerini ileri sürseler de, bilim ve teknik, varlık sorusunu unutma tavrının ve varolanın metafizik kabulünün, yani bilen özne için hesaplanabilir, hakim olunabilir dünya anlayışının taşıyıcılarıdır. Sosyal bilimlere gelince, onlar özellikle psikoloji ve sosyoloji örneklerinde birer antropoloji olarak modern metafiziğin ürünlerinden ibarettir. Onlar Descartes metafiziğinin "antropolojik zaferleri"dir:

> "Antropoloji, aslında insanın ne olduğunu zaten bilen ve bu nedenle de onun ne olduğu sorusunu asla sormayacak olan bir yorumudur. Soruyu bu tarz sormasından, onun, kendisinin sarsılmış ve aşılmış olduğunun farkına varması gerekirdi. Ama tam da subjectum'un kendine güvenini, her şey olup bittikten sonra pekiştirmekten başka görevi olmadığı halde, antropolojiden böyle bir şeyi nasıl bekleyebiliriz?"(Heidegger, fr. çev.: *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1962, s. 145.)

Heidegger'e göre, teknik donanım yoluyla insanın dünya üzerinde kurduğu emperyalizm, Descartes'ın özneye açtığı yolda Batı uygarlığının gelişiminin doruğudur. Modern anlamda nesne-

nin doğuşu Descartes'ta öznenin ben haline gelmesi, benin de ego cogito haline gelmesiyle başlar. (Bkz. Heidegger, fr. çev.: *Essais et conférences*, Gallimard, 1958, s. 97) Me Cogitare anlamında, öznenin ontolojik bir tasarım nesnesi olarak ilk konusu, yine öznedir. Transandantal felsefe olarak ontolojinin modern biçimi, giderek bir bilgi teorisi olacaktır. Bilgi teorisi, serüvenine kartezyen Cogito'da başlayan öznenin, kendi tasarımından emin olması olarak tanımlanmış bir doğruluk anlayışına dayanır: "yalnızca kartezyen varolan ve doğruluk anlayışı, bir bilgi kuramı ya da bir bilgi metafiziğini mümkün kılacak koşulları yaratır. Ancak Descartes yoluyla ve ondan sonradır ki, gerçekçilik kendisini, dış dünyanın varlığını kanıtlama ve kendinde varolanı kurtarma yükümlülüğünde bulur." (*Chemins...*, s. 129)

Modernliğin sıfır noktası olarak kartezyen Cogito, o halde bu yeni dünya tasarımı ve yeni doğruluk anlayışının temel kavramıdır. Aslında Cogito ilk güvenilir, kesin bilgi olarak kuşkunun ürünüdür. Kuşku ise, eleştirel bir an olarak Antik Yunan'dan beri felsefenin, doğruluğa yer açmak için yerleşik kanılara, önyargılara karşı giriştiği mücadele yöntemlerinden belki de en önemlisidir. Descartes'ın Antik Yunan'daki metafizik önceli olan Platon'da da kuşku önemli bir yere sahiptir. Ama onun felsefesinde kuşku, Aklı deneysel olandan uzaklaştırmak ve düşünülür konulara, idealara yönlendirmek gibi eğitsel-yöntemsel bir işleve sahiptir. Başka bir deyişle mağara mitinin düşünen öznesi kuşkudan, dikkatini dışardaki gölgelerin çekiciliğinden koparıp düşüncenin gerçek konularına çevirerek kurtulacaktır. Oysa Descartes'ta kuşku daha radikal bir kullanıma sahiptir: kuşku, kurtuluşun düşünce konularındaki bir değişiklikle sağlanmasını imkansız kılacak denli derin ve sarsıcıdır. Descartes kuşkunun, güvenilir, kuşkuya son verecek denli sarsılmaz hiçbir konunun kalmadığı anda son bulabileceğini söyler. Çünkü ancak o anda kuşkunun kendisi doğruluğa dönüşecektir. Bu doğruluk, kuşkunun kendisinden fışkırmalıdır. Kuşkunun, yani düşüncenin varlığına ilişkin doğruluk (dubito, Cogito ergo sum) zaten bu işlemi boydan boya damgalayan, ama ancak bütün diğer konuya-bağlı çıkışların imkansızlığının umutsuzluğunda kendini duyuran doğruluktur.

O halde kuşkuyu sona erdirecek olan şey bir konu değil, düşüncenin bir edim olarak kendisi üzerinde düşünmesidir. Böylece kuşkunun belli bir anında (çünkü Descartes'a göre kuşku ne az ne fazla, ama yeterince sürmelidir) kendisinin bilincine varması, yani

kendini bir edim olarak kendi konusu kılması, işte bu an, kuşkunun kesin sonudur.

Peki düşünce Descartes'ta, yöntem gereği başlatmış olduğu bu süreçte neleri kendi konusu kılar? Başka bir deyişle kuşkunun sınırları yok mudur? Descartes'ın köklü ve bütünsel olmasını istediği kuşkunun, yine de daha başından ve yöntem gereği belirlediği sınırları vardır. Her şeyden önce kuşku, pratiğe, yani kuşkunun öznesinin içinde yer aldığı hayata ilişkin olmayacaktır. Bu gerçekten de yöntemin bir gerektirmesidir. Çünkü kuşku duyan özne, kuşku sürecini gereğince uzun bir süre yaşarken, yaşamalıdır da. Oysa yaşamanın pratik koşulları, düşüncenin teorik koşullarıyla aynı değildir: teori gerektiğince uzun bir süreyi varsayarken (yine de Descartes, metafiziğin kendisiyle yılda belli bir süre uğraşılmasının, bu süreyi fazla uzatmamanın yerinde olduğunu söyler), pratik ise hayatın aceleciliğini göz önüne almalıdır. Bu durumda, kuşkunun ötesi olan Cogito'nun berisinde pratik yer aldığı söylenebilir.

Kuşkunun ötesinde doğruluk yer alır: her şeyden önce, ilk doğruluk olarak kuşkunun bağrından doğan özbilinç. Ama bu ilk doğruluk, bütün diğer doğrulukların temeli olmakla birlikte onların aynı zamanda da yeterli koşulu değildir. Kuşkusuz, akılcılığı, Descartes'a bu konuda oldukça büyük imkanlar tanımaktadır. Doğuştan içerikli, düşüncelerle donatılmış bir bilinç kavramı, onun bu bilincin içerikleri arasında yer alan mükemmel ya da sonsuz varlık idesinden bu idenin nedeni olarak Tanrı'nın varlığını çıkarsamasına izin verecektir. Ama tam da bu imkandan kartezyen "kısır döngü" başlığı altında özetlenebilecek tartışmalar doğar. Arnauld, bu ispatın öncüllerine ilişkin ilk itirazları dile getirmişti. Bu itirazları görmeden önce kartezyen çerçeveyi hatırlayalım: Kuşku duyuyorum, o halde düşünüyorum. Ben bir Tanrı'yı, yani mükemmel ve sonsuz bir varlığı düşünüyorum. Oysa zihnimde yer alan bu düşüncenin nedeni ben olamam. Onun nedeni ne varlığından hâlâ kuşku duyduğum dış dünya ne de benim, sonlu olduğunu bildiğim ruhum olamaz. Onun nedeni (bir nedende en az eserinde olduğu kadar gerçekliğin olması gerektiğine göre), kendisi de mükemmel olan bir varlık, yani Tanrı olmalıdır. O halde Tanrı vardır. Tanrı varsa Tanrı'dır, yani yaratımı doğrudur ve benim idelerim, yani kendileri aracılığıyla fizik yaptığım ideler doğru, güvenilir idelerdir. O halde fizik doğrudur, yani yalnızca insanın kendisine doğa üzerine anlattığı masallardan ibaret değildir. Galilei ve İsa,

aynı bir doğruluğun ikili yapıda olan varlık alanlarındaki sözcüleridir. Başka bir deyişle, Modernlik o denli güçlü bir bütündür ki, içinde en çatışır görünen boyutlar bile bir akılsallığın maharetiyle yeni bir kozmos oluşturabilirler.

Arnauld'un bu akıl yürütmeye asıl itirazı, düşünen özne, açık ve seçik ideler ve Tanrı arasındaki üç terimli ilişkide hangisinin diğerinin temelini oluşturduğu konusundadır. Eğer Tanrı açık ve seçik idelerin doğruluğunun güvencesi ise, henüz Tanrı'nın varlığının ve dolayısıyla onun buyrukları olan bu doğrulukların güvenilirliğinin kanıtlanmadığı anda, özne kendi bilinç içeriğinde bulunan ideden (mükemmellik ya da sonsuzluk idesi) hareketle Tanrı'nın varlığını neye dayanarak, güvenerek kanıtlamaktadır? Kanıtlamanın geçerliliği basit ve düşünülür (intelligible) doğrulukların geçerliliği demektir. Oysa Tanrı'nın varlığı ve onun sağladığı güvence tam da bu doğrulukların gereksinme duyduğu şey değil miydi? Descartes, Tanrı kanıtlamasında kanıtlamak istediği şeylere, yani açık ve seçik idelere dayanmakta değil midir? İşte *Düşünceler*'in (*Méditations*), "Dördüncü İtirazlar"ının yazarı Arnauld'da uyandırdığı soru budur. (Bu konuda ve *Metod*'la *Düşünceler*'in karşılaştırılmasından kaynaklanan diğer tartışmalarla ilgili olarak bkz. M. Beyssade, "La problématique du 'Cercle' et la métaphysique du Discours", *Problématique et réception du discours de la méthode et des essais* içinde, Vrin, 1988)

Descartes'ın, Cogito'yu kanıtladıktan sonra, onun içerikleri olan açık ve seçik idelerin Cogito'nun kendi kendine anlattığı masallar olmadığını, ontolojik karşılıkları bulunduğunu temellendirmek amacıyla başvurduğu Tanrı idesinin varlığının kanıtlanması için, yine açık ve seçik idelerin taşıyıcısı olan Akla gereksinme duyması, belki de Derrida'nın şu cümlesini hatırlarsak şaşırtıcı olmaktan çıkar: "Ama Tanrı, Aklın ve genel olarak anlamın kendisinin öbür adından başka bir şey değildir." (*L'écriture et la différence*, Editions du Seuil, 1967, s. 90) Yine de aklın bu öbür adı, kartezyen sistemde büyük bir öneme sahiptir. Çünkü Foucault'nun, *Düşünceler*'in bir paragrafı üzerine, Klasik Çağ'da deliliğin tarihi konusunda yazdığı kitapta getirmiş olduğu yorumu, "Cogito ve Deliliğin Tarihi" başlıklı yazısında sorgulayan Derrida'nın söylediği gibi,

> "Sonuç olarak yalnızca Tanrı, benim kendine özgü, suskun delilik anında sonsuza kadar kalabilecek olan Cogito'dan çıkmama izin vererek tasarımlarımın ve

> bilişsel belirlenimlerimin, yani deliliğe karşı söylemimin güvencesini sağlamaktadır." (*L'écriture et la différence* , s. 90)

Aslında Derrida'nın Cogito konusundaki görüşleri ve bu bağlamda Modernliği sorgulayışı (daha doğrusu Foucault'nun belli bir bağlamda Modernliği sorgulayışını sorgulayışı), Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasıyla dolaylı olarak ilgilenmektedir. Cogito bir kez kendi konusundaki kesin bilgiye ulaştıktan sonra, düşünce konularına açılmak için tanrısal güvenceye gereksinim duyar. Ama onun daha önce, kendi varlığını kanıtlamak için yaşadığı bir başka deneyim vardır: Kuşku. Kuşku, Cogito'nun yaşanan ve aşması gereken ve Descartes tarafından niteliksel ve niceliksel olarak belirlenmiş bir süreç olan, kendi oluş sürecidir. Kendi-oluş, kendini tanımlama, başka olandan ayırma deneyimi olarak başlıca iki zihinsel durumla hesaplaşır: rüya ve delilik. İşte Foucault klasik dönemde deliliğin tarihini, daha doğrusu arkeolojisini konu aldığı kitabında Cogito'yu tam da bu uğraklar açısından sorgulamaktadır.

Bilindiği gibi, Foucault, delilerin toplumsal olarak özel kurumlarda kapatılmasıyla Aklın kendisini delilik karşısında, yani kendisinden özsel olarak başka olan karşısında tanımlaması ve onu kendi dışına, yani dil dışına atmanın aynı Klasik Çağ'da (17. yüzyıl) ortaya çıkması olgusundan hareket eder. Modernliğin akılsallığının felsefede (ve bilimde) doğuşuyla, Ortaçağ'da serbestçe dolaşan delilerin, duvarlar arkasında ilk kez sessizliğe itilişinin eşzamanlı olması rastlantısal değildir. Ama bu eşzamanlı iki "yenilik" arasındaki ilişki türlü tarzlarda anlaşılabilir. Cogito'yu ancak maddesel öze sahip olan dış dünyaya karşı kapatarak kanıtlayan Descartes (çünkü Cogito dış dünyanın bilgisinin ve varlığının bizde sorgulandığı köklü ve aşırı kuşkudan doğacaktır), 17. yüzyılda tarihsel olarak yaşanan köklü bir dönüşümün felsefedeki göstergesi olabilir ya da onun özne felsefesi (kuşkusuz, bir biçimde, suç ortağı olduğu) bu dönüşümün nedenleri arasında yer alabilir. Derrida, söz konusu makalesinde bu noktayı kesin bir sonuca bağlamayıp Foucault'nun bu konudaki tereddütlü tutumunun altını çizmekle yetiniyor. Derrida'nın çok yönlü ve incelikli Foucault sorgulamasını, konumuzla ilgili iki noktada hatırlatalım.

1) Foucault'nun girişiminin büyüklüğü, onun deliliğin kendisinin tarihini yazma, susturulan deliliğe söz verme tasarısından kaynaklanır: Foucault, deliliğin tüm anlamlarıyla özne (sujet) ol-

duğu bir tarihi yazma niyetindedir. Yani burada delilik yalnızca konu olmayacak, kendisini konu alan aklın söyleminin ya da kendisi üzerine konuşan psikiyatrinin söyleminin yerine kendisi, kendini anlatacaktır. İşte Derrida'ya göre bu, Foucault'nun tasarısını hem büyük hem de imkansız kılan noktadır. Delilik üzerine akıl adına monolog geliştiren psikiyatrinin dili, delinin suskunluğu üzerine kurulduğu için, yapılması gerekenin, bu dilin tarihinin yerine deliliğin suskunluğunun arkeolojisini geçirmek olduğunu düşünen Foucault'ya Derrida, "Aklın (genel olarak Aklın) hakkından gelebilecek bir Truva atını" bulmanın imkansızlığını hatırlatarak karşılık verir. Başka bir deyişle Derrida, belli bir tarihsel akılsallık biçimi olan klasik aklın eleştirisinin mümkün olduğunu ama bunun yine de akıl adına, onun içinden yapıldığını, arkeoloji'nin de son çözümlemede bu kuralın dışına çıkamadığını belirtir. Yine de Derrida Foucault'nun bu imkansızlığın bir biçimde bilincinde olduğunu ve deliliğin suskunluğunu anlatma girişiminde bu suskunluğu, kitabının logos'unda değil, ama pathos'unda, dolaylı ve metaforik olarak var kıldığını düşünmektedir. Cogito konusundaki Derrida - Foucault tartışmasına bir çerçeve çizmek amacıyla bu genel değerlendirmeyi yaptıktan sonra ikinci noktaya geçebiliriz.

2) Foucault, Descartes'ın, *Düşünceler*'in birincisinde yer alan doğal kuşku evreninde, düşünceyi duyusal bilgiler konusunda kuşku duymaya çağırdığı anda, delilik imkanını düşüncenin dışına zorlayıcı bir biçimde atmış olduğu kanısındadır: Descartes, Deliliği, özü gereği deli olamaz olan Cogito'nun, yani aklın mahkemesi önüne çıkarır çıkarmaz, felsefenin incelemesine, tartmasına değecek bir felsefi soylulukta bulmayarak geri yollamakta ve aklın, yani dilin alanı dışına sürgüne göndermektedir. Derrida bu yorumun birçok açıdan tartışılabilir olduğunu belirtir. Ona göre Kuşku ve ondan doğacak olan Cogito, çok daha karmaşık ve suçlanan modernliğin çok özel bir serüvenidir.

Derrida'nın bu konudaki görüşlerini özet olarak serimlemeden önce modern felsefe tarihinin bu serüveninin başlıca epizodlarını ve temel niteliklerini hatırlatalım: Bütün bilgilerimiz, kaynağını ya duyumlarda ya da düşüncede bulur. Kesin, tartışılmaz, hiçbir septiğin artık karşı çıkamayacağı ilk kesin doğruluğa ulaşıncaya değgin bu her iki kaynaktan gelen bilgilerin yöntemin gerektirdiği kuşku işleminden geçirilmesi gerekir. Ama bu onların her birinin ele alınıp sorgulanmasını gerektirmez. Onların ilk ve eski temellerinin bu işlemden geçirilmesi yeterli olacak, çünkü

böylece sarsılan temeller üzerinde eskiden kurulmuş olan bütün yapı çökecektir. Aslında duyarlılık, bilginin Antik Yunan'dan beri yeterince saldırılmış olan, en kırılgan kaynağıdır. Descartes'ın, Foucault'nun ele aldığı birinci *Düşünceler*'inde belirttiği gibi, bizi zaman zaman yanıltmış olan duyu bilgilerinden tümüyle kuşku duymak gereği besbellidir. Ama belki de, der Descartes, yine duyumlardan kaynaklanan, ama kendilerinden kuşku duymamızın pek akıllıca olmadığı bilgiler de vardır: Burada, ateşin yanında üzerimde şu giysi, elimde şu kağıtlarla oturuyor olmam gibi şeyler. Ama bunlardan kuşku duyarsam, delilerle aynı konuma düşmez miyim? İşte tam da akıl yürütmesinin bu son noktasında Descartes, deliliği, felsefenin kuşku deneyiminde bir örnek olamayacak denli değersiz bularak atlamaktadır. Bu hem tarihsel olarak bir anlama sahip bir atlamadır hem de felsefi olarak köklü ve hiperbolik (aşırı) kuşkudan doğan Cogito'nun düşünsel bir eksiklik üzerine yapılanmış olduğunun göstergesidir. Descartes kuşku sürecinde delilik varsayımıyla, rüya ve yanılgı varsayımlarıyla olduğu ölçüde ve biçimde hesaplaşmamıştır.

Descartes duyumlardan kaynaklanan bilgilerden kuşku duyarken, yani kuşkunun doğal aşamasında asıl amacı, eskiden beri bu konuda yapılagelen septik saldırıları yinelemek değil, tam da bu tarz (doğal) kuşkunun bilgi içeriklerimizde sarsamamış ve sarsamaz olduğu çekirdeği yalıtmaktır. Bu, doğal kuşkuya yenilmeyen bilgi alanı olan yalın, matematiksel doğruluklar alanıdır. Duyumlardan kaynaklanmayan bu doğruluklar yanılmalara ve doğal kuşkunun hiperbolik uğrağı olan rüya sınamasına bile dayanırlar: Çünkü ben en uç durumdaki yanılgı ortamı olan rüyada bile bir kare düşündüğümde, onun dört köşesi vardır ve iki ile ikinin toplamını düşünmek gibi bir şey başıma gelse, bu rüyada bile dört eder. Foucault bundan şu sonucu çıkarır:

> "Kuşkunun düzeninde, delilikle, rüya ve yanılgı arasında bir dengesizlik vardır. Onlar doğrulukla ve onun peşinde olanla ilişkisinde başka başka durumdadır; doğruluğun yapısında, rüya ve yanılsama aşılmıştır; ama delilik kuşku duyan özne tarafından dıştalanmıştır."

Derrida Descartes'ı yeniden okuyarak Foucault'ya şu noktalarda karşı çıkar: Descartes duyumlardan kaynaklanan bilgi evre-

sinde doğruluğu kurmaz. Bu evrede kuşkunun köklü ve hiperbolik niteliğe sahip olduğu örnek olan rüya, delilik örneği yerine iki nedenle seçilmiş ya da delilik örneği iki gerekçeyle uzaklaştırılmıştır. Bunlardan birincisi, delilik örneğinin duyusal alanın tümünü kuşatmaması, bu açıdan yeterince bütünsel olmamasıdır. Çünkü deli yeterince deli (yani her konuda ve her an yanılan) değildir. Oysa rüya, bu konuda deliliği de aşan bir örnektir. İkinci olarak o, pedagojik olarak kötü bir örnek, filozofun kuşku sürecine geçmek için ikna etmek istediği felsefeci olmayanın direnebileceği bir örnektir. Çünkü bu örnekte filozof kendisinin de deli olabileceği varsayımından hareket etmek durumundadır. Bu onun yöntem gereği kuşkusunun ön dayanaklarını, en azından felsefeci olmayanın gözünde, kuşkulu kılacaktır. Yine rüya, bu açıdan aklı başında öznenin de sürekli yaşadığı bir durumdur.

Bu belirlemelerden sonra Derrida, Descartes ve Foucault arasında geçebilecek bir diyalog çerçevesinde Foucault'nun Descartes'a, tümüyle kendi akıl yürütmesine bağlı olarak şu iki suçlamayı yöneltebileceğini söyler: Descartes deliliği duyumların yanıltmasının pek çok örneğinden yalnızca biri olarak ele almakta, hatta onu bu açıdan en ciddi (rüya gibi ciddi) durumlardan biri olarak bile düşünmemektedir. Descartes onu, bedenle ilişkilendirerek, bedene ait bir şey ya da durum olarak anlayarak Cogito'nun, yani düşünen öznenin kendine özgü alanının dışına itmektedir. O, Cogito'dan başka olandır. Çünkü duyusal olmayan açık ve seçik doğrulukların öznesi olarak Cogito'nun, bu doğruluklar konusunda kuşku duyması mümkün değildir. Cogito onları düşünen özne olarak deli olamaz. İkinci olarak delilik yalnızca bedene ait bir şey olarak Cogito'nun dışına itilmemekte, ayrıca bir yanılgı olarak kartezyen açıdan idenin bir biçimleniş tarzı olarak tanımlanmakla kendi özgünlüğü açısından zarar görmektedir.

Derrida bu iki karşı çıkışın son derece yerinde olacağını, ama her ikisinin de yalnızca kuşkunun doğal, naif, metafizik-öncesi kuşku dönemi için geçerli olabileceğini belirtir. Bu nokta, Foucault'nun kendi yaklaşımından ulaşabileceği ya da onun *Deliliğin Tarihi*'ndeki akıl yürütmesinin bir imkan olarak öne sürebileceği son itirazdır. Derrida, Foucault'nun dile getirmediği, ama teorik olarak yapabileceği bu karşı çıkışın bile Descartes'ın kuşkusunun tam olarak felsefi, metafizik ve kritik evresini hesaba katmadığını ileri sürer.

Derrida'ya göre deliliğin, duyumlarla ilgili doğal kuşkuda ele alınamayacak nitelikte olan (çünkü duyusal bilgilerin yanılt-

ması olarak deli ne her konuda ne de her zaman delidir) bütünsel durumu, kuşkunun metafizik evresinde Habis Cin ya da kötü Tanrı varsayımı çerçevesinde yeniden gündeme gelecektir. Burada Descartes, Foucault'nun ileri sürebileceği gibi, delilik varsayımını, kendinden başka olan olarak res cogitans'ın dışına, res extensa'ya, yani bedene atmamakta, onunla salt düşünce (içine hiçbir deneysel öğenin katılmadığı düşünce) ya da salt olarak düşünülür (intelligible) alanda, açık ve seçik ideler düzleminde karşılaşmaktadır. Burada, yani metafizik kuşkuda duyusal, doğal kuşku uğrağında (yani "Birinci Düşünceler"de) bir olgu olarak dıştalanıyor gibi görünen delilik, yalnızca bir imkan, bir kurmaca (fiction) olarak, dilsel bir kurmaca olarak ele alınmaktadır. Dolayısıyla metafizik kuşku ("İkinci Düşünceler"de) deliliği düşüncenin içinde ele almakla birlikte onu olgusallığından yalıtmaktadır. Ama deliliği böyle kurgusal bağlamda, yani bir imkan olarak ele almak, Derrida'ya göre, onu beden gibi dışsal bir alanda değil, düşüncenin içinde ele almanın, filozof için tek yoludur. Çünkü böyle yapmakla filozof, kendi söylemini delilik olgusuna karşı korumaktadır. Kendi dilini bir olgu olarak deliliğe karşı güvenlik altına almak, onunla arasına bir mesafe koymak, konuşan her öznenin (ve konuşan öznenin ta kendisi olan filozofun) zaten yapmak durumunda olduğu şeydir. O halde burada söz konusu olan, Descartes'a özgü (ve klasik akla özgü) bir güvenlik kaygısı ya da felsefi bir eksiklik değil, akılsallığın ve felsefenin özüdür. Bu nedenle Derrida'ya göre, aklın (ya da dilin) bu bağlamdaki suç ortakları arasında olmaya deliliği dıştalar görünen Descartes kadar ona övgüler gönderenler de (konuştukları her anda) adaydır. O halde Foucault'nun Descartes'a (mantıksal olarak) yöneltebileceği birinci itiraza Derrida'nın verdiği cevabı şöyle özetleyebiliriz: Descartes'ın duyusal kuşku uğrağında yapar gibi göründüğünün tersine, metafizik, köklü kuşku uğrağında deliliği, (dıştalamak şöyle dursun) düşünülür olanın merkezine yerleştirir. Çünkü buradaki Habis Cin varsayımı "Birinci Düşünceler"de saçma bir varsayım olarak nitelendirilen, deliliğe özgü bütün kuşku gerekçelerini yeniden cevaplandırır. Ayrıca Tanrı'nın insanı yanıltması varsayımı da, deliliğin (her zaman ve yeterince deli olamayacağı için) ve rüyanın (orada bile karenin dört köşesi olacağı için) sarsamayacağı matematik, yalın ve açık seçik düşünceleri kuşku götürür kılar. Sonuç olarak bu varsayımlar bütünsel bir delilik varsayımı gibi iş görürler.

Foucault'nun teorik olarak yapabileceği ikinci karşı çıkış da yalnızca kuşkunun doğal evresinde takılıp kalmaktadır. Çünkü bu itiraza göre delilik bir bilgi sorunsalı, ideler düzleminde ya da tasarıma ait bir yanlış ve bedene ait bir yanlıştı. Oysa metafizik kuşku, hiçbir bilginin delilikten daha farklı bir konumda kendini güvenceye almasına, kendini deliliğe karşı kapatmasına ve korumasına izin vermeyecek denli köklü ve hiperboliktir. Burada delice olsun akıllıca olsun her türlü tasarım, kuşkunun alanına aynı konumda olarak katılmaktadır ve kuşku kalkmadığı sürece doğrunun yanlışı, akıllılığın deliliği tek başına tahakküm altına alması ve nesnelleştirmesi (objectivation) mümkün değildir. Kuşkudan kurtulan ilk kesin doğruluk Cogito'ya ve onun varolduğuna ilişkindir. Ama bu ilk hakikat, nesnel (objective) ve nesneyi tasarlayan (représentative) bir doğruluk değildir. Bu bakımdan o bir deliye ait de olabilir. Yani onun bilinç içerikleri boydan boya delice olabilir; başka bir deyişle kendi dışında hiçbir nesneye karşılık olmayan, onları zihninde temsil etmeyen, hiçbir nesneye göndermeyen ideler olabilir. O halde Cogito ilk kesin doğruluk olarak öznenin deliliği kendi dışına, nesne konumuna itmediği, kendi içinde taşıdığı ilk kesin doğruluktur.

Postmodernizmin, Modernliğin yapıbozumu girişiminde önde gelen düşünürlerinden biri olarak kabul edilen Derrida'nın, Modernliğin felsefedeki en ünlü ilk adı olan Descartes konusunda, hem de Cogito'ya ilişkin olarak ileri sürdüğü bu görüşler oldukça şaşırtıcıdır. Descartes, modern anlamda özne kavramının felsefedeki mimarı ve (Heidegger'den beri) öznenin nesneye (teknik dolayımla) tahakkümü, onu kendi tasarımının konusu konumuna indirgemesi, başka olan olarak dıştalaması ve kapatması süreci olarak anlaşılan bir Modernliğin felsefedeki atasıdır. Bu açıdan Derrida'nın, Foucault-Descartes arasında tasarladığı bu kurgusal diyalogda, kendisi postmodernist olarak nitelendirilmeyen, ama böyle olduğu düşünülen isimlerin kendisinden büyük ölçüde etkilenmiş olduğu Foucault karşısında Descartes'ı, hem de düşüncesinin Cogito'ya ilişkin bir uğrağında savunması son derece anlamlı ve beklenmedik bir yaklaşımdır. Bu savunuyu şöyle özetleyebiliriz: Foucault'ya göre, Cogito kendini dile getirdiği anda, deliliği, yani kendinden (akılsal olandan) başka olanı dıştalar. Yani Cogito, tanımı gereği, deli-olmayandır. Derrida ise, Cogito'nun delilik olasılığını içinde barındırdığını ve bu olasılığa karşın kendini ilk kesin doğruluk olarak dile getirdiğini düşünür. Çünkü kartezyen Cogi-

to, bir edim olarak, ben deli olsam da, düşüncem baştan başa delice olsa da geçerlidir. Yani Descartes'ın düşüncesinde, Derrida'ya göre, "Cogito'nun ya delilik ya da belli bir akılsallık türünde bir seçenekten kurtulan bir varoluş olarak bir değeri ve anlamı" vardır (*L'écriture*, s. 85).

Başka bir deyişle doğruluk ancak deliliği dıştalayıp kapatarak güvenlikte olmamakta, zaten kendi içinde, delice de olsa hakiki olabilmektedir. Derrida sonuç olarak Descartes'ın kendinden başka olan olarak deliliği, kuşkunun hiçbir anında, Foucault'nun kullandığı anlamda "kapatmadığı" görüşündedir: Doğal uğrakta, Descartes, felsefeci olmayanla diyaloğunda (pedagojik kaygıyla) deliliği dıştalıyormuş gibi yapar; metafizik uğrakta ise o zaten Cogito'nun içindedir.

Derrida, kartezyen Cogito'yu bir edim olarak ele aldığında, "cüretli" bulduğunu belirtir. Hatta kuşku, delice bir cüretlilik örneğidir. Bugün kartezyen tasarının oluşturduğu paradigma içinde yer alan bizler, kartezyen kuşkunun bu uğrağı karşısında, yine bu paradigma yüzünden duyarlı olamayacak denli güvenli ve ondan uzağız. Biz, onun sonrasında paradigmanın artık felsefi ve tarihsel olarak kurulduğu mekânda yaşıyoruz. Bu nedenle Cogito'nun şu anlamını hatırlamıyoruz: Deli olayım ya da olmayayım, düşünüyorum (Cogito), o halde varım. O halde delilik (düşüncemin içinde ele alındığında) bir düşünce durumudur, ondan başka olan değildir. Derrida'nın yorumu, gerçekten üzerinde durulması gereken bir Cogito okumasıdır. Çünkü burada özne-nesne ayrımı üzerine kurulan bir paradigma olan Modernliğin başlangıç noktası olarak Cogito'nun düşündükleri, bilinç içerikleri, hiç de temsil edici olduklarına, kendi dışlarında başka nesneleri konu aldıklarına ilişkin en ufak bir güvenceye sahip düşünceler değildir. Tasarımlara sahip olacak ve doğruluğu bütün bir Modernlik boyunca ide ile konusunun birbirini karşılaması olarak tanımlayacak özne olarak Cogito'nun kendisi, tam da böyle bir güvencenin olmayabileceği varsayımından ilk doğruluk olarak doğmaktadır.

Ama bu anında Cogito, yani düşünen özne, nasıl bir akılsallığın taşıyıcısıdır? Acaba burada o, dilin, diyaloğun, yani başkasıyla konuşmanın öznesi midir? Yoksa kendi ilk sezgisel (söylemsel olmayan) anında, tıpkı bir deli gibi kendine özgü hiperbolik bir düşünce öznesi olarak o, her türlü iletişimin imkansız olduğu alanda mı kapatılmıştır?

Genellikle Descartes'ın, akıl yürütmesinin bu anında, Berkeley'e yüklenen bir solipsizm (tekbencilik) içinde yer aldığı ve ondan Tanrı düşüncesi yoluyla kurtulduğu söylenir. Aslında Descartes da Berkeley de bu andan (yani düşünen öznenin bir dış dünya tasarımını kendi düşüncesinin bir gerektirmesi olarak üretemediği bir uğraktan), Tanrı düşüncesi sayesinde kurtulur. Yine de ikisi arasındaki ayrım son derece önemlidir: Descartes dış dünya konusundaki açık-seçik, matematiksel bilgilerin kendi dışındaki nesnelere karşılık olan doğruluklar olduğunu, Tanrı'nın varlığını ve onun yanıltıcı olmayan, hakiki Tanrı olduğunu kanıtlamak yoluyla gösterir. Berkeley ise, yine Tanrı kavramı yoluyla nasıl "şeyleri ideleere değil, ideleri şeylere" dönüştürdüğünü, yani nasıl bizim istemimize bağlı olmayan bilinç içeriklerimizin dış-dünya işlevine sahip olduğunu (yani bilincimizin, imgeler gibi yalnızca kendi istemine bağlı olan içeriklerinden ayrı olarak onlara direnen bir başkalığı içerdiğini) açıklar. Dolayısıyla her ikisinde de Tanrı kavramı dolayımıyla oluşturulan bir dış dünya düşüncesi vardır. Ama Berkeley için bu dış dünya kendi sonlu aklının sonsuz akıl olan Tanrı'yla diyaloğunda açıklanırken, Descartes'ta üç-terimli bir ilişki söz konusudur. Ben-Dünya ve Tanrı. Tanrı, burada Ben ve dünya arasında anahtar kavram işlevinde olmakla birlikte tam da bir kapıyı açan bir anahtardır: Dünya, yani yayılımlı nesne olarak, madde olarak başka olan. Burada insanın bedeni de bu dünyada, yani başka olanda yer alır. O halde bu başkalık, insanı çok yakından ilgilendiren bir kategoridir. Derrida, Cogito ve *Deliliğin Tarihi*-'ni ele aldığı yazısında Foucault'yla tartışmasını başka ve önemli boyutlarda sürdürmekte. Bunlar arasında yer alan ve Descartes'ın yanında Anselmus dolayımıyla Augustinus'a değgin uzanan Tanrı kavramıyla ilgili boyutu bir başka bağlamda ele almak üzere, yazımızın ilk sayfalarının konusu olan yeni doğa tasarımına ilişkin olarak şu hatırlatmalarla, bu bölümü bitirelim. Hegel, kartezyen akılcılığın öznesinin başka olan olarak yayılımlı nesneyi, yani maddeyi ele aldığını, oysa 19. yüzyılın uzlaştırmak istediği iki terimin zaman ve kavram olduğunu söyler. Başka bir deyişle Hegel'e göre, Descartes'ta düşünce ve zaman birbirini dıştalayarak vardır. Oysa 19. yüzyılda zaman ve kavramın karşılaşması, insanda gerçekleşecektir.

İşte Derrida'nın, Descartes'ta kuşkunun, akıl ve akılsızlığı (Anselmus'un insipiens'ini) birlikte kabul ettiğini söylediği anda, bu karşılaşma mümkün değildir. Çünkü orada akıl, içinde deliliği

kapsayacak denli bütünseldir. O, bu bütünselliğin dışına bir başka bütünsellik olan Tanrı yoluyla çıkacak, sonlu bir akıl olarak sonlu maddeyle ilk diyaloğunu kuracak, onu (kendisinden başka olan olarak) anlayacaktır. Metafizik bir uğrak olarak Cogito ve içindeki insipiens böylece karşısında bir tasarım olarak Dünya'yı bulan bir özne olacaktır.

Heidegger, varlığın özne ve onun tasarımı olan dünya olarak ayrışmasının, totaliter dünya görüşlerinin felsefi terimlerini oluşturduğunu söyleyerek Modernliğin akılsallığını eleştirir. Ama Heidegger'in şunu da söylediğini hatırlayalım: "Metafizik'ten, bir görüşten (opinion) kurtulduğumuz gibi kurtulamayız." Belki de bunun nedeni, Derrida'nın Cogito üzerine yazısında sonuç olarak demek istediği gibi, Cogito'nun hikayesinin o denli yalın bir hikaye olmamasıdır. Çünkü Akılsallığın serüveni kendi içinde (hem de klasik çağında bile) yalnızca akılsallık uğraklarını barındırmamaktadır.

IV. BÖLÜM

Spinoza

Ethica, "İyi ve Kötünün Ötesinde"

Akılsal bir etkinlik ve üretim olarak felsefenin özgül yapısı ve anlamı üzerine düşünen, aralarında Leo Strauss ve Gilles Deleuze gibi birbirinden oldukça farklı yaklaşımlara sahip olanların yer aldığı yakın dönemin başlıca felsefe tarihçilerinin, bu etkinliği Modern Çağlar'a ait bir filozof örneğinde anlamaya çalıştıklarında, Spinoza'ya özel bir yer ayırmaları dikkate değerdir. Spinoza, hayatı ve düşünceleriyle, felsefenin, varolan toplumsal anlamlandırma çerçevelerine aykırı olan, onları kıran, "sapkın" yöneliminin mükemmel bir örneğidir. Üstelik bu örneğin, Nietzsche ya da Heidegger gibi bize zaman olarak oldukça yakın filozoflarda olduğu gibi, felsefenin kendi yapıbozumuna doğru hızla ilerleyen bir sürece girmediği, tersine, görkemli bir yapı, bir metafizik olarak var olduğu bir döneme ait olması onu daha da ilginç kılmaktadır.

Deleuze, Spinoza'nın pratik felsefesine ayırdığı kitabında (G. Deleuze, *Spinoza, Philosophie pratique*, Editions de Minuit, Paris, 1981; ilk baskısı PUF, 1970), onun içinde yaşadığı toplum tarafından dıştalanışıyla felsefesinin içsel "sapkınlığı" arasındaki bağı, Nietzsche'ye, özellikle de *Ahlakın Soykütüğü*'ndeki görüşlerine göndererek kurmayı dener: filozof küçük görülme, yoksulluk ve iffet gibi bu dünyadan elini eteğini çekmiş olmanın çileci değerlerini benimsiyor gibi görünmekle birlikte aslında bir anlamda "hayat dolu" yaşamının tadını çıkarmaktan başka bir şey düşünmeyen bencil bir bu dünyalıdır. Nietzsche'nin belirttiği gibi, eğer o ilk kez ortaya çıkışından beri yalnızca seyreden insanın yerleşik tiple-

rinde görünmeyi, bir rahip, bir büyücü, kısacası bir din adamı türünden bir kılığa bürünmeyi seçtiyse, bunun tek nedeni, onun, varlığını sürdürme kaygısıdır. Yalnızca bu kaygıyla, felsefenin tini ve filozof, kılık değiştirmiş, gizlenmiş, kaçmıştır. Bir filozof olarak yaşayabilmek için o, hayata düşman olarak duyuları küçümsemek ve onlardan uzak durmak zorunda kalmıştır. (fr. çev: *Par-delà le bien et le mal, La généalogie de la morale,* Gallimard, Paris, 1971). Din adamının en iyi örneğini oluşturduğu çilekeş yaşam biçimi ve onun dayandığı değerlerin, bir ideal olarak içinde filozofu da kapsayacak tarzda, bütün kültürel, düşünsel hayata yayılmış olması durumunu, Nietzsche kozmosa ilişkin şu imgeyle anlatır:

> "Uzak bir yıldızdan okunduğunda bizim bu dünyadaki varoluşumuz, yerkürenin çilekeş bir gökcismi olduğunun büyük harflerle yazılmış olduğu bir metin gibidir. Oradan bakıldığında kibirli, her şeyi küçümseyen, kendinden ve üzerinde yaşadığı küreden hoşnutsuz, ama bunun doğurduğu acıdan da keyif alan insanların toprağı olan bir yıldız gibi parıldarız." (bkz. *Par-delà...*, s. 307)

Aslında, Nietzsche'ye bakılırsa, din adamlarının ve temsil ettikleri çilekeş yaşama biçiminin ne belli bir sosyal sınıfa ne bir ırka ne de belli bir çağa ait olmadığı açıktır. Dolayısıyla bu hayat düşmanı insan türünü doğuran şey, yine hayatla ilgili çok temel bir gereksinme, hayatın kendi çıkarlarının bir gerektirmesi olmalıdır. Düşünme, dünyadan elini eteğini çekmiş bir sofu ya da filozofun benimsediği yaşam biçimi olan vita contemplativa tarzında olsun, bunun nedeni yine hayatla ilgili bir duygu, bir korku ve varlığını sürdürme kaygısıdır. Vita contemplativa ideali vita activa isteğinin, tehlikeli bir ortamda varlığını sürdürebilmek için başvurduğu bir kılık değiştirmeden başka bir şey değildir. "Çilekeş rahip, der Nietzsche, başka türlü yaşama, başka bir yerde yaşama isteğinin ete, kemiğe bürünmüş biçimi, bu isteğin doruğu, en ateşli biçimi ve asıl tutkusudur." (*Par-delà...*, s. 310)

Günümüzün insanı ve filozofuyla ilgili olarak bu görüşlerinden çıkardığı sonuçlar bir yana bırakılırsa, Nietzsche'nin theoria ile praksis, seyirsel hayatla eylem arasında "kılık değiştirme" terimiyle kurduğu bu ilişkide, yakın dönemin Modernlik eleştirilerinin siyaset felsefesindeki en önemli iki örneğini vermiş olan Leo

Strauss ile Hannah Arendt arasında (aslında hiçbir zaman gerçek bir diyalog haline dönüşmemiş) bir tartışmanın gizli öncülleri var gibidir. Her ikisi de Modernliği siyaset felsefesi açısından köklü bir biçimde eleştirmiş ve bu eleştirilerini Modernlik-öncesi bir dönemi, Antik Yunan'ı model alarak geliştirmiş olan bu iki düşünür arasındaki en önemli karşıtlıklardan birisi, L. Strauss'un vita contemplativa'yı en yüksek yaşama tarzı ve felsefeyi de onun en üstün ürünü olarak görürken, H. Arendt'in vita activa'yı yüceltmesidir. L. Strauss, modernlik eleştirisini, vita contemplativa'nın (Machiavelli'den bu yana) değerden düştüğü, felsefi düşüncenin en iyi ve en doğru olanı aramayı bırakıp gerçekleştirilebilir hedeflere yöneldiği ve giderek gelişen bir süreç içinde pozitivizm ve historisizmde eriyip gitmeye başladığı savlarına dayandırır. Arendt ise, gerçek anlamda bir eylem (action) alanı olan politika alanının modernlikte giderek daralması ve kamusal alanın aslında özel alana ait olması gereken (toplumsal ve ekonomik) etkinlikler tarafından kaplanması saptamasına dayanan bir modernlik eleştirisi geliştirir.

Nietzsche aynı tartışmayı kendi söylemi içinde yapmış ve "kılık değiştirme" kuramıyla sonuçlandırmış görünür. Aslında Strauss'da da bunu andıran bir kurama rastlamak mümkündür. Ama Strauss, daha çok felsefe söyleminin kendi içindeki dil değiştirmesi tarzında bir kılık değiştirmeden söz eder: Felsefede düşünce içrek (ésotérique) ve dışrak (exotérique) tarzda dile getirilir. Bunlar felsefe söyleminin iki var olma biçimidir ve iki ayrı okuma yöntemini gerektirir.

G. Deleuze'ün Spinoza okuması, tam da bu kaygıları içinde barındırır. Ona göre, Spinoza, Nietzsche'nin dediği gibi, yersiz yurtsuz, ama yine de bu dünyalı biri ve Strauss'un dediği gibi, söylemini iki düzlemde okunabilir tarzda kurmuş bir filozoftur. 1632 yılında Amsterdam'da İspanyol ya da Portekizli tüccar bir ailenin çocuğu olarak doğan Spinoza, felsefeye dönmesiyle kendi toplumundan dıştalanmayı eşzamanlı olarak yaşar. Deleuze, onun toplum dışına atılmasını, aslında filozof Spinoza'nın kendini toplum dışı olarak konumlaması tarzında anlamanın daha yerinde olacağını düşünür. Çünkü Spinoza, bir biçimde uzlaşma peşinde olan Yahudi din adamlarının günah çıkarma önerilerine uymak yerine Sinagog'dan çıkışını haklı kılacak bir savunmayı (ileride yazacağı teolojik-politik denemenin bir taslağını) kaleme almayı yeğlemiştir. Bir bağnaz tarafından girişilen saldırının ardından Spinoza, felsefe eğitimini sürdürmek üzere Amsterdam'dan ayrılır. Spi-

noza'nın, uğradığı saldırının bir anısı (ve belki de şiddetle dıştalanışın bir simgesi) olarak mantosunu sakladığı söylenir. Deleuze'ün belirttiği gibi, bu dıştalama sürecinde şaşırtıcı olan, bu olayların düşünürün hayatının ileriki dönemlerinde değil de, başında yer almasıdır. Bu, sanki Spinoza'nın felsefeye döndüğü anın sıfır noktası olarak bu dönüşümün toplum ve filozof için derin anlamına işaret etmektedir. (bkz. Deleuze, *Spinoza*, s. 12-13)

O halde Deleuze'ün yorumuna göre, filozof, derin anlamında bir yalnız, yurtsuz ve bir yabancıdır. Yabancı olmamak, yerli olmak, yani topluma boyun eğmektir. Toplumsallık, iyinin ve kötünün yeri olarak boyun eğmenin de yeridir. Ama o kılık değiştirerek de olsa bir toplumda barınmak durumunda olduğuna göre, Spinoza'ya göre, hangi toplum filozofun içinde yaşamayı yeğleyeceği toplumdur? Bu toplum, filozofun hayatını sürdürme şansına en fazla sahip olduğu liberal ve demokratik toplumdur. Çünkü böyle toplumlar kendi çıkarları gereği düşünceyle değil, eylemle ilgilenir. Düşüncenin bir toplumda özgür olması önemlidir. Çünkü bu olmayınca, yani düşüncenin baskı altında olması söz konusu olduğunda, bütün diğer baskılar da mümkündür. O halde filozof için iyi toplum, demokratik toplum ve onun liberal çevreleridir. Buna karşılık filozof, hiçbir zaman kendi çıkarlarıyla devletinkileri ya da içinde yaşadığı ortamınkileri birbirine karıştırmaz. Çünkü o, toplumsallık demek olan iyinin ve kötünün ve onların temellendirdiği boyun eğmenin ötesinde bulunur. Deleuze'ün, Nietzsche'den esinlenerek söylediği gibi, o ne kahraman ne de suçludur. Zaten onun hem bu dünyalı hem de yabancı oluşunun anlamı da burada bulunmaktadır.

Spinoza'nın hayatı ve düşüncelerinin, filozof-toplum, vita contemplativa-vita activa terimleri aracılığıyla dile getirilen sorunsal çerçevesinde kendi başına bir örnek oluşturduğunu belirtmiştik. Spinoza daha başından beri dıştalanmış ya da kendisini dışarıda konumlamış bir filozof olarak neye karşıdır? *Ethica*'nın derinden derine polemik üslubunun kendisine karşı çıktığı "diğeri" kimdir? Ender olarak verdiği adlardan biri Descartes olmakla birlikte aslında Spinoza'nın karşı çıktığı şeyin, bir dünya görüşü olduğunu söylemek daha doğru olcaktır. Hatta denilebilir ki o, tek bir dünya görüşünü ya da belli bir ideolojiyi eleştirmemekte, mevcut ve birbirinden farklı görünen türlü dünya görüşlerinin ortak olarak dayandıkları paradigmayı göstermekte, çözümlemekte ve eleştirmektedir. Bilindiği gibi, onu, mesela bir Althusser'in gözün-

de, özeleştirisinde (L. Althusser, *Eléments d'auto-critique*, Hachette, 1974) Spinozacı olduğunu itiraf edecek denli önemli kılan nokta budur. Spinoza'ya göre, söz konusu paradigma üç kavram üzerinde yükselir: Tanrı, Ahlak ve Bilinç. Spinoza'nın bu paradigmaya yönelttiği eleştirilerinin bedeli, onun üç başlık altında suçlanması olacaktır: Tanrıtanımazlık, Ahlaka karşı olma ve Maddecilik.

Klasik Sistemin Üç Terimi: Özgürlük, İstem, Erek

Aslında Spinoza'ya göre, onun döneminde varolan dünya görüşlerinin ortak olarak içinde yer aldıkları anlam ufkunun anahtar kavramı, özgürlüktür. O, dinsel, ahlaksal ya da politik tüm kuramların bir yanılsamayı, özgürlük yanılsamasını paylaştıklarını düşünür. Ama Spinoza, aynı zamanda felsefe tarihinin tanıdığı ilk sistemli demokrasi ve düşünce özgürlüğü savunucusu olarak da bilinir. Bunun nasıl olabildiğini anlamak için, önce onun bir yanılsama olarak özgürlük felsefelerine yönelttiği eleştirileri hatırlatmak yerinde olacak.

Özgürlük yanılsamasının bu niteliğiyle eleştirilmesi, ona eşlik eden, onunla dayanışık olan öbür iki kavramın da hesaba katılmasını gerektirir: istem ve ereksellik. Bu terimler, geliştirdikleri dünya görüşünde, Spinoza'nın *Ethica*'nın I. bölümünün ekinde serimlediğine göre, insanlar kendi davranışlarının belli ereklere sahip olduğu kanısındadırlar. Özgür istemleriyle saptadıkları ereklerı gerçekleştirmek üzere eylediklerini düşünen insanlar, kendilerine ilişkin olarak besledikleri bu yanılsamayı doğaya ve Tanrı'ya da yansıtırlar. Varolan her şey insan içindir. Ama insan bütün bu şeylerin mimarı olmadığına göre, bütün bunları kendisi için yaratmış olan çok daha büyük bir özgür isteme sahip bir varlığın, Tanrı'nın var olması gerekir. Tanrı her şeyi insan için yaratmış, insanı ise kendisine tapınması için var etmiş olmalıdır.

Bu akıl yürütmenin birinci önermesinin dile getirdiği özgür istem sahibi insan anlayışı, Spinoza'ya göre, insanın kendi konusundaki bilgisizliğinden başka bir temele dayanmaz. Tam bir akılcı olarak Spinoza, gerçek neden (Causa) ile sebebin (Ratio) özdeş olduğunu düşünür: Causa sive Ratio. Doğada nedensiz ve doğadan başka bir şey yoktur. Sıkı bir belirlenimciliğin egemen olduğu varlık alanında, insanın bu açıdan herhangi bir ayrıcalık sahibi olduğunu düşünmek saçmadır. Ereksel neden, doğru bir nedensellik

anlayışına dayanmaz, çünkü o, ereği düşünen bilinci ve onu gerçekleştirecek olan ve kendisini hiçbir nedenin belirlemediği bir özgür istemi gerektirir. Ereksellik, özünde nedensizlik, belirlenmemişliktir. İnsan kendi isteklerini ve iştahlarını bilmekte, ama belli bir şeyi istemesinin gerçek nedenlerini bilmemekte, bu yüzden de özgürce, nedensiz olarak istediğini sanmaktadır.

İkinci olarak insanların davranışlarını yöneten ilke olarak yararlılık ilkesi, birinci ilkeyle, yani özgür istem ilkesiyle birleşerek doğayı iki düzleme ayırır: erekler ve araçlar. İnsanların kendilerinde ve çevrelerinde kendileri için yararlı olanı elde etmek için elverişli pek çok araç bulunmaktadır: Yemek için dişler, görmek için gözler, beslenmek için sebze ve hayvanlar, aydınlanmak için güneş, balıklarıyla beslenmek için deniz, vb. Sonuç olarak insanlar bütün bu doğal şeylerin bir şey için bir araç olduğunu düşünmeye başlar. Araç olan şeyler, kendi kendilerini biçimlendirmiş olamayacaklarına ve onların mimarı insanın kendisi de olmadığına göre, bu araç-erek basamaklarının tepesinde çok güçlü bir ya da birkaç varlık bulunmalıdır.

Sistemin üçüncü ve son terimi olarak Tanrı'yı düşünürken, insan, yine kendi hakkında sahip olduğu yanılsamayı ona yansıtmaktadır: Tanrı, insan gibi özgür istem sahibidir. O, insanın çevresinde bulduğu en güçlü varlık olan monarka benzeyen doğanın efendisidir. O halde insan ve Tanrı, büyük doğa ülkesinde bir başka ve ayrıcalıklı bir ülke oluşturur ve doğanın düzenini aşarlar. Söz konusu düzlemlerden birincisi ereklere sahip olabilen, üretici, yaratıcı istem ve özgürlük düzlemidir. Aralarındaki sonsuz uzaklığa karşın insan, Tanrı ile birlikte bu düzlemde yer alır. İkinci düzlemde ise yaratma yeteneğine ve ereklere sahip olmayan maddesel zorunluluğun kölesi, doğa düzlemidir. İkinci düzlemde yer alan doğal varlıklar anlam ve gerekliliklerini bir biçimde aracı oldukları bir başka istemden alırlar.

Bu varlık tasarımı, bu açıklığıyla aslında hiçbir söylemde bulunmaz. Bu bakımdan o hiçbir yerde, ama bir biçimde de heryerdedir. Çünkü o klasik söylemin bütün örneklerinde alttan alta yer alır. Spinoza, kuramcıların çoğu kez kendi söylemlerinin yazarı değil, kurbanı olduğunu düşünüyor gibidir. Özgür istem yanılsamasını hazırlayan istemci (volontariste) tuzak, açıklayıcı gücü oldukça yüksek, çekici bir tuzaktır ve ancak Spinoza gibi dışarıdan biri tarafından görülebilir. Spinoza'nın kendisinin nasıl olup da bu sistemin dışında kalabildiğine ilişkin yaptığı açıklamayı daha ileri-

de görmek üzere, aslında Aristotelesçi ereksel nedenleri fizikten kovan ve bu çabayla 17. yüzyılda erekselci yaklaşıma karşı verilen savaşımın başta gelen simaları arasında yer alan Descartes'ın adının niçin *Ethica*'nın yıkmaya çalıştığı klasik erekselci sistemin işbirlikçileri arasında geçtiği sorusuna geçelim.

Gerçekten de Descartes, makina-doğa tasarımıyla doğanın (canlı cansız) tümünü ruhsuz, mekanik bir belirlenimciliğe bağlamış, ereksel nedenleri fizikten dışarıya atarak etkin nedeni merkeze koymuştur. Yalnız, makina düzeyine indirilen doğanın, res extensa'nın üzerinde, res cogitans bütün görkemiyle yükselmekteydi. Descartes insanı insan yapan ruhtan söz ettiği her bağlamda, ahlakta ya da metafiziğinde, istemci söylemin öncüllerini paylaşır. *Felsefenin İlkeleri*'nin 37. paragrafında, insanın asıl mükemmelliğinin özgür bir isteme sahip olmasından ibaret olduğunu ve zaten onu övgüyü ya da yergiyi hak eder kılan şeyin de bu olduğunu söyler. Descartes bu sözleriyle hem insan hem de moral anlayışını ortaya koymaktadır. Spinoza, ileride göreceğimiz gibi, her ikisine de karşı çıkacaktır. 39. paragraf, özgürlüğün doğrudan deneyimle, yaşama yoluyla, kanıta gereksinme duyulmaksızın bilindiğini söyler.

Cogito deneyimi de aslında bir özgürlük deneyimidir. Descartes istemin aklı, bilgiyi zorunlu olarak izleyeceği, doğruyu bilen birinin zorunlu olarak doğru davranacağı tarzındaki Sokratesçi, entellektüalist morali benimsediği gibi, yalnızca doğruluğa ilişkin olarak da özgür istemin işlevini vurgular: istem doğru bilgiye ayrıca onay vermek ya da vermemekte, onu benimseyip benimsememekte özgürdür. Kuşku kararı, felsefi bir karar olarak istemin bir ürünüdür. *Metafizik Düşünceler*'in IV. Düşüncesinde Descartes şöyle der:

> "Kendimde böylesine büyük olduğunu yaşadığım tek şey istemim; ondan başka, daha büyük ve yaygın hiçbir düşünce tasarlayamıyorum: Öyle ki, benim Tanrı'nın imgesinde olduğumu ve ona benzediğimi bana bildiren, odur."

Spinoza'nın istemci söyleme getirdiği eleştiriler son derece önemlidir. Çünkü istem kuramı Grotius'ta hukuku, Hobbes'ta egemen iktidarı, Rousseau'da siteyi temellendiren kavram olarak modern felsefenin ortak semantik boyutunu oluşturacaktır. Her ne

kadar Spinoza bu eleştiriyi klasik sisteme yönelik bir eleştiri olarak düşünse de, aslında eleştirdiği bütün bir modernliktir. L. Strauss, bu konuyu politika alanına ilişkin olarak Hobbes örneğinde şöyle yorumlar:

> "Özgül olarak modern olan tüm politika felsefelerini mümkün kılan koşul olarak akılcılıktan kopuş, Hobbes'un egemen iktidarı akıl olarak değil de, istem olarak anlamasında en açık bir biçimde dile getirilir. Doğada mevcut olmayan doğru aklın yerine egemen iktidarı elinde tutan kişi ya da kişilerin aklı değil de, istemleri geçer." (fr. çev. *La Philosophie politique de Hobbes*, Editions Belin, s. 227)

Aynı sayfada Strauss, Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu*'ndan şu cümleyi alıntılar: "Egemenin istemi, egemenin kendisidir." Modernlik, ahlak olsun politika olsun, tüm pratik felsefe alanlarında istem kavramının yükselişine tanık olacaktır. Bu nedenle de, belirtmiş olduğumuz gibi, Spinoza'nın bu kavramı merkeze alan kuramlara (Modernliğin kuruluş döneminde) yönelttiği eleştiri çok ilginçtir. Bununla beraber Strauss, Spinoza'nın modernlik paradigmasının tümüyle dışında olduğunu düşünmez. Strauss'un bu konudaki görüşlerini, Spinoza'nın dışarıdan bakma ve dışarıda olma tarzındaki yorumlanışlarına karşı bir yorum olarak daha sonra ele almak üzere Descartes'a dönelim.

Descartes'ta istem, P. F. Moreau'nun belirttiği gibi, "mutlak ve temel bir karar alma gücü" olarak (*Spinoza*, Editions du Seuil, 1975, s. 40), önemli bir işleve sahiptir. Bu güç, daha çok öncesizlik, daha önce gelenden kopuş, yepyeni olana yöneliş ya da yaratım yeteneği olarak ortaya çıkar. O, nedeni olmayan ya da kendi kendisinin nedeni olan ve mevcut olanı aşarak yeni bir gerçekliği ortaya koyan bir özgürlük edimi kaynağı olarak tasarımlanır. Spinoza bu köklü yenilik, nedensizlik izleniminin yanılsama olduğu görüşündedir ve bu izlenimin, nedenin gerçekten olmayışından değil, bilinmeyişinden kaynaklandığını belirtir:

> "İnsanlar, o halde, özgür olduklarını düşünmekle yanılmaktadır ve bu kanı, yalnızca onların kendi eylemlerinin bilincinde olup bu eylemleri belirleyen nedenlerin bilincinde olmamalarından ibarettir. Onların öz-

> gürlük düşüncesi, o halde, eylemlerine hiçbir neden tanımamalarından başka bir şey değildir. Çünkü onlar insan eylemlerinin isteme dayandığını söylerler; ama bunlar hiçbir düşünceye karşılık olmayan sözcüklerdir. Gerçekten de istemin ne olduğunu, bedeni nasıl harekete geçirdiğini hiçbiri bilmez ve bilmekle öğünen ve ruh için oturulacak bir yer ve yuva tasarlayanlar da genellikle gülme ya da iğrenme duygusuna yol açarlar." (fr. çev. *Ethique*, II, 35, sc)

Descartes'ın insanı, bir mucize eseri olarak doğanın yasalarının üzerine çıkmış, özü düşünce olan ruh sayesinde insan doğanın düzenini kavrayarak onun sahibi ve efendisi olabilmiştir. Kuşkusuz bu ayrıcalığın bedeli, kartezyen kuramda insanın içinde doğa olan bedenle bu ruhun bir türlü doyurucu bir biçimde açıklanamayan ilişkilerinin doğurduğu ve bütün bir vesile nedenci geleneğin birinci konusunu oluşturacak olan sorunlar oldu. Spinoza insandan, onun duygu ve davranışlarından söz edenlerin, genellikle doğal olmayan bir şeyden söz eder görünmelerini yadırgar. Sanki onlara göre, insan, bir krallık içinde bir başka krallık gibidir. O doğanın düzenini bozan, kendi eylemleri üzerinde mutlak bir güce sahip olan bir varlıktır. Aynı biçimde moralistler, der Spinoza, insan davranışlarında rastladıkları güçsüzlük ya da tutarsızlıkları da doğanın gücüne değil, yine insan doğasında yer alan ne olduğu belirsiz bir kötülüğe bağlarlar ve olumlu buldukları yönleri karşısında övgüler yazdıkları insan doğasına bu kez de, aynı ince ve etkileyici üslupla lanetler yağdırırlar. O halde istemci saplantı yalnızca Descartes'a ya da filozofa özgü olmayan, din adamları ya da moralistlerce de paylaşılan ve insan davranışlarını değerlendirme ya da duygularını açıklama söz konusu olduğunda sürekli olarak canlanan bir saplantıdır.

İstem, erek ve özgürlük kavramları, hep birlikte doğa-insan ilişkisine ve insan doğasına moralist yaklaşımı belirler. Burada Spinoza'nın eleştirdiği ereğin, Moreau'nun belirttiği gibi, Yunanlıların telos'uyla bir ilgisi olmadığını, söylenmek istenilenin bilinçli erek, daha doğrusu insanın kendisine ya da nesneye saptadığı erek olduğunu hatırlatalım. Klasik söylemin tanımladığı biçimiyle bu üç terimden istem, Spinoza'ya göre, hiçbir açık düşünceye karşılık olmayan bir terim, özgürlük bir yanılsama, erek ise bilgisizliğe dayalı bir önyargıdır ve bu üç terim, hep birlikte insanbiçimci

(anthropomorphique) bir kozmos ve Tanrı tasarımını oluşturur. Bu üç terimin yalnızca yanlışlığını ya da boşluğunu göstermekle yetinmeyen Spinoza, bunların insan zihninde oluşumunun koşul ve nedenlerinin çözümlemesini de yapar. Böylece içinde, Tanrı için olsun insan için olsun, hiçbir ayrıcalıklı, aşkın (transcendant) düzleme yer vermeyen, ilkesi içkinlik (immanence) olan bir Doğa tasarımının kuramsal çerçevesini çizer. Bu çerçevede insan, tıpkı diğer doğal varlıklar ve onun ruhunda olup bitenler de tıpkı doğa olayları gibi soğukkanlı bilmenin konusu olacaktır. Kötülük ya da günah kavramları da bu bağlamda kullanılabilirliklerini yitirir. İnsanın içinde olup bitenler, doğanın çok daha büyük olan diğer alanlarında olup bitenler gibi, aynı bir evrensel belirlenimin zorunlu bir biçimde düzenlediği sürecin bir parçasıdır. Böylece Spinoza Descartes'ın özenle ayırmış olduğu insan ve doğayı, aynı bir bütün içinde yeniden birleştirir. Yalnız bu bütünün yapısı nedir? Spinoza, acaba, Descartes'ın maddesel doğada egemen olduğunu düşündüğü ruhsuz, mekanik belirlenimciliği ruha taşımakla mı bu bütünlüğü sağlamaktadır? Bu soruları cevaplamak için, onun yeniden tanımladığı madde anlayışını incelemek gerekir.

Öznelci yaklaşım, erekselci-insanbiçimci doğa tasarımının sorumlusudur. Öznelcilik, nedensellik zincirini altüst ederek nedenin yerine eseri geçirir ve böylece gerçekliğin tersine dönmüş olarak algılanmasına yol açar: "Bu erekselci doktrin doğanın düzenini tümüyle tersine çevirir. Çünkü o, aslında neden olanı eser olarak ve vice versa görür." (Spinoza, *Ethique*, I. App.) Spinoza, bu tersine çevirmenin nedenini aynı yerde, öznelci ve insanbiçimci yaklaşım olarak belirler: "Burada işaret etmeye çalıştığım noktaların tümü aslında tek bir noktaya bağlıdır: insanlar ortak olarak doğal şeylerin kendileri gibi bir erek peşinde olarak davrandıklarını varsayar ve bu düşünceyi, Tanrı'nın her şeyi belli bir ereğe göre yönlendirdiğinin kesin olduğunu kabul etmeye kadar vardırırlar."

Spinoza'ya göre, insanın doğaya böyle bakışı bir "çılgınlık", ama anlaşılabilir, açıklanabilir bir çılgınlıktır. Zaten onun, Spinoza'yı "insanlar"dan söz ettirecek kadar yaygın ve köklü oluşunun nedeni budur. Hatta bu zihinsel durum, insanın bilimsel düşünce evresine geçmeden önce, doğal olarak bulunduğu bir durumdur. Doğadaki ereksellik özneye yüklenen özgürlükten çıkarsanır ve insan bu özgürlüğü kendi imgesinde düşündüğü aşkın bir varlığa yansıtır. İmgelerle çalışan tasarım ve dolayımsız bilinç düzeyinde gizli olan istekler ve iştahların nedensel ilişkisini kavramak, özgür

istem kavramının boş bir düşünce olduğunu ortaya koyar. Böylece dolayımsız bilincin farkında olduğu istekle bilgisine sahip olmadığı gereksinme arasındaki nedensel ilişki aydınlanır. Gerçekliği kendi iştahları için bir araç olarak gören insan, eylemlerinin ilkesi olan yararlılık peşinde koşarken, doğanın gerçek düzenini gözden kaçırırken, insan eylem ve ereklerine mesafeli bir theoria, yeni bir yaklaşımla doğanın gerçek düzenini kavrayabilecektir. Bu yeni yaklaşımın modeli, geometridir. Geometricinin bir üçgeni kavramaya çalışırken takındığı tavır, benimsediği ilkeler ve sorduğu sorular, insanı ya da Tanrı'yı anlamak aracıyla yapılan araştırmalarda da, olduğu gibi, uygulanmalıdır. Böylece filozof insanın içinde olup bitenleri "niçin" sorusuyla araştırmayacak, onların neye yaradığını değil, "nasıl"ını, kendi iç nedensel yapısını ortaya koyacaktır.

Spinoza'ya göre, estetik, etik ve fizik alanlarına ait kavramlar aynı düzlemlerde yer alır. Çünkü onlar, aynı bir gerçekliğin dile getirilme yollarıdır. Moralistlere yönelttiği eleştiriler, Tanrı'yı bir kişi olarak tasarlayan dinbilimciler için de geçerlidir. Spinoza, kısa incelemesinde şöyle der: "İyi ve Kötü ya da Günah yalnızca düşünme tarzlarıdır, onlar kesinlikle şeylere ya da varoluşa sahip olanlara karşılık değildir" (fr. çev: *Court traité*, VI, 7). İyi ve kötü olduğunu düşündüğümüz şeyler göreli olarak böyledir. Biz bir şeyi iyi olduğu için istemeyiz, onu istediğimiz için o şey iyidir. İnsanlar kendi varlıklarını korumak için yararlı olanın peşinde koşarlar. İştah, kendisi için bir şeyler yaptığımız erektir. İyi, varlığın büyümesi, yararlılığın ta kendisidir. Spinoza, *Ethica*'nın dördüncü bölümünde "Ben iyiden, bize yararlı olduğuna kesinlikle inandığım şeyi anlayacağım" diye yazar.

O halde moral boyut, varlık boyutundan ayrı, onu aşan bir boyut değildir. Erdem ve güç eşdeğer terimlerdir. Strauss bunu söylemekle Spinoza'nın, mesela bir Hobbes'tan daha tutarlı bir natüralist olduğunu söyler. Çünkü Spinoza'da politika felsefesinin moral bir temeli yoktur. Hobbes hak ve güç ayrımı yaparken, Spinoza bunları özdeş olarak görür ve doğal hukuktan, hukukun insana özgü yanını değil, varolan her şeyin hakkını anlar. (bkz. fr. çev.: *La Philosophie politique de Hobbes*, s. 97-98)

Şeylerin nesnel bilgisi, imgelem deneyimini aşıp varlığın sağlam zeminine basmamızı ve dinsel ve ahlaksal kuralların göreceliğinin farkına varmamızı sağlar. Onlar artık bizi, şeylerin doğası konusunda aydınlatmayan, yalnızca onların imgelemde nasıl oluş-

tuğu konusunda bize bilgi veren imgelem tarzlarıdır. Spinoza, onyedinci yüzyıldaki Galileici bilimin fiziksel ereksellikten arıttığı kozmosda hiç olmazsa estetik bir ereksellik, bir uyum arayarak teselli bulma çabalarına da karşı çıkar, estetik kuralların göreli yapısını göstererek doğadaki uyum ve güzellikten tanrısal iyilik için pay çıkaranların çabalarının boş olduğunu ortaya koyar. H. Boxel'e yazdığı bir mektupta, güzelliğin söz konusu nesneye ait bir nitelik olmadığını, onu ele alan üzerinde bıraktığı etkiden ibaret olduğunu belirtir. B. Oldenburg'a bir mektubunda şunları yazar:

> "Ben doğaya ne güzellik ne çirkinlik ne karışıklık yüklüyorum. Şeylerin, gerçekten de güzel ya da çirkin, düzenli ya da karışık olması, ancak bizim imgelemimizle ilişkilerinde söz konusu olabilir. Ben uyarlıktan (cohésion) yalnızca, her bir parçanın doğasının yasalarının, bir diğerinin doğasının yasalarına, aralarında karşıtlık bulunmayacak tarzda uymasını anlıyorum."

İyi, kötü, güzel, çirkin gibi, kozmosun uyumu (harmonie cosmique) da gerçekliği çarpıtan imgelem terimidir. Bilimsel düşünce, niteliklerin yerinde bağıntılar olduğunu ortaya çıkarır ve doğadaki denklemleri gösterir.

Bütün bu çerçeve içinde Spinoza'nın Descartes'a yönelttiği erekselcilik suçlamasına dönersek, diyebiliriz ki, Descartes yüzeysel olarak değil, ama derin anlamında erekselci paradigmanın içinde yer alır. İnsanı çözümlerken istemi devreye sokmak eğilimi onun doğruluk ve yanlışa değgin değerlendirmelerinde de dikkati çeker: İstem, aklın ona sunduğu şeyle sınırlı değildir, onun ötesine geçme gücüne her zaman sahiptir. Doğru yargı, anlığın kendisine sunduğunu aşmayı seçen istemin özgürlüğüne işaret ettiği gibi, istem, Mesland'a yazdığı bir mektupta belirttiği üzere, sırf özgürlüğünü kanıtlamak için yanlışı da seçebilir. İnsanı, bu ayrıcalıklı varlığı doğanın üzerine çıkaran isteme yapılan vurgu, bir yüzyılı aşan bir aradan sonra Kant'ta, onu eleştiren Spinozacı çizgi ise Hegel'de yankısını bulacaktır.

Spinoza "özgür insan"ı davranışları dolayısıyla öven, yeren, ona önerilerde bulunan, ondan bir şeyler rica eden moralistin çabasının yerine etik yaklaşımı geçirmek ister. Bu, Althusser'in G. Bachelard'dan alıp Marx için kullandığı deyimle söylersek, gerçek

bir "epistemolojik kopuş"tur. Deleuze, Spinoza'nın pratik felsefesini ele aldığı kitabında, bu kopuşu, "Ahlaka-Karşı Spinoza" başlığı altında Adem'in yasak meyvayı yemesine ilişkin dinbilimsel ahlak söylemine Spinoza'nın getirdiği yorumu hatırlatarak anlatır: "Bu meyvayı yemeyeceksin" sözleriyle dile getirilen, aslında olumsuz bir nedensel ilişki imkanının önceden haber verilmesinden başka bir şey değilken, bu sözler Adem tarafından bir ahlak buyruğu, bir yasak olarak algılanır. Aslında söz konusu olan, karşılaşmaları uygun olmayacak iki cisim arasındaki ilişkidir. Meyva, yasak ya da onu yemek günah değil, insan kaderi için zararlıdır. Spinoza, Kötülük kategorisi altında topladığımız her şeyin, zehirlenme, hazımsızlık, hastalık gibi, ilişkileri bozan, birleşimleri çözen olgular olduğunu belirtir ve İyi ya da Kötü yerine yararlı ve zararlıyı geçirmeyi önerir, tıpkı Nietzsche'nin şu sözleriyle anlatmak istediği gibi: "İyi ve Kötünün ötesi, en azından, yararlı ve zararlının ötesi demek değildir." Bizim için yararlı olan anlamında iyi, kendi bağıntısı bizimkiyle doğrudan doğruya bileşen, gücüyle bizim gücümüzü arttırandır. Kötü ise, tıpkı kanın bileşimini bozan zehir gibi bizdeki bağıntıları bozandır. Aynı şey insanın diğer insanlarla ilişkileri için de geçerlidir: İyi insan, ilişkilerini kendi doğasının özüne yararlı olacak biçimde ve uygun olanlarla kurmaya çalışan "özgür", "akıllı" ya da "güçlü" insandır. Kötü insan, karşılaşmalarını rastlantılara bırakan, onlardan yalnızca etkilenen ve bu konuda yakınan, suçluluk duyan "köle", "zayıf" ya da "budala"dır.

> "Böylece, o halde, Etik, yani varoluşun içkin kiplerinin bir örnekbilimi (typologie), varoluşu her zaman aşkın değerlerle ilişkilendiren ahlakın (morale) yerine geçer. Ahlak (morale), Tanrı'nın yargısıdır, Yargının sistemidir. Ama Etik, yargı sistemini altüst eder. Değerler karşıtlığının yerine (İyi-Kötü), varoluş kiplerinin nicel ayrımı (yararlı-zararlı) geçer." (Deleuze, *Spinoza*, Editions de Minuit, 1981, s. 35)

Deleuze, tam da bu noktada Spinoza'yla Nietzsche'nin görüşleri arasındaki bir koşutluğa dikkati çeker: Her ikisi de yasa sözcüğünün moral yasa ya da buyruğu çağrıştırmasından yakınmaktadır. Oysa doğa yasasının, ahlak yasası ya da buyruğuyla hiçbir ilgisi yoktur. Daha doğrusu aralarında yalnızca şöyle bir ilişki

kurulabilir: Etkileri bilen, ama nedenleri bilmeyen bilinç, bir yanılsama ürünü olarak nedensellik bağıntısını ahlaksallaştırır ve onu "olması gereken" ya da "ödev" önermesi olarak anlar. Ahlak ve onun buyruğu bilgiyi değil, boyun eğmeyi getirir ve aşkınlık kategorisine dayanır. Bilim ise, buyruk-boyun eğme ilişkisinin yerine bildiren-bilgi ilişkisini geçirir ve içkinlik kategorisine dayanır. Aslında sorun, bu iki düzlemin kendi başına var olmasından kaynaklanmaktadır. Spinoza boyun eğmenin gerekli olabileceğini kabul eder, ama şu noktanın unutulmaması koşuluyla: ahlak yasası ya da toplum yasası hiçbir bilgi vermez. Onun bilgiyle ya da bilgilenmeyle ilişkisi olumlu ya da olumsuz olabilir. Tiranın yasası düşünce ve bilgi edinme için zararlıyken, hoşgörülü bir toplum yasası böyle değildir. Ayrıca Ahlak yasası, İbrahim ve İsa'nın yasası gibi bir bilgiyi hazırlayabilir ya da var olma tarzları gereği onu asla edinemeyecek olanlarda bilgi boşluğunu doldurabilir. Ama asıl sorun ontolojiyle ahlakın, Varlıkla *fiat*ın birbiriyle karıştırılmasıdır ve Spinoza'ya göre, bu, düşünce tarihinde çok sayıda örneğini gördüğümüz bir yanlıştır.

Beden, Tutkuları ve Site

G. Deleuze, "Spinoza ve İfade Sorunu" başlıklı kitabında şu sorudan hareket eder: Spinoza (tıpkı Leibniz gibi), Kartezyen düşüncenin sorunlarını ifade kuramı aracılığıyla aştı. (*Spinoza et le problème de l'expression*, Editions de Minuit, 1968) İfade düşüncesi, Spinoza'nın metafiziğinin temel kategorileri olan içkinliğin (immanence), monizmin, ruh ve beden arasındaki paralellik ilişkisinin doğrudan doğruya temelinde yer alır. Bunun yanı sıra onun politika felsefesini ve etik dünya görüşünü de mümkün kılar.

Tanrı ya da Doğa olan sonsuz tözün öznitelikleriyle (attributum) ilişkisi bir ifade kuramı çerçevesinde açıklanır. Sonsuz bir varlık olan Tanrı'nın sonsuz sayıdaki özniteliklerinden her biri zamanda sınırsız ve sonsuz bir tözü dile getirir. Tözün özü zorunlu olarak varoluşunu da içinde barındırdığı için, her öznitelik Tanrı'nın sonsuz özüyle birlikte varoluşunu da dile getirir. Bu kuram Spinoza'da Bir ve Çok, töz ve çoğul öznitelikler ilişkisini olduğu gibi, kiplerle (modus) ilişkiyi de açıklar. Töz kendini özniteliklerde dile getirir ve her bir öznitelik de bir özü dile getirir. Özniteliklerle kipler arasındaki ilişki de bir dile getirme-dile getirilme iliş-

kisidir. Ama birinci ilişki (Töz-Öznitelikler ilişkisi) yalnızca bir dile getirme ilişkisi olduğu halde, ikinci ilişki aslında bir üretme ilişkisidir. Birinci ilişkinin yer aldığı düzlem natura naturans (doğa kılan doğa) iken, natura naturata (doğa kılınmış doğa) ikinci düzlemde yer alır.

İfade ilişkisi yalnızca ontolojik değil, aynı zamanda da gnoseolojik bir ilişkidir. Bu son nokta, Spinoza'nın Causa sive ratio görüşüyle de dile getirilir. Şeylere ilişkin bilgilerin Tanrı bilgisi ile ilişkisi, şeylerle Tanrı arasındaki ontolojik ilişkinin aynıdır. Bu yeni ifade kuramı, Spinoza'yı, Descartes'ın özne-nesne ayrımına dayalı bilgikuramsal ufkunun dışına yerleştirir. Düşünce (idée), konusunun özünü, doğasını dile getirir; o, konusu üzerinde dışarıdan gerçekleştirilen bir işlem değil, şeyin tindeki dile getirilmesidir. Dile getirme iki yönlü bir ilişki olduğu için, o, hem bir açılma, geliştirme, hem de bir içerme, içine alma olarak anlaşılabilir. Bir kendisini Çok'ta dile getirirken, açar ve geliştirir; ama öte yandan o, dile getirilen olarak Çok tarafından kuşatılmakta, içerilmektedir. Bu içkinlik ilişkisi, Spinoza'nın panteizminin temelinde yer alır.

Deleuze, Spinoza'nın felsefesinde, ifade düşüncesinin bu denli merkezde bulunmasına karşın, felsefe tarihçileri tarafından göz ardı edilmiş ya da pek ilginç bulunmamış olmasının nedeninin, onun bir tür taşmayla (émanation, südur) bir tutulması olduğunu belirtir. (bkz. s. 13) Oysa taşma kuramıyla dile getirme/üretme kuramı Tanrı-şeyler ilişkisi açısından son derece farklı sonuçlara yol açar.

Spinoza'ya göre, Tanrı, tıpkı insan gibi, özgür istemine uyarak davranmaz. Yaratım düşüncesine, Spinozacı doğa anlayışında yer yoktur. Tanrı, davranışlarının belirlenmemiş olması, nedensiz olması anlamında özgür değildir. O, zorunluluğa ve yasaya uyar; ama bunlar, kendi iç zorunluluğu ve yasaları olduğu, ona yabancı bir doğanın yasaları olmadığı için, özgürlüğün bu yeni anlamında o, en özgür olandır. O, dışarıdan hiçbir zorlamaya uymaz; çünkü hiçbir şey onun dışında değildir. Tanrı şeyleri yaratmaz, üretir, dolayısıyla da şeyler Tanrı'nın kararlarına bağımlı değildir. Aralarında farklı türden bir ilişki söz konusudur. Aslında aşkın ve tek bir Tanrı'yı temel alan dinlerde yaratılanla yaratan arasındaki uçurumu bir ölçüde kapatma isteğinin bir ürünü olarak yeni-Platoncu taşma kuramına çeşitli zamanlarda başvurulmuş ve her defasında da ortodoks çizgi tarafından sapkın bir eğilim olarak şiddetle karşı konulmuştur. Taşma kuramının aşkınlık kategorisinin beraberinde

getirdiği mesafeye karşı bir tür içkinlik düşüncesini geçirme eğilimi, Spinoza'nın tutumunu andırsa da, aralarında çok önemli ayrımlar vardır.

Taşma kuramında Tanrı'dan çıkan varlıklar, ondan uzaklaşmaları ölçüsünde silikleşir, değerlerini yitirir ve ontolojik ağırlıklarından ve sonuç olarak da varlıklarından bir şeyler eksilir. O halde Bir ile Çok arasında taşma kuramı yoluyla kurulmaya çalışılan süreklilik ilişkisinin bedeli, basamaklı bir düzen tasarımıdır. Bu düzende sonlu, bireysel varlıklara tam gerçeklik konumu tanınmamaktadır. Onların merkezi, anlamı, sebebi, kendilerinin dışında, üstünde bir yerdedir. Bu nedenle de onların amacı, bireyselliklerinden sıyrılarak Bir'e doğru yükselmek olacaktır. Sonuç olarak taşma kuramında Bir ve Çok, Bütün ve bireysel varlık arasında kurulmak istenen ilişkide, bireysel varlık, ontolojik ve etik düzlemde geçici ve değersiz olanı simgeler. Yine bu kuramda (Plotinos'da olduğu gibi) Bir'den diğer varlıkların çıkışı, güneşten ışığın yayılması gibi metaforlar aracılığıyla anlaşılır kılınmaktadır. Oysa Spinoza, bu kuramda bireysel varlığa tanınan konuma karşı olduğu gibi, aralarındaki ilişkiyi açıklamakta kullanılan bu yönteme ve dile de karşı çıkacaktır. Spinoza, taşmacı kuramın bu sakıncalarını aşmanın yolunu geometrik yöntemde arar: Güneş ve ışınları arasındaki ilişki yerini önermeler arasındaki mantıksal bağıntıya bırakır. Birinci modeldeki ışığın taşması, yayılması ve böylece sonlu varlıkların oluşması yerine bir teoremden sonuçların zorunlu olarak çıkması biçiminde anlaşılan "üretme" kavramı geçer; töz, biçim, kip, tarz değiştirerek "modification"a uğrar. Tek tözün sonsuz sayıdaki özniteliği (attributum), onun değişik adları, değişik düzlemlerde kendini dile getirmesi olarak ondan ayrı ve ondan daha az var ya da daha değersiz değildir. Varlık, aynı kiplikte (modalité) olmamakla birlikte sonsuz ve sonlu varlıklar için aynı anlamdadır. Çünkü varlık başka tarza, kipe bürünmekle doğasını değiştirmez (bkz. *Spinoza et le problème de l'expression*, s. 54). Bir ve Çok ilişkisinin, içkinlik ilişkisi olarak tanımlanması yolunda kullanılan matematiksel yöntem sayesinde bütün varolanlar aynı bir ontoloji ve epistemolojinin eş türden ortamında eşitlenirler.

Spinoza'nın matematik modelinin, Plotinos'un metafor yoluyla açıklamalarına göre, Bir'le Çok ilişkisinin doğurduğu şu soruyla ilişkili olarak da daha güçlü olduğu söylenebilir: Bir'den Çok'un çıkmasıyla, Bir varlığından, mükemmelliğinden bir şeyler yitirmez mi? Spinoza'ya göre nasıl bir üçgen iç açılarının yüz sek-

sen derece olmasıyla üçgenliğinden çıkmamakta, bir şeyler yitirmemekte, tersine bu sonuç altında desteklenmekte ise, Tanrı için de aynı şey söz konusudur. Çünkü o da çokluğu üreterek ya da kendisini sonsuz sayıdaki özniteliğinde dile getirerek kendi dışına çıkmamakta, kendi sonuçlarında varlığını, içkin bir tarzda sürdürmektedir. İkisi arasındaki ilişki artık "yaratım" dogmasında olduğu gibi zamansal bir öncelik-sonralık değil, matematiksel kanıt modelinde olduğu gibi mantıksal bir öncelik-sonralıktır. Spinoza'da her şey Tanrı'da erimez; ama şeyleri bilmek için, tıpkı bir kanıtın öncülü gibi, önce Tanrı'yı bilmek, tanımlamak gerekir.

Deleuze, Spinoza'da ifade kuramı üzerine kitabının "İçkinlik ve İfade'nin Tarihsel Öğeleri" başlıklı bölümünde taşma kuramını Platoncu "Katılma" (participation) sorununda hazırlayan öğeleri ele alır. Platon, varsayımsal olarak türlü katılım tarzlarından söz eder: Katılanın katılınandan bir pay alması, onu taklit etmesi ya da ondan bir daimonion alması, bunlar arasında yer alır. Bu modellerden üçü de katılınan açısından sorunludur. Pay alma, katılınana da çokluğu ve bölünmeyi sokar; taklit İde'yi bir model olarak alacak olan bir sanatçıyı gerektirir ve hem sanatçı hem demon bir aracı olarak katılınana ve katılana dışarıdan bir zor uygulanmasını beraberinde getirir. Ama en önemlisi, üç model de katılan açısından düşünülmüş ve güç ya da etkinlik katılana kaydırılmıştır. Yeni-Platoncu taşma modeli, bu durumu tersine çevirme çabası olarak anlaşılabilir. Bu modelde katılım, katılınanın içindeki bir hareket ilkesiyle açıklanmaya çalışılacaktır. Burada katılınan, çokluğu oluşturmak için kendi dışına çıkmaz, kendinde kalarak verir. Böylece katılım, vermeye dönüşerek taşma (émanation) olur. Taşmacı kuramda Neden, verici Neden; verici, İyi ya da Erdemdir. Dolayısıyla bu katılım bağlantısında artık katılınan terimine de yer yoktur. Çünkü Bir, kendi verdiklerine karşı üstündür. O, verdiği şey değildir. Platoncu katılınan-katılan bağıntısı yerine veren, verdiği şey ve alıcı üçlü bağıntısı geçmiştir.

Aslında taşma kuramının Neden anlayışı ile içkin neden anlayışı arasında, Deleuze'e göre, hem bir ortaklık hem de derin bir ayrılık vardır. Her ikisinde de Neden'in sonlu varlıkları oluşturma nedeni olarak kendi dışına çıkması gerekmemektedir. Buna karşılık taşma kuramında sonlu varlıklar, Bir'in içinde kalmazlar, varoluşlarını onun dışına çıkmalarına borçludurlar. Sonlu varlıklar karşısında Neden, aşkın bir ereksellik boyutuna yerleşen İyi'dir ve sonlu varlıkların anlam ve değerleri ona dönmeleri, ona yönelme-

leriyle belirlenir. İçkin nedende ise, sonuç ya da eser Neden'in içinde kalır. Taşma kuramında, tıpkı negatif teolojide olduğu gibi, bütün çaba, ilkenin ya da nedenin üstünlüğüne zarar getirmemek yönündedir. Augustinus'ta yöntemsel olarak ilk kez açıklık kazanan bu teolojide nasıl Tanrı sonlu varlıklardan hareketle analoji yöntemini kullanarak, ama bu varlıklarda bulunan her bir özelliğin Tanrı'ya yüklenmesini yadsıyarak çalışıyorsa, aynı biçimde taşma kuramında da Neden'in sonlu varlıklara benzemediği konusu ısrarla vurgulanır. Daha da ötesi, taşmacı kuram varlıklar arasındaki ayrımları, basamaklı (hiérarchisé) bir düzen ilkesi çerçevesinde, bir düzey farkı olarak kavrar. Oysa içkinlik kuramında, daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, bu söz konusu değildir.

İfade, içkinlik kuramının temelinde olduğu gibi, kartezyen metafiziğin ruh-beden ilişkisi konusunda doğmasına yol açtığı sorunları bir tarzda çözen paralellik kuramıyla da yakından ilişkilidir. Tanrı'nın sonsuz sayıdaki özniteliğinin her biri onun kendini dile getirmesinden başka bir şey değildir. Bu arada insan, bunlardan yalnızca ikisini (düşünce ve yayılımı) bilir; çünkü onda yalnızca bu iki öznitelik bulunur. Bu özniteliklerden hiçbiri Tanrı'nın kendini dile getirmesi olarak diğerine karşı üstün değildir.

"Bir bedenin ya da cismin ne yapabileceğini bile bilmiyoruz." Spinoza'nın bu sözlerinin, onyedinci yüzyılın (tinin, bilincin ve dolayısıyla insanın yüceltilmesi olarak tanımlayabileceğimiz) kartezyen ufkunda neredeyse bir savaş çığlığı gibi çınladığını söylüyor Deleuze. Spinoza'nın eleştirdiği ahlaksal dünya görüşü ruhun beden, bilincin güç üzerinde kurduğu bu üstünlüğe dayanmaktadır. Spinoza'ya göre, filozoflar tinden, ruhtan, ruhun beden üzerindeki gücünden söz ederler ve sonunda görevlerden söz ederek bir tür felsefe dışı gevezelik olan ahlak söylemiyle sistemlerini kapatırlar. Bu söylemde bedenin işlevi, ya düşüncenin buyruklarını yerine getirmek ya da ruhu şaşırtarak görevlerinden uzaklaştırmaktan başka bir şey değildir. Ruh ve beden arasındaki ilişki birinin eylemesi, etkide bulunması, diğerinin buna karşılık olarak etkilenmesi, maruz kalması biçiminde tasarlanır. Descartes'ın eylem anlayışı budur: ruh ve bedenden biri, diğeri onun etkisine uğramaksızın etkide bulunmaz. Aslında ruh-beden ilişkisinin Descartes'ta doğurduğu sorunları "önceden yerleştirilmiş uyum" (l'harmonie préétablie) kuramıyla çözmeye çalışanlar da, temelde aynı anlayışı sürdürür: biri diğerindeki değişimin etkin nedeni olmamakla birlikte bu sistemde de ruh ya da bedenden biri etkin iken, diğeri etkilenendir.

Aslında Spinoza'da da ruh ve beden arasında gerçek bir etkileşim söz konusu değildir. Ama onun paralellik ilişkisi kuramının önemli olan yönü, Deleuze'ün de belirttiği gibi, düşünceyi, ruhu, bedenin ve maddenin yıkıntısı üzerinde yücelten bir ahlaksal dünya görüşüne imkan tanımamasıdır. Spinoza, *Ethica*'da "Bedenimizin eylem ve etkilenimlerinin düzeni, doğa gereği, tinin eylem ve etkilemelerinin düzeniyle birlikte gider" (*Ethica*, II, 13 sc.) demektedir. Başka bir deyişle ruhtaki bir etki bedendeki bir etki, bedendeki bir etkilenim ruhtaki bir etkilenim olarak yaşanır. Böylelikle paralellik kuramı, "ruhun üstünlüğünü, her türlü tinsel ve ahlaksal erekselliği ve bir düzlemin diğerine göre düzenlenmesini ayarlayacak olan bir Tanrı'ya ait her türlü aşkınlığı dıştalar"(Deleuze, s. 235). Oysa bu ne gerçek etkinlik kuramlarının ne de önceden yerleştirilmiş uyum kuramlarının açıklayabildiği bir hedeftir.

Erekselcilik, aşkınlık kategorilerine dayanan sistemin yıkılışı, politika felsefesi açısından Modernliğin doğuşunu (ve Strauss'a göre, aslında siyaset felsefesinin sonunu) müjdeler. "İnsanlar yurttaş olarak doğmaz, yurttaş olurlar." "Doğa durumu, doğa ve zaman bakımından dinden önce gelir; doğa hiçbir zaman kimseye Tanrı'ya boyun eğmesi gerektiğini öğretmemiştir..." Birincisi *Politik İnceleme*'de ve ikincisi de *Teolojik-Politik İnceleme*'de yer alan bu cümlelerle Spinoza, Antik Çağ'ın, Hıristiyanlığın da belli bir biçimde sürdürdüğü politika felsefesinin temel görüşlerini köklü bir biçimde yadsıdığını dile getirmektedir. Antik kuramın, kendi içindeki tüm çeşitlemelere (genellikle Platon ve Aristoteles'in bu konudaki kuramlarının sergilediği ayrımlara) karşın ortak noktalarıyla Spinoza'nın bu konudaki temel savları arasındaki ayrımı, hatta karşıtlığı, Deleuze şu noktalar etrafında toparlamakta: 1.) İnsanı doğal olarak düşünen ve toplumsal bir varlık olarak tanımlayan Antik kuram, varlığı, belli bir ereksel düzene göre, mükemmelliği açısından tanımlar. Spinoza'da ise doğa hukukunu belirleyen, erek ve dolayısıyla mükemmellik kavramı değil, onu etkin neden olarak belirleyen en güçlü "iştah"tır. Bu ise akıllı ve deli için aynı biçimde geçerlidir. Hiç kimse düşünen varlık olarak doğmaz. Akıl doğa hukukunu koruyabilir, onu kullanabilir; ama onun nedeni ya da ilkesi değildir. Kimse düşünen ve toplumsal varlık olarak doğmaz. 2.) Antik kurama göre, insan, doğası gereği toplumsal olduğu için onun doğal durumu, toplumsallık öncesi bir durum değil, tersine "iyi" bir toplumda kendi doğasına uygun yaşamaktır. Spinoza ise doğal durumun toplum-öncesi bir durum olduğu-

nu, buna karşılık toplumsallığın bu hukuku koruyabileceğini düşünür. 3.) Böylece Antik Yunan erekten hareketle belirlenen "ödevler"den söz ederken, Spinoza'nın politikası güçten ve onunla eşanlamlı olarak tanımladığı haktan söz eder: İnsanın gücü kapsamına giren her şeyi yapma hakkı vardır. Daha doğrusu hakkın bundan başka bir tanımını yapmak mümkün değildir. Antik kuramda görevi belirleyen akıl, Spinoza'da gücü belirlemez. Bu bakımdan ikisi arasında hiçbir ayrım aranmamalıdır. İkisi arasındaki tek ayrım ya da aklın tek işlevi, onların kendi varoluşlarını sürdürmek uğruna verdikleri çabayı belirleyen etkilenimlerin (affectation) türüyle ilgilidir. Çünkü etkilenme gücünü eyleme dönüştüren etkilenimlerin tümü (yararlı ya da zararlı olsun), insanlar arasındaki ayrımın asıl nedenidir.

Bütün bu noktalarda temelini bulan ve sonuç olarak Antik kuramla modern kuramı bizim çağımız için çok önemli bir kavram olarak demokrasi açısından karşılaştırmamızda ölçüt oluşturabilecek son nokta şudur: Antik kuramda akla tanınan belirleyicilik, pratik felsefede bilgelere tanınan öncelik ve üstünlüğü beraberinde getirir. Bilge, erekler düzenini en iyi bilen ve onlardan kaynaklanan ödevleri topluma bildirebilecek olan kişidir. Hıristiyanlık, bilgelerin yerine doğal teolojiyi ve Vahiy'i geçirerek ilke bakımından bu kuramı sürdürecektir. Spinoza'nın (Hobbes'u izleyerek) hak tanımından aklı uzaklaştırması bu durumu tümüyle değiştirecek, politika felsefesinde gerçek bir devrime yol açacak bir yaklaşımdır. Ama bunu yapabilmesi için Spinoza'nın, daha önce sözünü ettiğimiz ve klasik döneme, yani kendi dönemine damgasını vurmuş olan kartezyen metafiziğin düalist ontolojisini bırakması gerekmiştir. Bu çıkış ise maddenin ontolojik konumunu yeniden belirleme yoluyla olmuştur.

Spinoza'nın, döneminin felsefesine "bir bedenin ne olduğunu" bilmediklerine ilişkin yönelttiği eleştiri, yalnızca onların bedene sahip bir varlık olarak insanı biyolojik yönüyle tanıma açısından eksikliklerine işaret etmez. Daha önemli olan, onun bedene ve maddeye yaptığı bu vurgunun etik ve politik boyutudur: İnsanın eylemlerini, onun "doğal" hakkını bilmek, onun bedeninin yapabileceklerini, gücünü bilmeyi gerektirir. Deleuze burada söz konusu olanın, bedenin ruha karşı üstünlüğü olmadığını belirtir. Beden ve ruh, her ikisi de, yararlı ve kendisi için iyi olanın peşindedir. Diğerleriyle karşılaşmalarında kendi iç bağıntılarıyla bireşmeyenler söz konusu ise, insan olumsuz olarak etkilenir ve hüzünlü olur.

Bu durumda onun eylemleri, bütün gücüyle diğerinin iç bağıntılarını kendininkine uydurmaya ve ona (çoğu zaman diğerini yok etmek anlamına gelecek bir biçimde) kendi doğasına uyan yeni bağıntıları zorla kabul ettirmeye yönelir. Kendi doğasıyla bireşebilir bir varlıkla karşılaştığı zaman ise, eylemler onun doğasıyla birleşmeye yönelir ve olumlu duygulanıma (neşe) yol açar. O halde etkilenimler, gücü her anında belirler; ama güç, hangi belirlenim altında olursa olsun (eylem olarak da, maruz kalmak olarak da), hep kendisi için iyi olana yönelir. İnsanın gücü yapabildiği şey, yapabildiği şey ise hakkıdır. Spinoza'nın, *Teolojik-Politik İnceleme*'sinde yazdığı gibi, "Her bir insanın hakkı, sahip olduğu sınırlı gücün sınırlarına kadar uzanır." Bu ilke doğa durumunda da geçerli olacaktır.

Sorumluluk ve ödevler üzerinde yükselen bir moral ve hukuk karşısında hakka, güce ve tutkulara dayanan bir Etik, Spinoza'nın yakın çevresinde bile skandala yol açmış görünmektedir: Oldenburg, bir yazışmasında Spinoza'ya, her şeyin zorunlu olması durumunda hatalı olma ya da doğru eylem kavramlarının ortadan kalkma tehlikesini hatırlatır. Bu durumda ceza ve ödül de söz konusu olmayacaktır. Oysa Spinoza, belli toplum kurallarının ya da yaptırım gücüne sahip yasaların var olmasına karşı çıkmaz. Onun karşı çıktığı, ödevlerin birinci dereceden belirleyici olması düşüncesidir. Ona göre, birincil olan, hak ve güçtür; güç, ödevin yerine getirilmesi için bir araç değildir. Tersine, ödev, yalnızca gücün ya da hakkın uygulanması, korunması bağlamında devreye girer.

Bütün bunların sonucu olarak hiç kimse doğal durumda kimsenin hakkını belirleme yetkisine sahip değildir. Bu açıdan bilge olanla akılsız arasında hiçbir fark bulunmaz. Uzmanlık ya da bilgelik kuralı yerini anlaşma ya da sözleşme yoluyla razı olma ilkesine bırakır: insanları uzlaşmaya götüren ve toplumsallığı kurduran ilke, "daha büyük bir kötülükten korkma ya da daha iyi olanı umma" ilkesinden başka bir şey değildir. Spinoza, kendisiyle diğer doğal hukukçular (Hobbes) arasındaki en büyük ayrımın, kendi kuramında toplumsallık durumunda da doğal hakların korunması olduğunu belirtir. Doğal durum, Spinoza'nın *Politik İnceleme*'sinde dile getirdiği nedenle, katlanılamaz bir durumdur:

> "İnsanın doğal hakkı, her birinin gücü yoluyla belirlendiği sürece, bu hak gerçeklikte mevcut olmayan,

gerçek olmaktan çok kuramsal bir şey olarak kalır. Çünkü ondan yararlanmanın hiçbir güvencesi yoktur." (*Traité politique*, ch. 2,15)

Doğal olsun toplumsal olsun, her durumda insan kendisi için yararlı olanın peşindedir. Ama yine de bu iki durum arasında çok önemli bir ayrım mevcuttur: Doğal durumda yararlı olan peşinde koşarken ortaya çıkan karşılaşmalar rastlantısal, toplumsal durumda ise örgütlüdür. Aslında bu imkan toplumsallıkta da sınırlı olacaktır. Burada da kötü karşılaşmalardan, ölümden tümüyle kaçmak söz konusu olamaz. Ama insan ancak toplumsal durumda yararlı karşılaşmanın imkanını en fazlaya yükseltebilir. İnsan için en yararlı, kendi doğasıyla bireşmeye en uygun varlıklar yine diğer insanlardır. Bu nedenle insanın kendi varlığının diğer varlıklarla karşılaşmasının yararlılık ilkesi açısından en iyi değerleniş biçimi, toplumsaldır.

"Spinoza'da, demekte Deleuze, akıl, güç ya da özgürlük belli bir olumdan, bir oluşumdan, bir kültürden ayrılamaz. Kimse özgür doğmaz, kimse akıllı doğmaz. Ve hiç kimse bizim doğamıza uygun gelenin bulunuşuyla ilgili o yavaş deneyimi bizim yerimize yaşayamaz." (*Spinoza et le problème...*, s. 241) Bu nedenle çocukluk, güçsüzlük, kölelik, akılsızlık dönemi, bizim kendi dışımızdaki nedenlere bağımlı yaşadığımız ve zorunlu olarak hüzünlü duyguların etkisi altında olduğumuz bir dönemdir. Spinoza, ilk insanın, Adem'in durumunun da bundan farklı olmaması gerektiğini hatırlatarak onu eylemlerinden sorumlu, akıllı ve özgür sayan Hıristiyanlığın ilk günah dogmasını eleştirir ve onun yorumunu tersine çevirir: İlk insan hata yaptığı için, suçlu olduğu için düşmüş, gücünü yitirmiş değildir. Tersine o, güçsüz olduğu için hata yapmıştır. Deleuze için de, altını çizdiği gibi, bu yeni yorum, onun, Adem'in, Tanrı'nın "yasak meyvayı yememe"ye ilişkin söylemini bir bilgi önermesi değil, bir buyruk olarak almasına ilişkin düşünceleriyle uyum içindedir.

Toplumsallık, doğal durumdan daha yararlıdır. Çünkü insan doğal durumda, sonsuz doğanın yalnızca çok küçük bir parçasından ibarettir. Doğanın geri kalan bölümü, insanın varlığını korumasına tümüyle kayıtsız ve çoğu kez karşıdır. Buna karşılık toplumsallıkla ortaya çıkan akılsallık ilkesi, doğaya karşı hiçbir şey önermez. Bu nedenle sözleşme ve politik durum, Hobbes'ta olduğu gibi, yapay bir şey (artifice) ve doğal durumu hemen hemen tü-

müyle dönüştüren bir süreç olmaktan uzaktır. Politik durum ve akıl durumu, doğal hakkın gerçek dışı ve soyut konumundan çıkarılıp çok daha yüksek bir güce ulaştırılmasından başka bir şey değildir.

Spinoza'nın moralin yerine etik bir dünya görüşünü geçirmesi, insana, siteye böyle bakması, o halde, bedeni, maddeyi model olarak alması yoluyla olmuştur. Bu yolla ödevler yerine güç ve hak geçer. Hakiki yasa, ödev bildirimi değil, gücün kuralıdır. Ahlak yasası, bir tür mistifikasyonu içinde barındırır. Doğa yasalarının doğru bilgisine sahip olmadığı sürece, akıl onları buyruk ya da yasak olarak yorumlar. Oysa bu sonuncular doğal değil, toplumsal önermelerdir. Çünkü yasaklayan, buyuran, doğa değil, yalnızca toplum olabilir. Etik, insan davranış ve duygularını aşkın ahlak değerlerine başvurarak değil, öngördükleri ya da beraberinde getirdikleri var olma kiplerini temel alarak değerlendirir. Yapabildiğimiz her şeyi sonuna kadar yapma ilkesini benimserken Etik, bedeni model olarak almaktadır. Bu etik anlayış, yepyeni bir eleştiri boyutunu beraberinde getirir. Spinoza, natüralist felsefe geleneği çizgisine yerleşerek felsefenin, mitosları, her türden boş inançları göz önüne serme, eleştirme işlevini sürdürür. Doğa-Kültür ya da Doğa-Akıl karşıtlığının yerine Doğa-Boş inanç karşıtlığı geçer. Spinoza, tıpkı Lucretius gibi, hüzünlü etkilenimleri değersizleştirerek onlara yol açan, insanlara onların egemen olmasına dayanarak kendi gücünü geliştiren pratikleri ve rejimleri eleştirir. Spinoza, insanların mutsuzluğundan, köleliğinden beslenen tirana olduğu gibi ölümü düşüncesinin merkezine koyan felsefeye de karşı çıkar: "Özgür insan hiçbir şeyi ölümden daha az düşünmez ve onun bilgeliği ölüm üzerine değil, yaşama üzerine bir düşünüştür" (*Ethica*, IV, 45, sc. 2). İnsanı yalnızca hüzünlü tutkularıyla anlamaya çalışanların çoğu, *Politik İnceleme*'de "bir etik yerine yergi (satire)" yazmakla suçlanır.

Maureau'nun da belirttiği gibi, 17. yüzyıl düşünce dünyası, başlıca aktörleri tutkular (beden, madde) ve akıl (düşünce, ruh) olan büyük bir tiyatro sahnesi gibidir. Kilisenin yol göstermesini istemeyen serbest düşünme yanlısı libertenler, aklın gerektirmeleri olduğu ileri sürülen ilkeleri umursamaz ve tutkularını izleyerek yaşamayı seçerken, tutkuları evcilleştirmeyi amaçlayan moralistler de erdemi kısıntı ve vazgeçmede arayarak akla uygun bir hayatın bu yolla sürdürülebileceğini söylüyorlardı. Descartes'ın kuramında tutkularla akıl arasındaki çatışma temasını işleyen senaryoda

birinci rol, isteme verilmişti. Tutkuların mı yoksa aklın çizdiği yolun mu izleneceğine o karar verir. *Ruhun Tutkuları*'nda (*Passions de l'âme*) gösterildiği gibi, ruh ve beden arasında kozalaksı bez (la glande pinéale) yoluyla her iki yönde de etkinlik mevcuttur. Eğer ruh kendi istemini bedene kabul ettiriyorsa, yaşanan hayat tutkulardan uzak, akla uygun bir hayattır. Bunun tersi de olabilir; ama her durumda biri buyurur, diğeri boyun eğer. Descartes, bu bağlamda aklın "tutkular üzerine mutlak egemenliği", tutkuları "evcilleştirmek" terimleriyle konuşur. Bu nedenle Spinoza, *Ethica*'da, Descartes'ı Stoacılara benzetir.

Her şeyden önce, der Spinoza, insan akıl ve tutkular, bilim (adequat, konusuna tam uygun bilgi) ve imge (yanılsama, ideoloji) arasında seçim yapmada, ileri sürüldüğü gibi, özgür değildir. Birinin ya da diğerinin üstün gelmesi, güç ilişkilerine bağlı olarak değişir ve özgürlük değil, zorunlulukla gerçekleşir.

Moreau'nun bu bağlamda ikinci olarak altını çizdiği ve onun Spinoza yorumunu, Deleuze'ünkiyle birlikte sıradan kılan şudur: Spinoza'da insan ruhu (Deleuze "düşünce" sözcüğünü kullanır) bilince indirgenmez (bkz. Moreau, *Spinoza*, s. 99). Spinoza'da insan, niçin istediğini bilmeden isteyebilir ve bunun nedeni, düşüncenin kendi bilinçli tasarımlarının kapsamından çok daha geniş kapsamlı olmasıdır.

Bu sonuncusu son derece önemli bir noktadır. Çünkü bu görüşleriyle Spinoza klasik kuramın, kendi belirlenimlerinin efendisi ve kendi kendine saydam özne anlayışını sorgulamakta ve eleştirmektedir. Moreau, onun bu eleştiriyle Freud'un kendisinden önce gelen özne anlayışına yönelttiği eleştiriler arasındaki bir yakınlık üzerinde durur: Freud öncesi psikoloji, özne anlayışı bakımından kartezyen felsefenin kuramsal çerçevesinde yer alırken, psikanaliz Spinozacı bakış açısına yerleşir. Psikanalizin bedenin tinden bağımsız gücüne vurgusu ve edimlerimiz üzerinde istemin denetlemesine getirdiği sınırlama, klasik özne anlayışına karşı Spinoza'nın 17. yüzyılda dile getirdiği düşüncelerdir. Ayrıca dille ilgili olarak iki kuramsal çerçeve arasında önemli yakınlıklar mevcuttur. Spinoza'ya göre, insanlar yalnızca istekleri üzerinde çok sınırlı bir denetim gücüne sahip olmakla kalmazlar, bunların dil üzerine hakimiyetleri de aynı biçimde sınırlıdır. Moreau'ya göre, iki kuram arasında dil konusundaki yakınlık bundan ibaret değildir. Her ikisine göre de, istemin denetim alanının dışına taşan söz, böyle olmakla birlikte anlamsız ya da nedensiz değildir. İstem-dışı

sözün de nedeni ve kuralları vardır. Yalnız sözün anlamı, nedeni bilen tarafından okunabilir ve onu dile getiren, onun anlamının ayrıcalıklı sahibi, yani sözünün öznesi değildir. Freudçu kuramda söyleyenin bilmediği bu nedenin araştırılması, yorumdur (bkz. s. 101). Spinoza'nın 17. yüzyılda kartezyen paradigmaya karşı verdiği savaşımı Freud, 19. yüzyılda hâlâ egemen olan istemci-özneci paradigmaya karşı vermekte ve her ikisi de direnmeyle, dıştalanmayla karşılanmaktadır.

Moreau, aynı bağlamda Spinoza ve Freud'un dinle ilgili çözümlemeleri arasındaki yakınlığı hatırlatır: her ikisi de dinden, aynı zamanda bir yanlışlar ve zorunluluklar boyutunu içeren "yanılsama" (illusion) terimiyle söz ederler. Her ikisi de ideolojilerin yanlıştan ibaret olmadığını, özellikle de nedensiz olmadığını ileri sürerek bu nedeni bilinç alanının dışında, bedende ve onun isteklerinde arar.

L. Althusser de özeleştiri kitabında (*Eléments d'auto-critique*, Hachette, 1974) Spinoza'yı ilk ideoloji kuramcısı olarak selamlar. Onun yaklaşımı da Moreau'nunkine yakındır: Spinoza, imgeleme dayanan yanılsamayı ve onun temelindeki özne kuramını eleştirerek Hegel'i hazırlamakta, hatta ondan daha ileriye gitmektedir. Althusser'e göre, Hegel, öznelci tezleri eleştirmekle birlikte bu onu tözün tanımında ve tarih felsefesinde özneye önemli bir yer vermekten alıkoymamıştır.

Bilindiği gibi, Hegel, *Felsefe Tarihi Dersleri*'nde Descartes'la birlikte Modernliği başlatır, Spinoza ile ise felsefeyi özdeşleştirir: "Ya Spinozacıyız ya da filozof bile değiliz." Bu sözlerle Hegel, Spinoza'nın tek töz anlayışını övmektedir. Spinozacılık, insanın felsefe yapmaya başlaması için temel koşul olan şeyi ilke haline getirmiştir: ruh şimdiye kadar doğru olduğunu düşünebildiği her şeyin içinde eridiği o tek töz denizine dalmadan felsefe yapılamaz. Bu, tinin özgürleşmesi, tüm tikelliklerin yadsınmasıdır. Buna karşılık Hegel'in Spinoza'ya başlıca karşı çıkışı, yine töz konusundadır. Hegel, Spinoza'nın tözünü Elea tarzı hareketsiz bir kendi kendine özdeşlik olmakla ve kendi bilincine sahip bir öznelliğe dönüşememekle eleştirir.

O halde sonuç olarak Spinozacılık, her şeyden önce bir doğa felsefesi ve onun üzerinde yükselen bir etik ve antropolojidir. Spinoza, 17. yüzyılda egemen olan, Heidegger'in deyimiyle, insan içindeki "doğanın şeytanileştirilmesine" olduğu kadar "makina-doğa" imgesi çerçevesinde araçsallaştırılmasına da karşı çıkmıştır.

Böylece o, bir bakıma Descartes'ın Galilei ile birlikte başlatmış olduğu doğadan her türlü erekselliği kovma çabalarını son sınırına kadar götürmüştür. Burada vurgulanması gereken bir nokta var: Spinoza öznelciliğe ve erekselciliğe karşı savaşında insanı, özneyi hareketsiz bir nesne düzeyine indirgememiş, tersine böyle bir nesne anlayışını yıkmaya çalışarak maddesel doğayı daha önce yalnızca insan ve Tanrı'ya ait olduğu düşünülen o yüksek düzleme çekmeye çalışmıştır.

Spinoza'nın ideoloji kuramının, içkinlik ilkesini felsefenin temel ilkesi kılması, klasik kuramın özne ve doğa anlayışına yöneltiği eleştiriler Modern Çağ'da gerçekten uzun soluklu ve etkili olmuştur. Bununla birlikte özellikle bilimciliği ve geometrik yöntemi tek yöntem olarak benimsemesi, sadece onun felsefesinin değil, bütün Modernliğin egemen paradigmasının tam da bağrında yer alan uğraklarıdır.

Tülin Bumin'in
YKY'deki kitapları:

Tartışılan Modernlik Descartes ve Spinoza *(1996)*
Hegel - Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi *(1998)*