

CEP ÜNİVERSİTESİ

Descartes ve Rasyonalizm

GENEVIEVE RODIS-LEWIS

İletişim Yayınları • PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

CEP ÜNİVERSİTESİ

Descartes ve Rasyonalizm

Descartes et le rationalisme

GENEVIEVE RODIS-LEWIS
Paris-Sorbonne Üniversitesi Öğretim Üyesi

Çeviren
HALDUN KARYOL

İletişim Yayınları • PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

İletişim Yayınları • PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

CEP ÜNİVERSİTESİ

İletişim Yayıncılık A.Ş. adına sahibi: Murat Belge
Genel Yayın Yönetmeni: Fahri Aral
Yayın Yönetmeni: Erkan Kayılı
Yayın Danışmanı: Ahmet İnsel

Yayın Kurulu:

Fahri Aral, Murat Belge, Tanıl Bora, Murat Gültekingil,
Ahmet İnsel, Erkan Kayılı, Ümit Kıvanç
Tuğrul Paşaoğlu, Mete Tunçay

Görsel Tasarım: Ümit Kıvanç
Kapak İllüstrasyonu: Gürcan Özkan
Dizgi: Maraton Dizgievi
Sayfa Düzeni: Hüsnü Abbas
Baskı: Şefik Matbaası (iç) / Ayhan Matbaası (kapak)

İletişim Yayıncılık A.Ş. • Cep Üniversitesi 110 • ISBN 975-470-269-1

1. Basım: İletişim Yayınları, Şubat 1993
Mart 1989 tarihli 5. baskısından çevrilmiştir.

© Que sais-je? Presses Universitaires de France, 1966
108, Boulevard Sain-Germain, 75006, Paris - France
© İletişim Yayıncılık A.Ş., 1993
Klodfarer Cad. İletişim Han No.7 34400
Cağaloğlu İstanbul, Tel. 516 22 60 - 61 - 62

YAZARIN DİĞER ESERLERİ

Le problème de l'inconscient et le cartésianisme, PUF, Paris, 1950.
L'individualité selon Descartes, Vrin, Paris, 1950.
La morale de Descartes, PUF, Paris, 1963.
Nicolas Malebranche, PUF, Paris, 1963.
Descartes, initiation à sa philosophie, Vrin, Paris, 1964.
Platon et la "chasse de l'être", Seghers, Paris, 1965.
La morale stoicienne, PUF, Paris, 1970.
L'oeuvre de Descartes, Vrin, Paris, 1971.
Epicure et son école, Gallimard, Paris, 1976.
Descartes, Hachette, Paris, 1984.
Histoire de la philosophie, Gallimard, Paris, 1973.

Önsöz

Günümüzde bilgi bir yandan en önemli değer haline gelirken diğer yandan da artan bir hızla gelişiyor, çeşitleniyor. Ama katlanarak büyüyen bilgi üretiminden yararlanmak, özellikle gündelik yaşam kaygılarının baskısı altında, zorlaşıyor. Her şeye rağmen bilgiye ulaşma çabasını sürdürenler için de imkânlar pek fazla değil.

Ayrıca, özellikle Türkiye gibi ülkelerde bir konuda kendini geliştirmek ya da sırf merakını gidermek için herhangi bir konuyu öğrenmek isteyenlerin şansı çok az. Üniversitelerimiz, toplumumuzun yetişkin bölümüne katkıda bulunmak için gerekli imkânlardan yoksun.

Cep Üniversitesi kitapları işte bu olumsuz ortamda, evlerinde kendilerini yetiştirmek, otobüste, vapurda, trende harcanan zamandan kendileri için yararlanmak isteyenlere sunulmak üzere hazırlandı.

20. yüzyıl Fransız kültür hayatının en önemli ürünlerinden olan, bugün yaklaşık 3000 kitaplık dev bir dizi oluşturan "Que sais-je" (Ne Biliyorum) dizisini İletişim Yayınları Türkçe'ye kazandırıyor.

İletişim'in Cep Üniversitesi, bu büyük diziden seçilmiş , Türkiyeli okurlar için özellikle ilgi çekici olabilecek eserlerin yanısıra, Avrupa'nın başka yayınevlerinin benzer bir çerçevede yayımladığı kitapları da içeriyor.

Ayrıca Türkiye'nin siyaset, kültür, ekonomi hayatıyla ilgili konularda özel olarak bu dizi için yazılmış telif eserler "üniversite"nin "öğrenim programı"nı tamamlayacak.

Cep Üniversitesi'nin her kitabı alanının öndegelen bir uzmanı tarafından yazıldı. Kitaplar, hem konuya ilk kez eğilen kişilere hem de bilgisini derinleştirmek isteyenlere seslenebilecek bir kapsam ve derinlikte. Bilginin yeterli ve anlaşılır olması, temel kıstas. Cep Üniversitesi kitaplarını lise ve üniversite öğrencileri yardımcı ders kitabı olarak kullanabilecek; öğretmenler, öğretim üyeleri ve araştırmacılar bu kitaplardan kaynak olarak yararlanabilecek; gazeteciler yoğun iş temposu içinde çabuk bilgilenme ihtiyaçlarını Cep Üniversitesi'nden karşılayabilecek; çalıştığı meslek dalında bilgisini geliştirmek isteyen, evinde, kendi programlayabileceği bir mesleki eğitim imkânına kavuşacak; ayrıca, herhangi bir nedenle bir konuyu merak eden herkes, kolay okunur, kolay taşınır, ucuz bir kaynağı Cep Üniversitesi'nden temin edebilecek.

Cep Üniversitesi kitapları sık aralıklarla yayımlandıkça, benzersiz bir genel kültür kitaplığı oluşturacak. İnsan Hakları'ndan Genetik'e, Kanser'den Ortak Pazar'a, Alkolizm'den Kapitalizm'e, İstatistik'den Cinsellik'e kadar uzanan geniş bir bilgi alanında hem zahmetsiz hem verimli bir gezinti için ideal "mekân", Cep Üniversitesi.

İLETİŞİM YAYINLARI

İçindekiler

GİRİŞ 7

I. BÖLÜM

Akıl ve Yöntem 11
Açıklık ve Gerçeklik 11
Sezgi ve Tümdengelim 13
Yöntemden Felsefeye 15

II. BÖLÜM

Kuşku ve Cogito 19
Radikal Kuşku 19
Cogito 23
Ben Neyim? 24

III. BÖLÜM

Tanrı 29
Temel Olarak Tanrıya Zorunlu Başvuru 29
Ontolojik Kanıt 35
Tanrı ve Gerçekler 37
Kartezyen Çevrim 39

IV. BÖLÜM

Aklın İyi Kullanılması ve Özgürlük 42
Yanılgının Sorumluluğu 42
Açıklık ve Özgürlük 45
Mükemmel Bir Yargı Yetisinin Sınırları 49

V. BÖLÜM

İnsan ve Dünya 51
Kartezyen Düalizm 51
Bedenlerin Varoluşu ve Bedenim 53
Ruh ve Bedenin Birliği 54
Cisimlerin Bilimi 56

VI. BÖLÜM

Kartezyanizmin Sınırları 61
Kartezyen Okul 61
Malebranche'ın Kartezyen Hareket Noktası 64
Spinazacılıktaki Kartezyen Tohumlar 66

Leibniz'in Antikartezyanizmi 68
VII. BÖLÜM
Akıl ve Yöntem 71
Metafizik Rasyonalizm ve Matematik 71
Spinozacı Düşüncenin Doğrulama Gücü 73
Leibniz'in Formalizmi 78
VIII. BÖLÜM
Tanrı 82
Tanrı ve Gerçeklik 82
Spinozacılığa Göre Tanrı ve Doğa 83
IX. BÖLÜM
İnsan ve Dünya 91
Ruhlar ve Bedenler Arasındaki Uyum 91
Maleibranche'ın Okazyonalizmi 91
X. BÖLÜM
İnsanın Özgürlüğü 102
SONUÇ 110

GİRİŞ

"Ve nihayet Descartes geldi..." Malherbe klasisizmin Fransız edebiyatında Boileau'yla doğmuş olduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde aydınlık düşüncenin bu öncüsü de, çağının geçerli düşüncelerine yönelttiği sistemli eleştirilerinde göze çarpan özgün gücünün bilincine ermiş çoğu kişi nezdinde aydınlık düşüncenin doğuşunu temsil etmektedir. *Discours de la Méthode*'un üç yüzüncü yıldönümü 1937'de bütün dünyada ve bir felsefi eser için istisnai sayılabilecek bir görkemle kutlandı. "Bir doğa vergisi olan akıl tüm insanlarda eşittir" ifadesini ilk kez kullanan "dünyada en çok paylaşılan şey sağduyudur" yönündeki iddia, demokratik idealin temeli olarak ortaya çıkarken, *Discours*'un bitimindeki "akıl bizi doğanın efendileri ve sahipleri haline getirdi" şeklindeki özlem, insanın kendisini dahi değiştirme gücüne sahip olan bilimin katetmekte olduğu gelişmeyi müjdelemekteydi.

Tarihle ilgili biraz kapsamlı bir araştırma bu görüşlerdeki şematizmi gözler önüne sermektedir. Eski bilim otoritelerinin sundukları kanıtlardaki skolastik çarpıtmalar, Descartes henüz yazmaya başlamadan önce de canlı tartışmalara konu olmuşlardı. "1620'lerin mucizesi"nden sözedilmesini, "mekanizmin doğuşu"yla ilgili bilimsel çalışmaların çoğalıp çeşitlenmesi mümkün kılmıştır:[1] genç adam henüz tanınmıyordu, ama 1619'dan itiba-

[1] R.LENOBLE, Histoire générale des sciences (Bilimlerin Genel Tarihi) cilt 11. s. 186, Presses Universitaires de France, 1958; 17. yüzyıl bilimsel devrimi altbölümü. Tycho-Brache, Viete, Gilbert, della Porte, Descartes'ın doğumundan birkaç yıl sonra, Stevin, Snellius, Sacon, Kepler ise onun henüz ilk eserlerini vermekte olduğu yıllarda öldüler. Harvey, Galilee, Toricelli, Desargues, Pascal, Fermat, Roberval, Des-

ren "aklının doğuştan gelen aydınlığını"(R.1.)[2] kullanarak, bilimlerin ana gövdesinin, birleştirilerek yeniden düzenlenmesi imkanını farketti. Onu çağdaşlarından farklı kılan ve metafizik alan üzerinde fiziği kuracak olan kartezyen eleştiriyi rasyonel yola yönelten bu birlik kaygısı olmuştur.

Descartes varlıkla ilgili bütün bilgileri, düşünen özneye atfetmiş olduğu üstünlüğe tabi kılması nedeniyle, çoğunlukla çağdaş felsefenin babası olarak anılmıştır. Kendisinden sonra gelen Descartesçı kuşakların ufku bu yönde Husserl'in *Meditations Cartesiennes*'e yönelttiği Kantçı eleştirellikten daha zengin değilse de daha geniştir. Bununla birlikte Descartes idealizmi boydan boya katetmenin ötesinde bir şey yapmış değildir. Kartezyen yol hareketini *je pense* (düşünüyorum) da durdurmak, onun açısından temel öneme sahip olan kavramları inkar etmek olmuştur. Kendi rasyonel düşüncelerimizle doğa yasaları arasındaki mütekabiliyeti tartışılmaz biçimde kurmak için, her türlü kanıtlamanın geçerliliğinin Tanrı'nın kanıtlanması yoluyla doğrulanması, bu mütekabiliyetin inkarından başka bir şey değildir. Öncelleriyle radikal tarzda kopuşamayan Descartes, geleneksel ontolojinin (varlık bilim) büyük bir bölümünü yeniden, ama yeni bir zeminden hareketle keşfedecektir: düşüncenin varlığı hangi koşullar altında öğrenmekte olduğunu belirlemek gerekiyordu. Ve açıklığın değeri, her türlü gerçeğin kaynağı olan Mutlak Varlık'a ulaşmak için, dayanağını ve sınırlarını "benim düşüncemde" bulan karmaşık bir yöntemle, kendiliğinden güvence altına alınmıştı. Metafizik dogmatizm işte bu gözüpek eleştirinin meyvesi olacaktı.

Eşi benzeri olmayan bu bağdaştırma, bütün kesinliğine rağmen, Descartes'a yandaş olunamayacağını göstermektedir: sistemin vargılarını müktesebat olarak kabul

cartes'la zamandaştılar, Post-Kartezyenlere gelince; onlar Swammerdam, Mariotte, de Guericke, Boyle, Maplighi, Chr. Huygens, Redi, Roemer, Pepin, Leeuwenhoek ve Newton'un çağdaşlarıdır.

[2] Alıntılarda başvurduğumuz kısaltmaların anlamları kronoloji bölümünde verilmiştir (s. 125-126).

eden onun halefleri, kuşkunun başlangıçta sahip olduğu önemi elden kaçıracaklardır. Önceden çizilen yolu basit biçimde yalnızca izlemekle yetinenlere genellikle *küçük* kartezyenler adı verilmiştir. Bu durumda "büyükler", ontolojinin orijinal yapılara göre matematik türü bilgiyle temel ilişkisini geliştiren Malebranche, Spinoza ve Leibniz olmaktadır. Kartezyanizm'in özellikle geçen yüzyılda[3] oldukça yaygınlık kazanan bu görünümü bize göre tartışılmaya muhtaçtır ve biz 17. yüzyılın dört büyük metafizik yapılanmasını, Rasyonalizm'le olan bağları içinde eleştirmeyi tercih etmiş bulunuyoruz. Zira Descartes *düalizm*'inin mirasçısı olan Malebranche bile pek tanınmayan ilk eseri *Au nom de la Raison*'dan başlayarak ona karşı çıkmıştır. Spinoza ve Leibniz'e gelince, onların ilk ilham kaynakları son derece heterojendi ve çoğu zaman Descartes'ın karşıtları olarak anılmışlardır. Ama H. Gouhier, buna rağmen "Descartes olmasaydı, onların hiçbiri yaptıklarını yapamazlardı" der ve onlara "post-kartezyen" adını vermeyi önerir.[4] Bunların sorunsalları tümüyle ruh ve beden arasındaki ayrıma tabidir. Bu iki unsur arasındaki ontolojik kopukluğa Spinoza ve Leibniz gibi karşı çıktıklarında bile, yüksek nitelikleri olumlu bir son-

[3] F. BOUİLLER, *Histoire de la philosophie cartesienn* (Kartezyen felsefenin tarihi)/2. Böl. 1. Baskı, 1845; genişletilmiş 3. Baskı 1868; c. 1, Bölüm 15-19, Spinoza üzerine. 11. Bölüm 1-7 ve 13-15, Malebranche ve yetiştirmeleri üzerine: 111. Bölüm 17-19, Descartes öğrencisi olarak çekincelerle sunulan Leibniz üzerine. E. SAİSSET, *Descartes ses précurseurs et ses disciples* (Descartes öncelleri ve izleyicileri)- 1860 *ile 62 arasında yazdığı makalelerin derlemesinde izleyiciler olarak* münhasıran "Kartezyen ailenin ikiz kardeşleri" diye adlandırdığı Malebranche ve Spinoza'ya ve "Descartes'ın düzeltmeni ve devam ettiricisi" olarak nitelediği Leibniz'e değinir (*s.* XII-XIV). G. Varet de bu üç "üreme akım" arasındaki farklılıkları önemsemeden *Le manuel de bibliographie philosophiqu*'de (felsefi bibliyografya el kitabı) Malebrancheçilik, Spinozacılık ve Leibnizciliği "ortak temaları"na göre aynı bölümde ve "felsefi açıdan kartezyanizm" başlığı altında toplamıştır. (Cilt 1. *Les philosophies classiques*? Klasik felsefeler) Presses universitaires de france, 1956 s. 395-411)

[4] *Les philosophes du XVII. siècle devant l'histoire de la philosophie* (felsefe tarihi önünde 17. yüzyıl filozofları) 17. yüzyıl no. 54-55, 1962 s. 16.

suzluğa tekabül ettiği düşünülen Tanrı'yı kilit taşı olarak kabul eden sistem, nesneler ve düşünceler arasındaki kopukluk üzerine inşa edilmiştir. Doğanın da düzeni olan aklın düzeninin tümüyle makul ve doğru olduğu yolundaki bu inanış (bu, farklı varlıklar arası ilişkilerle birlikte kendi ruhumuzun iyi yönde kullanılmasını sağlayan ebedi bir ruh karşısında da makul ve doğru olduğu anlamına gelmektedir) Marleau-Ponty'nin "büyük rasyonalizm" diye adlandırdığı 17. yüzyıl metafizik rasyonalizmini karakterize eder.[5]

Matematik esinli olan bu rasyonalizme göre, düşünceler kendi en yüksek gereklilikleri içinde zorunludurlar. İmgenin kuralı düşüncedir. Anlamlara atfedilen bulanıklıklar ve soyut genellemeler yerine, Descartes basit doğaları, Malebranche özel düşünceleri, Spinoza doğrulayıcı tekil özleri, Leibniz bireysel kavramları koyar. Ampirizm ve içerdiği "kendilikler" (entités), aklın Tanrı'da doğuştan varolduğu, ya da Tanrı'ya ilişkin mutlak düşüncenin birliği içinde doğrudan bulunabileceği şıkkı dışında, evrenseli hiçbir zaman izah etmezler. Gerçek kurulamaz, yalnızca keşfedilebilir. Akıl bir vergidir, elde edilebilen bir şey değil. Akıl Aristo'da olduğu gibi, "ebedi-ilahi" gerekçelerle bağlantı içinde insan "doğasını" tanımlamaktadır.

Ama Descartes insan düşüncesinin kaynakları içinde onun nasıl aşılacağını ve böylece de "onların mantığının açıklık ve doğruluğu nedeniyle" (Dis. 1. böl.) matematiğin kendisi açısından sahip olduğu temel çekiciliği doğrulamak için, yalnızca bu gerçeklerin iç tutarlılıklarını sorgulamıştır.

[5] *Les philosophes célèbres* (Ünlü filozoflar) Masénod, 1956 s, 134-137 ve *Signes* (izler) Gallimard 1960, s. 185-195: "17. yüzyıl doğanın tanınmasıyla metafiziğin ortak bir temel bulduklarının düşünüldüğü ayrıcalıklı bir çağdır ... iç ve dış olgular arasındaki bu olağanüstü uyum *olumlu bir sonsuzluk* ya da alabildiğine bir sonsuzluğun aracılığı olmadan mümkün değildi." *Signes*, s. 185-187)

BİRİNCİ KISIM
DESCARTES

BİRİNCİ BÖLÜM
AKIL VE YÖNTEM

I. Açıklık ve Gerçeklik

Discours de la methode'un başlangıç bölümünde, iyiye kullanılmasını benimsetmek amacıyla, sağduyunun ya da aklın evrenselliği ilan edilir. "Çünkü, iyi bir düşünceye sahip olmak yetmez, esas olan onu iyi kullanmaktır". "Yanlışı ve doğruyu ayırdetmek ve doğru yargıya varmak yeteneği" yöntem aracılığıyla düzenlenmelidir. Skolastik tartışmaların gerçekle benzeşen kuşkululuğundan düş kırıklığına uğramış olan Descartes ilk aletlerini imal etmek için demircinin taş ya da çakıl ne bulursa kullanması gibi, açıklık ve gerçekliklerinden dolayı okul yıllarından beri sevdiği matematiğin en kesin örneklerinden hareketle kendi kurallarını hazırladı. "Zira bir düşünce eğer açık ve doğruysa, bir başkasına onun anlama yeteneği ölçüsünde, ikna edici biçimde önerilebilir" (R. 11.).

Öğrenci (Descartes) bir okul arkadaşının tanıklığına göre, bu nedenle geometricilerinkine benzer bir biçimde tutarlı bir akıl yürütmeye bağlı tanımlama, postulat ve aksiyomları oldukça iyi bilinen "yeni bir felsefe tartışması yöntemi" önerdi. "Önce isimlerin tanımlanmasına ilişkin bir dizi soru sordu. Daha sonra okulda öğretilen bazı ilkeleri bilmek istedi. Nihayet, eğer bazı bilinen ve üzerinde anlaşmaya varılmış olan gerçeklerin kabul edilip edilmediğini sordu: ve bundan hareketle tek bir kanıt kurdu, bu kanıttan kurtulmak çok zordu.

Filozof daha sonra "bir şeyin yöntemsel olarak incelenebileceği gerçek yolu gösteren" bir tahlil biçimini seçecekti: Euclide'in bileşimsel kanıtlaması (la démonstration synthétique) üstadla birlikte keşfe çıkmak isteyenlerin onayını, onları tatmin etmeden alıyordu. Yeniden düzen-

leme Descartes'a göre, ister matematik ister mantıksal olsun hiçbir katkıda bulunmamıştı. Kıyasçılığın (syllogisme) kuralları gereksiz bir karmaşıklık içindeydiler ve geçerliliğe bağlı bir orta yolun bulunmasına yardımcı olmuyorlardı. Bu her şeyden çok bir denetleme biçimiydi, ama önerilerin içeriği hakkında bir hükme varmak pek mümkün olmuyordu. Dolayısıyla da çelişkisiz olmak, doğru yargıya varma yeteneğini yönlendirmede yeterli değildi.

Aklın kendiliğindenliği yöntemin ilk kuralında anlatılan bir dizi somut gerekliliğin çıkış yolunun bulunmasına izin vermiyordu.

"Birincisi, açıkça öyle olduğunu bilmediğim bir şeyi asla gerçek olarak kabul etmemektir: bir acelecilikten ve önyargıdan özenle kaçınmak ve yargılarımın düşünceme açık seçik olarak gösterdiklerinden ve doğru olduklarından hiçbir şekilde kuşkuya kapılmadıklarımdan başka herhangi bir şeyi anlamamak anlamına gelir." (Disc. 2. Böl.). Burada gerçek, kuşkuya karşı direnme tarafından karakterize edilen fiili bir durumdur. "Üzerinde kesin bir yargının kurulacağı bilgi yalnız kesin değil aynı zamanda da belirgin olmalıdır": birinci özellik, dikkatli bir düşüncenin varlığıdır: bu yüzdendir ki biz, cisimlerin varolduklarını, onlar çok büyük hızla hareket ederken ve gözlerimiz onlara bakarken, doğru biçimde görmek gerekir diyoruz (Pr. 1., 45); ve ikincisi de bu görüşle aynı karşılaştırmayı çağrıştırmaktadır: "Bir bakışta (sezgi) çok şey görmek isteyen hiçbir şeyi net ve açık göremez (R. IX.). Gerçek ve sezgi aklın diğer adı olan "doğal aydınlık" gibi, aynı kelime dağarcığına başvurmaktadır. Gerçeği tanımak için, onu uygulama içerisinde saptamak yeterlidir. Zira "hiçbir mantıki tanımlama" "doğayı tanımadığı takdirde gerçeğin ne olduğunu bilemez" (Mersenne'e mektup 16. 10.1639): acelecilikten ve önyargıdan kaçınmak gerekir, çünkü onlar gözlerimizi kör eder.

Bu ilk kural okuyucunun onu kullanabilme yeteneğine sahip olmasını gerektiriyor: kanıtlamanın açıklık ve belirginlik derecesi okuyucunun dikkatine bağlıdır. Leibniz'in de eleştirdiği gibi, onun sınırı buradadır. Descartes "Bir odada varolan bir şeyi, o odadan içeri girmek isteme-

yen adamlara göstermem mümkün değildi" şeklinde bir itirafta bulunmaktadır, (Mersenne'e mektup, 21.1.1641).

II. Sezgi ve Tümdengelim

Bu metaforlar hiçbir şekilde ampirizm içermezler: zira Descartes, skolastikler gibi anlayışımızı ve duyarlılığımızı sınırlamaz, dolayısıyla akıl, soyutlama yoluyla ortak unsurları bulup çıkarır, zihinsel sezgi ise meleklere ya da "saf ruhlara" özgüdür. Matematiğin pratiği, bu sezginin nasıl da "yalnızca aklın ışığından doğan saf ve dikkatli bir düşüncenin söz götürmez görüşü" olduğunu aynıyla göstermektedir.

Bu nedenle "üçgenin sınırlarının basit biçimde üç çizgiyle çizildiğini, alanın ise tek bir yüzeyden ibaret olduğunu... sezgi yoluyla herkes görebilir" (R. III.). Bunlar duyusal verilerin karşılaştırılması sonucunda akıl yürütmeyle elde edilen genel kavramlar değil, akıl yürütme tarafından algılanan "basit özellikler"dir. Gerçekte sezgi akıl yürütmeye aykırı bir şey olmayıp, onu yönetir ve yönlendirir: tümdengelim, "düşüncenin sürekli ve kesintisiz hareketi olup her bir unsuru açık ve belirgin sezgiye sahiptir."

Dolayısıyla yöntem basit unsurları ayırdetmek ve sonra onlar arasında yeniden ilişki kurmaktır. Zira ilişkiler düşünce tarafından dolaysız olarak kavranır. Ve sonuçların sağlamlığının güvencesi, sezgilerin birbirlerini izleyen sürekliliklerdir. *Discours*'da bölme ve birleştirme iki ana merkezi kuralı oluşturur.

"İkincisi, araştıracağım sorunları çözümlemenin tek yolu, onları en küçük parçalarına kadar ayrıştırmaktır.

Üçüncüsü, en karmaşıklarına kademeli biçimde yavaş yavaş ulaşabilmek için, düşüncelerin en basit ve kolay olanının tanınmaya başlanması ve ikisi arasında birbirini tabii ki hiçbir şekilde öncelemeyen bir sıranın tasarlanması yöntemidir."

Descartes yöntemine, *Discours*'daki dört ana kurala özlü biçimi vermeden önce, onları *Regulae*'de geliştirmeye başlamış ve en karmaşık sorunlara ulaşmadan onları ye-

niden düzenlememiştir. Regulae V "yöntemin tümünü" (başlık) ya da onun "başlıca sırrını" oluşturan sıralamanın önemi üzerinde ısrarla durarak basite indirgemeyi ve kademeli biçimde tüme varmayı birleştirir (r. VI.).

Descartes'ın 6: 3X2 örneğinden hareket ederek 6, 12, 24 ...vb.'i bir dizi oluşturdukları yolunda yaptığı yorum en basit matematik formül örneklerinde görülmektedir. Eğer bilinenler yalnızca en son öğeler ise, verili sıra tahmin edilerek ara basamaklar bulunabilir (ibid). Eğer bilinmeyen 6 ise, o olağan durumda 12'ye öngeldiğinden dolayı, 12'den 6'ya doğru "dolaysız ve karşıt bir sıra izlenir" bu "bilinmeyen unsurların, kendileri tarafından tümüyle belirlenmiş olan bilinen unsurlarla böylesi bir bağımlılık içinde oldukları düşünülen" bir "düzen"dir (R. XVII.). Şu halde basitlik görecelidir, ya da Descartes'ın dediği gibi, az çok mutlaktır: bu hiçbir zaman ontolojik bir hiyerarşiye tabi değildir ve "bazı şeylerin *bilinmesi* diğerlerinin *bilinmesine* bağlı olduğundan sıralar halinde düzenlenmiştir" (R. VI.). Descartes'ı araştırmanın iki momentini ayrıştırmaya sevk eden saik belki de matematikte kaydedilen ilerleme olmuştur. Denklemleştirme aslında iki zamanı kapsar: önce Descartes'ın 1637'de *Geometri*'de yer verdiği gibi, sorunları ayırarak ve a,b ya da x,y gibi sembollerle belirtilen unsurları bilinenler ve bilinmeyenler halinde ayrıştırma aşaması, daha sonra da bu unsurların birbirleriyle olan bağlantılarıyla, bağımlılık düzenleriyle onları yeniden kurma aşaması.

İkinci kuralın emrettiği tahlilin aksine, Discours'un üçüncü kuralı bir senteze indirgenemez. Kartezyen tahlil yalnızca ayrıştırmakla yetinmez; onun o, her zaman "aklın ya da bilginin emrine" göre "sonuçların nedenlere nasıl bağlı olduklarını da gözler önüne sermesi gerekir" (*Réponses 2*). Burada felsefe, matematikçilerin "uzun akıl yürütme zincirlerini" başka bir bağlam içine oturtmaktadır: "Doğru olmadığı halde bir şeyi doğruymuş gibi kavramaktan vazgeçmeyi" (açıklık kuralı), "ve onların birbirlerinden doğmaları için gerekli olan düzeni korumayı" öngörür, "zira onlar birbirlerinden doğmadıkları takdirde, birbirlerinden bu kadar uzaklaşamazlar" (*Disc. 2. Bölüm*).

Ama bu uzaklaşma devamlılığın denetimini güçleştirir ve bu gözle görülür biçimde ikinci kurala konu oluşturur:

"Her zaman toplu sayım ve dökümler ve genel değerlendirmeler yapmak gerekir, ben bunu her zaman yaptım ve hiçbir zaman unutmadım" (ibid). Latince anlatımda sayım-döküm-sıralama'nın keşfettirici rolü, ara kademelerin ayrıştırılmasından sorunların çözümlerine kadar yeniden kurulmaktadır. Ve onun önemine kesinlik kazandıran hala *Regulae*'ler ve *Geometri*'dir: o önce verili bir soruyla ilgili olan şeyleri ortaya çıkarır (R. VII.). "Zira, sonuç olarak, doğru düzeni izlemeyi ve araştırılan konunun tüm ayrıntılarının sayım ve dökümünü doğru biçimde yapmayı öğreten yöntem, aritmetiğin kurallarının sahip oldukları kesinliği kendilerine kazandıran her şeyi kapsamaktadır (Disc. 2. Böl.). O aynı zamanda şeylerin mümkün olduğu kadar küçük parçalara bölünmeleriyle de ilgilidir (R. XIII. başlık): sorunun tüm bileşenlerini ifade etmek ve muğlak bir sorunu tümüyle belirgin hale getirmek için unsurların sayılarının yeterli olmadıklarını da belirtir (R. XIII.). "Bazı denklemlerin kaynaklarının değerini araştırmak için "akıl yürütülmesini yönlendirir...", en geneli ve en basiti seçmekte yeterli olanı gösterebilen ve denklemlerin kaynaklarını bulmanın tüm yollarının sayım ve dökümünü yapmak zor değildir (*Géométrie*, III. Kitap).

Hafıza zayıflığının incelenmesi tamamlanmıştır (R. VII. ve VIII.). Önsezi varolana bakmaktadır. Dikkat onu ilkeleri doğuran ilk önermelere kadar yaygınlaştırır (R. III): o hemen o anda varolanla yetindiği takdirde önsezi onların ilişkilerini değil, yalnızca yalıtılmış tekil unsurları kavrayabilir. Ancak aracıların sayısının çok olması durumunda onların "sırasının" tamamlanmışlığı zincirin kesintisizliğini sağlar.

III. YöntemdenFelsefeye

Başlangıçta matematiğin pratiğinden hareketle oluşturulan kartezyen yöntem ürünlerini buraya (felsefeye) taşır.

Grafik kuruluştan anlaşılabilir bir formülasyona geçen analitik geometri eğrileri cebir aracılığıyla açıklar: "Geometrik adı verilebilecek olan bir nokta -ki bu bir ölçünün altına düşen her nokta demektir- doğru bir çizgi üzerindeki diğer noktaların tümüyle zorunlu bir ilişki içindedir ve bunların toplamı tek bir denklemle ifade edilebilir".[6] Denklemlerin köklerin sayılarına göre sınırlandırılması ise "giderek sonsuzlaşan kademelerin oluşturduğu eğriler" teorisine yolaçar. Ama Descartes "kesin ölçüye" sahip olanlarda karar kılar ve teğetlerle (tangentes) ilgili olarak Fermat'yla yaptığı yazışmalarda da görülebileceği gibi tahmini tarzda yürütülen eşitlemeyi reddeder: açık ve belirgin düşünce (ona göre) tahmini değil kesin bir eşitlemeyi gerektirir. Leibniz'e göre kartezyen geometriyi "dar görüşlü" kılan da işte bu yeni aracın küçük hesapların yararlı görülen kurgusundan destek almasıdır. Descartes bu türden bir işlemi, *Regulae* ve *Discours*'da sık sık başvurduğu mutlak gerçek kavramına bağlı olarak yanlışlarla süslenmiştir.

Matematik yöntemler kendi "gerçek kullanımları" içinde çok değerlidirler (1. Bölüm), ve "gerçek düzeni" öğretirler. Onlar basit bir zeka oyunu olmayıp (R. IV.) bazı açıklamaları hatırlatan her türlü bilginin modelidirler.

Descartes, işe matematiğin ve fiziğin özgün sorunlarını çözmekle başlamışsa da, ilk belirtiler bilginin tekleştirilmesi konusunda kaygıları bulunduğunu göstermektedir. 1619 Kasımı'nda onu heyecana boğan önsezinin temeli belki de buydu. Özlenen bu tekleştirme her şeyden önce yöntemseldi: "evrensel matematik", "düzen ve ölçünün" içerdiği her şeye uzanır (R. IV.). Yerçekiminin ve hızın iç doğası ya da mesafe gerçeği çok önemli değildir: "Zira parçalara bölme işlemi ister uygulamada isterse de salt zihnimizde olsun, şeyleri ölçerken başvurduğumuz ölçünün ta kendisidir" (R. XIX.). Böylece ortaya bir matematik fiziği yasası çıkmaktadır. Descartes'ın ilk araştır-

[6] Geometrie VI. Kitap: buna günümüzde "kartezyen koordinatlar" diye bilinen koordinatlar da dahildir.

malarını teşvik eden Hollandalı Profesör Beeckman, onunla tanıştıktan kısa bir süre sonra güncesine şöyle bir kayıt düşecektir: "fiziko-matematikçilere çok ender rastlanmaktadır." Yaklaşık aynı tarihlerde Galilée de: "Doğa matematik bir dille kaleme alınmıştır"[7] iddiasında bulunacaktır. Deneylerden hareketle sayılarla ifadeye ulaşılmasına izin veren de budur.

Ancak Descartes bununla yetinmemiştir: onun fiziğinde, kesin formüller paradoksal biçimde istisnai kalırken, hayali şemalar çoktur, çünkü bilimi matematik yoldan kurma yönündeki çabalar dönemin mekanikçilerinin yaptığı gibi, önce bilgiyi matematik yasalarına göre düzenlemeye yönelmek yerine boşlukla (etendue) ilgili müktesebatın tümdengeliminin önünü açmaktadır: Metodolojinin felsefenin bir eki olarak tanımlanması da bu yüzdendir. Dört kural önermesinden sonra geometricilerin "nedenlerin uzun dalgalarını" hatırlayan Descartes, "insan bilgisinin ulaşabildiği her şeyin aynı tarzda birbirlerini izlediklerini varsayar (Disc. 2. Böl.). Bu varsayım, yalnızca sahip olduğu doğurganlıkla dahi, onun bileşenler arasına dahil ettiği tutarlı ilişkilerin doğru olması gerektiğini öne süren denklemlere benzer bir biçimde doğrulanabilir. *Regulae X*.'da, doğanın açıklanması yöntemiyle bir kriptogram* arasında bir öngörü egzersizi olarak yapılan karşılaştırmaya *Principes*'in sonlarında (IV. 205) yeniden rastlanmaktadır: bu kez metin daha uzun, varsayılan anahtar daha basit ve "moral doğruluk" daha büyüktür ve bunlar birbirleriyle çakışmaktadırlar. Ama *Regle X* her şeyden çok "şeylerin özgerçeklerine ulaşmayı istemektedir: matematiğin anlaşılabilirliği nedeniyle gerçeğe ulaşmayı sağlayan bir anahtar olarak değer kazandığını düşünen bilginlerle Descartes'ı ayıran şey, aslında teorik bir basitleştirmeden başka bir şey olmamasına rağmen onun "ahlâki olandan çok gerçek olanı" hedeflemiş olması ve bunu yaparken de "bir şeyin kendisi hak-

[7] Saggiatore, 1623, R. LENOBLE tarafından *Histoire générale des sceinces*'de zikredilmiştir. Cilt II. s. 191.

(*) Kriptogram: şifre çözücü (ç.n.)

kında varmış olduğumuz hükmün dışında varolması asla mümkün değildir, diye düşündüğümüz takdirde" (Pr. IV. 206) biçimine ulaşmasıdır. Bu yönelme "şeyi" ve onun öz anlamını ve yargılama yeteneğimizi tartışma konusu etmektedir: yöntemin uygulanması "ilkelerin" bağlı olduğu felsefenin bir yansımasıdır (Disc. 2. böl. son). "Mümkün olan" hiçbir zaman "kesin olan" demek değildir ve en kesin gerçeğin araştırılması Descartes'ın olağanüstü bir entellektüel maceraya atılmasına yolaçacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM
KUŞKU VE COGİTO

Bilginin kendi kendisi üzerindeki yansıması, bilimlerin birleştirilmesini, aydınlattığı nesnelerin değişmesine rağmen değişmeyen bir ışığa benzeyen insanlığın bilgisine (*sapienta*) tabi kılan Regulae'nin başlangıç bölümlerinden başlayarak kendini gösterir. Buradan itibaren temel sorun hemen hemen "insanlığın bilgi birikiminin ne olduğunu araştırmak" ya da "insan aklının gerçeklerin tümü arasında hangilerini öğrenmeye yettiğini sınamaktır". "Bu sınama, kendini sağduyuyu gerçekleştirmeye ciddi olarak veren herkes tarafından hayatta bir kez olsun yapılmalıdır."

Descartes bu sınamayı Hollanda'ya yerleştiği ilk aylara kadar erteleyecektir. Bu işe ancak otuz üç yaşın olgunluğuna eriştikten sonra girişebilmiştir. (Dics. 2. ve 3. bölümlerin sonu). "Tümü bana ait olan bir zeminde savaşmayı istemek" diyordu o, "çok cesur bir projedir" (2. Böl.). Bu tam da Peguy'un 'Fransız şövalyesi' diye adlandırdığı Descartes'a yakışan dildi. "Çünkü, bu gerçeği öğrenmeyi başarmamızı engelleyen bütün zorluk ve yanılgıları yenmeyi hedefleyen gerçek savaşlar vermek, demektir" (Disc. 6. böl.).

I. Radikal Kuşku

Descartes belirgin olmayan düşüncelerin çatışmasından ortaya çıkan boş kuşkulardan iğrenmiştir. Yöntemin birinci kuralına göre doğru, kuşku götürmeyendir. Montaigne bu sorun üzerinde kibar bir uslupla durmuş ve, "Ne biliyorum? sorusu, muhtemel cevaplar arasında terazinin kefeleri gibi dalgalanmaktadır" demişti. Descartes ise direncini kanıtlamak dışında, bütün gerçeği inkar için

kararlılığının olanca ağırlığını kuşku duyduğu kefeye koydu. Onun doğal davranışı, kesin olmayanı "hemen hemen tümüyle yanlışmış gibi" ele almak yönündeydi; ikinci ve özel olarak önemli davranışı ise "en azından" dünyada hiçbir şeyin kesin olmadığını, "kesin biçimde" öğrenmek için, onu mutlaka yanlış olarak niteleyip reddetmekti (med. II.). Septik kuşkunun kendisini sardığı bir sırada, yöntemsel kuşkunun kesin bir sonuca ulaşması bir olumsuzluk olmuştur. O, böylece muhtemel kuşkuyla dolu bir sepetten birkaç iyi elma çıkarmak için önce sepeti ters çevirmeyi tercih etmiştir.

Bununla birlikte Descartes bu sınamayı yaparken septik gelenek ona yardımcı olmuştur: artık duyusal verilerin belirsizliği hakkında uzun uzun ısrar etmenin gereği yoktu. Düş ve gerçeğin olası kaynaşmasına ilişkin Platon çağından beri mevcut olan varsayım üzerinde ve bu varsayımın belki de birçok tiyatro eserinde kazanmış olduğu zafer nedeniyle daha çok durdu: "Hayat bir rüyadır...". Hayalin mantığı bir zamanlar geçici bir çılgınlıktı. Bununla birlikte Descartes tüm doğasıyla direnir. "Daha neler? Bunlar deli!"

Oysa *Discours de la méthode* basit matematik kanıtlardan kuşku duymayı özetleyerek çoğu kişinin bunda yanıldığını kanıtlamaktadır: "herhangi biri gibi yanılabileceğim yargısına vararak, diye ekler o, daha önce kanıt olarak kullandığı tüm saikleri yanlış olarak niteliyor ve reddediyorum"(4. Böl.). Ama çok okunan bir eserinde, en zayıf düşüncelileri allak bullak etmemek için kuşku motiflerini zayıflattığını dahi itiraf eden o, nasıl olmuş da "bunlar aptallar ve dikkatsizlerdir" diyebilmiştir.

Kartezyen kuşkunun tümüyle belirginlik kazanması ancak *Méditations métaphysiques*'le olmuştur. Algılanabilir görünümlere ulaştıktan sonra ise, o "daha basit ve daha evrensel" yapılara ve büyüklüklere ve "genel olarak ve kapsamları itibarıyla" doğal yapı "gibi şekillenmiş olan" bu şeylere yöneldi (Méd. 1). Kapsamın niteliği ve niceliksel arasında yapılan bu ilk ayrım mekanizmin doğuşunu hazırlamıştır: Descartes 1630'da Mersenne'e geçen yılki metafizikle ilgili düşüncelerinin "fiziğin temellerini" bul-

masını sağladığını yazdı (15 Eylül). *Meditations*'un yayımlanmasından önce de bunu tekrar etti. Fiziğin bu temelleri saldırılara göğüs gerebilecek ve adıgeçen düşüncenin temellerini bir süre sarsabilecek cesur bir girişime direnebilecek kadar sağlam değildi.

"Bu bir rüya değildir" demişti Sokrat matematikçi Théeteté'ye... "sen çiftin tek olduğunu savunmaya cesaret edemeyeceksin... aklı başında ya da kaçık birileri, iki'nin bir olduğunu ciddi ciddi öne sürebilir." (Théétété, 190 b-c). Onun bu kategorik önermeleri, düşüncesiz birinin basit bir hesapta yanılabileceği gibi bir varsayımla çürütülemez. *Discours*'un dördüncü bölümünde "her şeyin yanlış olduğu" sonucuna ulaşıldıysa da, bu hareket zaten abartmalıydı. Bunun anlamı sistemin, yargının basit ertelemelerini aşmakta olduğudur. Descartes, "tam da eğik bir çubuğu düzeltmek için diğer yana bükmek gibi" diyor.

Genelleşmiş bir yanlışa daha büyük bir ağırlık kazandırmak için Meditations'da kadiri mutlak varlıkla ilgili olarak "2 ile 3'ü topladığım, bir dörtgenin kenarlarını ölçtüğüm, ya da daha basit bir şey düşündüğümde, istediği zaman beni yanıltır" şeklindeki düşünce ifade edilmiştir. Bu düşünce, benim bu kadiri mutlak varlığa tabi olduğumu anlatmaktadır ve Descartes her şeyden önce kendisinin de yabancısı olmadığı dinsel geleneği anıştırır: bu henüz denetim altına alınmamış olan "her şeye kadir olup, benim tıpkı şimdi düşündüğüm gibi, kendisi tarafından yaratılmış olduğum bir Tanrı'ya" duyulan inançtır: ve bunun ona atfedilen iyilikle çeliştiği öne sürüldüğü takdirde, buna verilecek cevap, iyi Tanrı'nın en azından benim kendimi yanıltmama izin verdiği olacaktır. Genelleştirme süreci, çoğu zaman bizi yanıltan duyularımızla aynı şeydir: ama niçin her zaman değil de çoğu zaman? "Bunun nedeni, bizi bir kez yanıltmış olanlara yeniden asla tümüyle inanmamak şeklindeki ihtiyatlılığımızdır". Dolayısıyla da soru "gerçekliğin kaynağına egemen olan gerçek bir Tanrı var mıdır, ve bu durumda yanılgı nasıl mümkün olmaktadır?" şeklinde sorulmaktadır.

Bu varsayım önce bütün ağırlık mevhumu muhalifine, yani yanılgının kaynağına egemen olan kötü bir Tan-

n'ya (ya da istenilirse bir iblise ya da cine) yüklenmeden kesinlik kazanamaz. "Güçlü olduğu kadar hilekar ve aldatıcı olan kötü ruh"a fantastik tiyatroda da sık sık rastlanmaktadır. Ama sonuçta bunlar sadece masallardan ibarettir... Ve *Méditation I* "diğer konuların belirsiz olduğunu düşünmek dışında" insanüstü güçlerin hiçbirini reddetmeyi istememiştir.

Ama bu tarihlerde, aynı zamanda insan aklına ve onun bağımsızlığına inanan tanrıtanımazlık da parlak bir dönemini yaşamaktaydı. P. Mersenne'in yalnızca Paris'de 50.000 tanrıtanımaz bulunduğu yolundaki tahminini hatırlayalım. Mersenne *Méditations*'u okuduğunda, bir tanrıtanımazın da çok iyi bir geometrici olabileceğini söylemişti (2. objections). Ama Descartes sağlamlığı tartışılmaz olan bir ilkeye ulaşabilmek için göreceli olanla yetinemezdi. Ateizm'de insanları her zaman kadere, talihe ya da "şeylerin kesintisiz sürekliliğine ve aralarındaki bağlara" bağımlı kılıyordu. Yanılgılarımızdan çıkardığımız deneyler yetersizliğimizi ortaya koymaktaydı ve "düşüncelerimin kökenini borçlu olduğum kaynak eğer güçsüzse, ben de muhtemelen her zaman yanılacak ve yetersiz kalacağım" (Méd. 1).

İnsanın kendisine hükmeden bir varlığa ya da bir ardışıklığa tabi bulunduğu biçimindeki sarsılmaz düşünce böylece yetkin gerçekliğin ilk modeli olan matematik gerçeklik eliyle aşındırılmış oluyordu.

Bu kuşku tabii ki yapay ve "metafizik"ti, onu somut olarak yaşamayı başaramamış olan filozof da bunu kabul etmektedir. Descartes dünyayla ve akılla ilgili her türlü anlayışın ve kendiliğinden inançların altüst olması tehlikesini de taşıyan bu entellektüel serüvene atılmadan önce geleneklere, adetlere ve davranışların en makülüne uygun bir hayat tarzı saptamıştı. (Disc. 3. Böl.). Ancak bu aşırı kuşku gerçeğe yöneldiği andan itibaren çok ciddi bir hal alacaktır: *La recherche de la vérité par la lumière naturelle'deki* [8] diyalogda, sağduyunun sözcüsü olan Eu-

[8] Bu çalışma tamamlanamamıştır. Descartes bunu yazmaya ölümünden az önce Stockholm'de başlamış olmalıdır.

doxe, pyrrhomisme tehlikesini çağrıştıran muhatabına şu cevabı vermektedir: "Bu sizin biliminizin yanılmaz olmadığının da bir belirtisidir, kuşku duymadığınız bu düşünceler her şeyden kuşku duymanıza yol açarak kendi temellerini sarsmaya devam ediyorlar ve siz de bundan kuşkuya düşüyorsunuz. Onun temellerinin pek sağlam olmadığını size gösterecek ve doktrininizi altüst edecek olan benim tasarımım tamamlanmıştır." Dolayısıyla "daha önce büyük bir cesaretle dışarı çıkmak" ve kuşkunun boş hayallerini "göğüslemek" gerekir: "Bundan kaçındığınız takdirde kuşku sizi her zaman izleyecektir: ama dokunmak için karşısına çıktığınızda bunun bir hiç olduğunu, havadan ve gölgeden ibaret olduğunu keşfedecek ve böylesi bir karşılaşma sonucunda en güvenli geleceğe sahip olacaksınız"

II. Cogito

Kuşkulandığı şey karşısında yargıya varmayı ertelemekle yetinmiş olsa da Descartes, hayaletlerden kurtulma amacıyla rüyalara sığınmak için kendini septisizmin uykuya daldığı yumuşak yastığa koyvermemiştir. Bunun nedeni, onun aklın doğru işleyişine kadar her şeyi yeryüzünü ve bu arada kendi bedeninin varlığı da dahil olmak üzere kesin olmayanı her şeyi sistematik biçimde reddetmesi ve bu reddin daima düşünmekte olduğu şeyi doğruladığını keşfetmesidir. "Düşünüyorum o halde varım", bu bilinç kuşkunun ve ruhların en kötülerinin ardı arkası kesilmeyen saldırılarına karşı direnecektir: "Yanıldığım durumda varolduğuma dair hiçbir kuşkuya kapılmam" (Méd. II.). O halde "benim", "varım" önermesini her telaffuz ettiğimde ya da ruhumda her hissettiğimde onun kaçınılmaz olarak doğru olduğunu sonuca bağlamalı ve değişmez bir doğru olarak önem vermeliyim. "Bu *Discours de la méthode*'un (4. böl.) temel "gerçeği"ni ve "felsefesinin temel ilkesini" oluşturan ünlü, "düşünüyorum o halde benim" önermesinin *Méditations*'da ayrıntılandırılan ifadesidir. Principes (1,7) aynı formülasyonu, *Gogito, ergo-sum*'u yeniden ele alarak "sonuç" üzerine konuşur.

Bu durumda sözkonusu olan, bir olgunun basitçe saptanması değil, zorunlu bir bağlantının zihin tarafından kavranmasıdır. Regulae'ler de "herkes varolduğunu, düşündüğü görebilir" önermesi, basit matematik örneklerin yanısıra, sezginin bir biçimi olarak da verilmiştir (R. III.); ama Descartes'ın çoktan beri anlamış olduğu bu olağanüstü gücü, *Cogito*'yu doğuran şeyi bu bağlam içindeki hiçbir şey esinleyemez: bu, üçgenle ilgili görüşten daha açık algıları olan bir düşünme bilinci ya da varolma duygusu olmayıp, onları birleştiren bağın tartışılmaz sağlamlığının keşfidir. Düşündüğüm için, ya da düşündüğüm ölçüde varım. Değişik biçimde söylenecek olursa, "Düşünmek için varolmak gerekir" belirlemesi, yalnızca muhtemel bir kıyasın (sylloğisme) ana bölümü haline gelir. (Madem ki düşünüyorum o halde varım). Çünkü düşüncenin varoluş içindeki kökleri daha baştan itibaren tek bir önerme tarafından sökülmüştür. *La recherche de la vérité*'de verilen küçük ama şaşırtıcı örnek" siz varolduğunuzu biliyorsunuz, çünkü düşünüyorsunuz" demektedir. Oysa *Seconde méditation*'un başlangıcı, Arşimed'in "yeryüzünü yerinden oynatmak için 'sabit ve emin' bir istinat noktası yeterlidir" sözünü hatırlatmaktadır.

Cogito ilk karakterini hemen hemen "*principes*"lerle kazanmıştır: "insan düşüncesi onları dikkatle incelemeye yöneltildiğinde, artık gerçek olduklarından kuşkuya düşmeyecektir", bu açık bir olgudur; ama "tıpkı kendileri olmadan bilinebilecekleri, ama onlar olmadan karşılıklı bilinemeyecekleri gibi, ne olursa olsun diğer şeylerin bilinmesine bağlıdırlar" şeklinde ikinci bir karaktere sahip midir?

III. Ben Neyim?

"Her" düşünüldüğünde zorunlu olarak doğrulanan Cogito, aslında yadsınılmazlığını teyid etmek için gerekli olan dikkatin "varlığıyla" sınırlıymış gibi görünmektedir. Kendi düşüncesinin ısrarlı takipçisi olan Descartes, şu itirafta bulunmaktadır: "Benim, ben varım": bu kesin, ama ne zamandan beri? Besbelli ki düşündüğümden beri;

zira muhtemeldir ki, artık düşünmediğim takdirde varolamayabilirim de." (Méd. II.).

Burada, düşüncenin varlığı sona ermeden ben'den ayrılamayacağı sonucuna varılmaktadır, o düşünen bir varlıktır, bir *res cogitans*dır. Kant bir paralogizm'inde, "filozof (Descartes) kavramlar arasındaki ilişkiden, özel düşüncelerin, olguların ardışıklığıyla tanımlanamadığı ama zımnen söylendiği, bir tözün (substance) "düşünen bir şeyin" doğrulanmasına geçmiştir" der. Zira Descartes'a göre Cogito birinci şahısta kavranır ve somut bir ben'in varlığını ortaya koyur: *Ego existo*, varolan bu ben genelde düşünüldüğü gibi bir soyutlama değil, "özel bir nitelik"tir (Arnauld'a 29.7.1648). Kant'ın buna itiraz edeceğine kuşku yok. Düşünce "düşünüyorum"un tekliğine tabi kılınmıştır, ama içi boş bir biçimden bir içeriğe geçiş nasıl olabilmiştir? Eleştirellik (critisme) böylece kartezyanizm'in temel iddiasını reddetmektedir: düşünce varlığımı bir uçtan diğerine katederek var olma'ya ulaşmaktadır. Descartes tereddüt etmeden ontoloji'nin geleneksel dilini kullanmıştır: faaliyetler bir nesneyi ya da tözü yansıtır. Bu durumda tarif ettiği dayanak anlaşılmaz ve bu yüzden de erişilmez olan bir şey değildir. Tözü, doğasını ifade eden faaliyetinden öğreniyoruz. Bu ortak çizgileri düşünmeden, kavramadan ya da bilinç ve bilgi olmaksızın" var olamayacak olan "duyma, arzu etme, hayal etme, hissetme vs.yi" düşünmek anlamına gelir: bizim zihinsel faaliyetler olarak adlandırdıklarımız bunlardır: buna Latince daha genel tarzda düşünsel, (*cogitativi*) denmektedir.

Descartes "düşünen nesnenin değişken bir içeriğe sahip olduğunu" yakından biliyordu. "Düşünen nesne, kuşkulanan, kavrayan, öne süren, inkar eden, isteyen istemeyen, hayal eden ve hisseden bir şey demektir." (Med.II). Sözkonusu içerikleri etkileyen bu kuşku, kendiliğinden bilincin dolaysız gerçekliği karşısında duraklar: "zira ister bir keçi, ister keçibaşlı bir yaratık (şimer) hayal ediyor olayım, ikisini birden hayal ettiğim daha az gerçek değildir" (Med. III.). Ve muarızları, "soluyorum o halde varım", ya da "geziniyorum o halde benim" diyerek karşısına çıktıklarında, Descartes bu karşı çıkışları, adı-

geçen eylemleri bedenin yaptığının bir kanıtı olarak değil, düşünme ya da soluma bilincinin bir düşünce eylemi olduğu biçiminde kabul etmiştir. (*Méd. üzerine cevaplar 5, 11-1*; ve Reneri'ye mektup Nisan-Mayıs 1638). Bu bilinç, faaliyetlere dolaylı bir düşünce aracılığıyla eklemlenemez, o "dolaysız"dır.

O halde "düşünüyorum" önermesi içerikten yalnızca soyutlama yoluyla ayrıştırılabilir. "Okul halindeki" her türlü mantıki ayrıştırma, kendiliğinden yapılan "düşünme, doğruluk, var olma" gibi şeylerin anlamını karartacaktır (pr. 1, 10). Özniteliği ne olursa olsun, her düşünce varolduğu ölçüde belirgindir ve bilinç onu teyid eder.

Ama sözü edilen bu "kendiliğinden bilinç" hangi ölçülerde "kendiliğinden bilinçtir?"[9] *Discours de la methode*'da doğrudan doğruya "ben neyim, benim onunla ben olabildiğim, bedenden tümüyle ayrı olandır -ki bu ruh demektir-" sonucunu çıkarır.

Méditations II. kendini yalnızca "bu zorunlu olarak doğrudur: ben kesin olarak konuşan, düşünen bir nesneyim, bu ruh olduğum (Latince'de *mens, sive, animus* olarak tekrar edilmiştir) bir anlama yeteneği, bir akıl olduğum anlamına gelir" belirlemesini yapmıştır. "Esprit'yi âme'a tercih eden Descartes her türlü animist yaklaşımı dışlar: düşünen nesne hiçbir hayati işlev sağlayamaz: ona göre, düşüncenin bilinç tarafından tanımlanması kesin olarak yalnızca "iradenin tüm eylemleri anlama yeteneği" olarak bilinenle yetinmektedir, ama ona bağımlı olan bunun dışındadır. O, "örneğin iyiye, doğruya yönelik iradi hareket, kendi ilkesi içinde iradedir, ama kendisi yeni bir düşünce değildir." (*Réponses 2*).

Objection 3'e verilen cevaplarda en geniş anlamda muhatap alınan "zihinsel (entellectuel) görüş, kendilerini zorunlu olarak ona tabi kılan irade gibi, kimi biçimleri dışlamadan, bilinen önceliği benzer biçimde ifade etmektedir. Düşünen nesne basit ve saf bir anlama yeteneği ol-

[9] Bk. J.P. SARTRE'ın Fransız Felsefe Derneği'nde yaptığı kendiliğinden bilinç ve kendiliğinden bilgi tartışması'na, 2.6.1947.

mayıp, "akıl" yargının katılımını baştan beri örtmektedir. Her türlü düşünsel faaliyetin ufkunu oluşturan bilinç, bununla birlikte hayatla ilgili tarzların farklılığı altında sürekli kendisini bulan birleştirici işlevi içinde daha zihinsel ve akılcıdır.

O, "Dolayısıyla özneye ilişkin bu zorunlu ve değişmez göndermeyi gördüğümden beri, onun düşünsel faaliyetinin hedefi ne olursa olsun, özünü biliyorum" demiştir. *Seconde Méditation*'daki ünlü balmumu parçası tahlilinden çıkan sonuç şöyledir: değişken, duyarlı niteliklerin tümünü ve onların engin altkatmanlarını balmumundan ayrıştıran, konuya ilişkin açık ve belirgin düşünceyi baştan özümsemiş bulunan Descartes, bu düşüncenin "yalnızca anlama yeteneği" tarafından anlaşıldığını ortaya koymuştur. "Aklın denetimi" zenginliğin, tadın, dayanıklılığın değişkenliği altında süreklilik gerçeğini keşfedecektir." Bu değişiklikten sonra aynı balmumu varlığını sürdürebilir mi? Kabul etmek gerekir ki sürdürebilir, ve bunu hiç kimse inkar edemez, aynı şekilde "hareket halindeki şapka ve mantoları..." pencere aracılığı ile görür gibi oluyorum. "Ve bunların gerçek adamlar oldukları yargısına varıyorum, böylece de gözlerimle görmeyi düşündüğümü yalnızca aklımda varolan yargı gücüyle anlıyorum." Ve eğer bunlar otomatlar olsaydılar, "yargılarımın bazı yanılgılarla karşılaşması hâlâ mümkün olduğu için bu ardışıklığın izlenimlerinin hayvanların aklı ve duyguları düzeyine inmelerini" aşmaya muktedir tek olgu olan "insan düşüncesini" en azından örtebilirlerdi.

Eğer bazı şeylere doğrudan ulaşmak düşünülüyorsa, bu başvuru bir açmazı açıkça göstermektedir: Ben-düşünüyorum-benim, düşüncelerim-, bu önermeler içerikleri kuşkulu kaldığı müddetçe fazla uzağa varamazlar. En azından "insan ruhunu... tanımak, bedeni tanımaktan daha kolaydır" şeklindeki yargı neyi anlatmak istiyor (Méd. II., başlık). "Ben kendimi yalnızca daha gerçek ve kesin biçimde değil, ama daha ayrıntılı ve daha net biçimde tanımıyor muyum?" Malebranche buna şöyle itiraz edecektir: eğer geniş bir düşünce biçimine sahipsem, aydınlık ve belirgin olan bu düşüncedir, çünkü bilinç hayata

ait bir duygu olarak anlaşılamaz. Cogito önermesi varoluş olgusunu öğretir, ruhun doğasını değil. Gassandi'nin benzer bir itirazına Descartes, Malebranche'ın da belirteceği gibi birkaç anlama çekilen bir cevap vermiştir: balmumunun beyazlığını, sertliğini, sıvı haline geçişini gördüğümüz gibi, ruhun özniteliklerini de bilebiliriz: "onları bilebildiğimiz gibi" (*Réponses 5, Méd. II.-9*). Bu, düşünceyi bilimin kanıtladığı duyguların ardışıklığına indirgemek değil midir?

Öngelen tahliller ortaya daha önemli bir görüntü çıkarmışlardır: Ruhumun doğası" hayvanın yaptığı gibi kalıtımsal kaçamağa katlanmayı yalın biçimde reddederek kendini doğrulamış olur. Değişimle ilgili bilinç, ruhun özünü oluşturmaktadır: çünkü o değişimde sürekliliğe, çeşitlilikte birliğe ihtiyaç duyar. Kendimi "bir akıl" olarak tanımlamanın nedeni budur. Ama bu zorunlu gerçekleri tanımakla yetinen her türlü kişisellikten uzak bir düşünce değildir. Cogito'nun geçici, önemsiz ben'i "az şey bilir ve çok şeyin *cahilidir*" (Méd. III. başlangıç). Mutlak olandan aldığı esini anlatabilmek için "genel zihinsel yapısına yavaş yavaş" ulaşarak, -bu Tanrı'ya ulaşmak anlamına da geliyor- onun sınırlarını aşmak gerekir (Silhon'a mektup, Mart 1637).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
TANRI

I. Temel Olarak Tanrı'ya Zorunlu Başvuru

"Bu durumda ben, düşünen bir nesne olduğuma eminim, ama bunun benim bir şeyden emin olmamı sağlamak için gerekli olduğunu acaba biliyor muyum? (Med. III.).

Discours cogito'dan iki sonuç çıkarmıştır: bunların bir tanesi bedenle hemen ayrıştırılan ruhun doğasıyla ilgilidir: Descartes daha sonra ona kesinlik kazandıran olgu hakkında fikir yürütecektir, şöyleki; düşünmek için varolmak gerektiğini çok iyi görüyorum ve bizim çok açık ve belirgin düşündüğümüz şeylerin de tümüyle gerçek olduklarını genel kural olarak kabul edebileceğimiz yargısına da varıyorum" (4. Böl.). Aynı olguya *Méditation III*'de de rastlanır: "Ve bu yüzden genel kural olarak koyabileceğimi zannediyorum..." O halde bu yargının değeri nedir? *Méditation*'lardaki kesin yargı hiperbolik kuşkudaki derinliğin bir sonucudur: "Açık ve belirgin bir algı... bu derece açık ve belirgin bir biçimde tasarladığım bir şeyin yanlış olduğunu kanıtlamayı hiçbir zaman başaramasa dahi, onun doğru olduğundan emin olmama da yetmeyecektir." Kuşku 2 ile 3'ün 5 ettiği gibi basit ve "gözle görülür" gerçekleri dahi altüst etmekte, ama "düşündüğüm için varım" bilinci önünde yitip gitmektedir.

Mutlak biçimde doğru olan bir bağlantıyı kavrayarak düşündüğümde, akıl onun saf öznelliğini reddetmektedir. Yalnızca düşünemez hale geldiğim takdirdedir ki artık varolamam, ama varlığın dikkat tarafından tartışılmaz biçimde gözler önüne serilen mevcudiyeti gerçeğin zamana bağlı olmama durumunun aşılmasına izin verir mi? Descartes gerçeğin inandırma gücü hakkında şunları söyler: "Ben, kendimi bu sözler tarafından sürüklenmeye bı-

rakıyorum: bir şey olduğumu düşündüğüm halde, benim bir hiç olduğumu, ya da şimdi varolduğum halde, bazı günler varolmadığımı söylemedikçe beni istediği gibi yanıltabilir". Ve bu coşkuyla sözlerine 2 artı 3 örneğini de ekler: ve benim çok net bildiğim benzer şeyler, düşündüğümden başka şekilde olamazlar."

Ama bu kanıt, görüngüsüyle en basit bilgileri dahi altüst edebilen yanıltıcı bir Tanrı'nın hatırlanmasıyla birlikte yeniden tartışılır hale gelecektir. Ama bir hipotezi tümüyle yanlış hale getirerek yerle bir etmeye bir tek gerçek bile yeter ve doğal bilinç böylece belirgin biçimde ortaya çıkar ve güçlenir: "Aklımıza bazı gerçekleri açık açık tasarlamak geldiğinde onları doğal olarak hayal etmeye başlarız"; ama gerçek "o kadar kesin bir kanıttır ki yok edilemez" (*Réponses 2.*). Ne var ki açıklığın (evidence) bu genel kuralı sık sık kesinlik (indubitable) engeline takılır kalır. Descartes'ın bir metafizikçi olarak özgünlüğü olgudan hareketle ve bir kez doğru olanın doğru kalacağından kuşku duymadan mutlak gerçeği aramasındadır. O bu aşamadan sonra gerçeğin sonsuzluğunu onun varlığından keşfetmeyi ve bu varlıkta matematik düşüncenin yasalarını kurmayı bile artık düşünmeyecektir.

Hesap konusunda dikkatli bir tanrıtanımaz 2 artı 3'ün toplama işlemi sırasında 5 ettiğinden emindir: ama o kendine dayanak olarak kör bir dünyayı alan ya da üstün bir güç tarafından aldatılan bir düşüncenin yolundan sapması ihtimali var oldukça "çok belirginmiş gibi gördüğü şeylerden dahi düş kırıklığına uğramayacağından emin olamaz." Bunlar böyle midir? Zor olan, bize belirgin görüneni ve kuşkuyu ne kadar ağır olursa olsun dışlayanı ayıklayabilmektir. "Ve eğer biri Tanrı'nın varlığını temel olarak kabul etmiyorsa, o aldanma tehlikesinden masun değildir".

II. Yetkin Sonsuzluk (İnfini Parfait) Düşüncesine Göre Tanrı'nın Varolduğuna İlişkin Kanıtlar

Descartes yaratıkların kökenini ilk nedene bağlayan geleneksel yaklaşımlarla Tanrı'nın varlığını kanıtlaya-

mazdı: kronolojik ve teleolojik kanıtların, dünyanın varoluşu ve düzeniyle ilgili tahminleri daha bir kuşkuyla doluydu. Cogito'nun vardığı sonuçlardan 'düşüncem'in ve 'düşünmekte olan ben'in varlığından hareket etmek gerekiyordu. Her iki durumda da, yetersiz ve sınırlı 'kavrayışım'ın açıklayamadığı bir düşüncenin 'ben'de varoluşu kanıtlamanın sinir merkezini oluşturmaktadır.

III. Méditation'da bulunan iki kanıtı belirtmek, ya da ilkinin açıklanmasını ikinci kanıtta görmek de çok önemli değildir (Mesland'a mektup, 2.5.1964). Bunlar nedensellik ilkesine dayanırlar; ilkinde ele alınan sonuç sonsuzluk düşüncesidir, ikincisi ise daha somut olup düşünen ben'e ve onun olumsallığına (contingence) dayanır. Ama ben "eğer Tanrı düşüncesine gerçek anlamıyla sahip olmasaydım" ilk neden'in Tanrı olduğunu söyleyemezdim.

Cogito'dan hareket ederek, düşünülen şeye varma şeklindeki ilk girişim, düşünen nesneye doğru bir sıçrama yapmıştır. Bu *idealist* indirgeme düşüncelerin kökenini, onları üç gruba sınıflandırarak birbirlerinden ayrıştırmak yönündeki ilk girişimi başarısızlığa uğratacaktır. Bu sınıflandırma şöyleydi: "Bazıları bana benimle birlikte doğmuş gibi görünmektedir" (Latince metinde yaradılmışlar denmektedir), "diğer varlıklar yabancıdır ve dıştan gelmişlerdir" (Latince metinde dıştan gelenler), "ve diğer bir kısmı ise bizzat benim tarafımdan yapılmış ve keşfedilmişlerdir" (Latince metinde uydurma, yapma).

Hâlâ oynayacak role sahip olan bu ayrım oldukça yetersizdir. Çünkü bizi dış cisimleri düşünmeye sevk eden doğal kendiliğindenlik, doğal aydınlığın o kesin ışığına sahip değildir. Bu tasarımlar da, elde olmadan ortaya çıkan rüyalar kadar yapay değil midirler? Bu iki itiraza, yalnızca yapının bütünü sağlam temeller üzerine oturduğunda cevap verilebilir; bu bekleme taşları yerlerini ancak bu durumda bulabileceklerdir.

Çeşitli düşüncelerin "gerçek kökenlerini" doğrudan belirleyecek güçte olmadığından, bunları tasarlanan konuya göre farklılaşan içeriklere bağlar -bunu "nesnel gerçekliklerine" bağlar şeklinde anlamak gerekir-. Burada, bizim nesnellik olarak adlandırdığımız olgunun zerresi

sözkonusu değildir. Serbestçe keşfedilen şimer ya da rüyada gördüklerim -tartışma konusu haline getirdiğimde tıpkı düşünmekte olduğum Tanrı gibi- benim düşüncemin nesneleridirler! Benim düşüncem, Cogito'dan başka bir temele sahip olmadığı için şeylerle ilgili gerçeklerin bir düzenlenme biçimi değildir. Ama özel bir tarz olarak bu her bir düşüncenin varolduğundan başka hiçbir şeyi kanıtlamaz. Bu düşünce geleneksel bir sözcükle, düşüncenin "biçimsel gerçekliği (realite formelle)" olarak açıklanır ve kesintisiz biçimde şu ya da bu şekil altında, düşünme yeteneği olarak geçerlilik kazanır. Bu bakış açısına göre bütün düşünceler denk hale gelirler, hayali olsunlar ya da olmasınlar, onların varlıkları aynı ölçüde gerçektir. Çünkü "bu doğal aydınlık tarafından etkili bir neden kadar sonuç üzerinde bütünlüklü olması gereken gerçek bir olgu olarak açıklanan bir şeydir" (Méd. III).

Biz duyularımızın algıladığı şeylere, onlara ilişkin düşüncelere verdiğimizden daha çok ağırlık tanısak da bu şeylerdeki değişiklikler de gerçek bir kaynağa sahip olmalıdırlar. Ortak duyuların felsefesi, düşüncenin radikal kuşku tarafından reddedilen kendi dışındaki bir nesneyi hedeflediği yolundaki varsayımı hemen kabul etmiştir. Metafizikçilere gönderme yapan Descartes geçer akçe olan, muhtemel ya da güncel gerçeklik, nedensellik, varlık ve etkinlik dereceleri gibi ontolojik kavramlara dayandı. Ama onun yaptığı bu göndermenin temeli son derece basitti. Cogito, kuşku boyunca keşfedilmiş ve dolayısıyla da sınırlı ve yetkinleşmemiş olan bir düşünen özneyi ortaya çıkarmıştır: bu düşünen öznede onun açıklayacağı, ve yalnızca diğer tüm sonuçlanmış düşüncelerin tasvirleriyle değil, ama belki de cismani varlıklarla ilgili birçok gerçek vardı: enginlik (étendue) kavramı onun düşüncesine de yansımıştı, ve tözlük (substantialité), dayanıklılık, sayı gibi kavramlar cismani varlıklar olarak düşünülenlerden çok ruhani varlıkları karakterize ediyorlardı. Çoğu yapabilen azı da yapabilir ve daima kuşkulu kalsa da, ruhun bedenden üstün olduğu geleneksel olarak kabul edilmiştir.

Beni topyekün aşacak bir şeyi yalnızca tek bir düşün-

ce sağlayabilir: bu, "ebedi, ilahi, değişmez, her şeyden bağımsız, her şeyi bilen, her şeye kadir ve beni ve bütün her şeyi (eğer varoldukları doğruysa) yaratan ve üreten" Tanrı düşüncesidir (Méd. III.).

Ama bu düşünce her türlü saldırıdan korunmuş mudur? Descartes'in gücü Tanrı'yı inkar etmek ya da onu hayal edilmez ve anlaşılmaz ilan etmek için olsa da düşünülmesini istemesindedir: onun bir görüşe sahip olması bu yüzdendir. Güçsüzlüğü ise, yaradanın her şeye kadir olduğu gibi daha çok dinsel, gelenekten doğan düşünceleri, kendine göre özünde rasyonel olan, ortak bir kavramın içerisinde gizleyerek "tüm insanlara" sunmasındadır. Eskiler ilk nedene devindirici ve düzenleyici bir rol atfeder, sonsuzlukla kusuru bağdaştırırlardı, tümüyle yetkin ve kusursuz bir varlık, mutlaka faniydi. Hıristiyan teolojisi bir olumsuzluk olan belirsizlikle, bir olumluluk olan sınırların yokluğunu, bu yetkinlik işaretini birbirinden ayrıştırmıştı. Ama, spekülatif analojik bilgi, yaratıcılarının sona ermiş olan etkisine yeniden dönerken, sonsuzluk mistiklerin hedeflediği yüceliğe ilişkin olumsuz bir yaklaşımın nesnesi olarak kaldı.

Descartes'in özgünlüğü, olumsuz düşünmenin koşullarını olumlu sonsuzdan çıkarmasıdır, bu anlatım tarzı 17. yüzyıl "büyük rasyonalizmini" derinden belirleyecektir. Benim fani varlığım kronolojik açıdan öngelse bile, ontolojik açıdan sonsuz her zaman faniden önceliklidir. Bu temel bakışa göre Cogito'nun evrensel ve zaman ötesi düşünceye varması kolay olmamıştır. Kartezyen kanıtlama *fani olmamdan dolayı sahip olduğum düşüncede* tasvir edilen olumlu sonsuzluğun nedeni olmamın benim için imkansız olduğu sonucunu varır, *Ego*'nun düşünen sınırlı varlığının mutlak ana kaynak olmaya muktedir tek varlık olan sonsuz varlığa tabi kılındığı gerçek ufuküstü (ascendante) diyalektik böyle kuruldu.

İkinci kanıt aynı göndermeyi düşüncemden değil, varoluşumdan hareketle somutlamıştır; bununla birlikte bir fani olan ben'le sonsuzluk düşüncesinin ayrılmazlığı bu kanıtlamanın kalbi olarak kalacaktır. Gelecek nesillerin tanımlanmamış ardışıklığına yapılan çağrı sorunu

yalnızca ertelemiş ve dikkatimi yoğunlaştırdığım güncel konuda mevcut olmayan şeylere ilişkin kuşkuyu yeniden canlandırmıştır. Öyleyse olumsal ve fani bir varlığın daimi temeli neydi? Descartes'a göre, ömrümü uzatma gücüne sahip olsaydım durmadan çalışmam gerekecekti, oysa bu bilince sahip değildim. Başka bir ifadeyle, eğer ben sahip olduğum bu kadar az şeyi kendi kendime edinebildiysem, varolduğunu kabul ettiğim bu mükemmel kusursuzluk niçin bana da bahşedilmemiştir. Bu birinci kanıtta olduğu gibi, olumlu sonsuzlukla benim olumsuzluğum arasında doldurulması mümkün olmayan ve kendimi bağımlı bulduğum başka bir varlığa ulaşmak için Cogito'nun sınırlarını aşmayı üstlenen boşluktur.

Ampiristlerin itirazı, bu sonsuzluk kavramının yetkinliklerimizden hareketle genelleştirme yoluyla kurulabileceği şeklindedir. Descartes her zaman, ilerlemenin bir eksikle ilintili olduğu ve fani olanın sonuç itibarıyla sonsuzdan başka bir şey üretemediği ve dolayısıyla -kelimenin olumsuz anlamıyla- belirsiz kalan anlama yeteneğimin karşısındaki sınırları durmadan gerilettiği cevabını vermektedir. Bunun tersine "ben Tanrı'yı şimdiki halde sahip olduğu egemen yetkinliğe hiçbir şeyin eklenemeyeceği kadar yüksek, son derece yüksek ve sonsuz bir mertebede algılıyorum" (Med. III.). Yalınlık ve bölünmezlik olumlu sonsuzluk düşüncesini karakterize ediyor. Descartes eksiklerimizi giderme gücüne sahip olduğumuzu inkar etmemiştir, ama ona göre sınırın mutlak olana doğru bu şekilde geçilmesinin kaynağı, kanıtın tüm gücünü oluşturan bilgi olmayacaktır.

III. Méditation'un sonunda da, başlangıçta sarsılmış olan yaratılıştanlık (innéité) kavramına yeni bir içerik kazandırılmaktadır: ne duyular tarafından edinilmiş, ne de benim tarafımdan uydurulmuş olan Tanrı düşüncesi "işçinin kendi eseri üzerinde kazıdığı damga gibi" benim doğama kazınmıştır. Ve bu düşünce öngelen gelişmeleri eşsiz bir önseziyle kendinde yoğunlaştırır: "ben kendimle ilgili düşüncelere daldığım zaman, yalnız kendimin kusurlu, eksikli ve durmadan mükemmel bir şeylere yönelen ve onlardan esinlenen, başkalarına bağımlı bir şey ol-

duğumu kavramakla kalmam, *aynı zamanda* da esinlendiğim bütün büyük şeyleri tabi olduğum varlıktan aldığımı ve... onların şimdi ve gelecekte gerçek sahibinin o olduğunu ve onun da Tanrı olduğunu anlarım."

III. Ontolojik Kanıt

Bu kanıtlama yeterlidir, *Méditation*'lar araştırmaya devam ederler: bu gerçek Tanrı yanılgıdan muaf olduğuna göre, yanılgı nasıl mümkün olabilmektedir? (Med. IV.). Bu *Méditation II.*'de arada bir karşılaştığımız Tanrı düşüncesinin artık bizim fanilik durumumuz dolayımında değil, doğrudan kendi kendisinde incelendiği ve böylece kendi bütünlüğü içinde doğrulandığı ve özün varlığı örttüğü yeni bir kanıttır.

Saint Anselme tarafından daha az özlü bir formülasyonla öne sürülmüş ve Siant Thomas tarafından da eleştirilmiş olan bu ontolojik argümanda, ilk başta sofizmden bazı görünümler bulunduğunu Descartes itiraf etmektedir. Esasen bunlara çok karşı çıkılmıştı. Özellikle Kant varoluşun diğerleri gibi bir yetkinlik olmadığı görüşüne itiraz etmişti: "yüz parça bozuk paraya ve onların gerçekliğine ilişkin olarak, onların cebimde durmaları dışında bir şey algımda yoktur." Ama Descartes somut bir öznenin ya da kusursuz bir özün sözkonusu olduğu üçgen örneğindeki gibi; Tanrı dışındaki kavramların yalnızca olası bir varoluşu gizlediğini çok iyi görmüştür: üçgen, içerdiği bir dizi zorunlu özellikten bazıları olan açıların toplamıdır, ancak bundan düşünce varolmadan tek bir üçgenin dahi varolabileceği sonucu çıkarılmamak koşuluyla. Tersine "üç köşesinin boyu iki doğruya eşit olan dik (rectiligne) bir üçgenin özünün varoluşu, Tanrı'dan ayrı düşünülemez" (Méd. V.). Descartes eğer bu kanıtın geçerli olduğu yargısına varmasaydı onu metne eklemezdi: nitekim o, *Méditations*'un sunuş yazısında "gerçeklik ve açıklık yönünden geometrinin tanıtlamalarıyla denk olan ve hatta onları aşan" argümanlarla kendini gönüllü olarak sınırladığını söylemiştir. Oysa kartezyanizm'in özdevinimi bu aşamada eşitten artıya doğru geçmektedir. *Regu-*

lae'lerdeki gerçeğe ilişkin araştırmalarında, kesinlikleri henüz hiperbolik kuşku tarafından sarsılmamış olduğu için "aritmetiğin ve geometrinin tanıtlamalarına eşit" (R. II.) bir gerçeği hedeflemiştir. Tanrı'yı ve kendikendini tanımak için kendini düşünmeye vakfettiği 1630 yılında, Marsenne'e şunları yazacaktır: "En azından, metafizik gerçeklerin geometrinin tanıtlamalarından daha kesin biçimde nasıl tanıtlanabileceklerini bulmayı düşünüyorum." (15 Nisan).

Bizde nedenlerin sırasına göre başta gelen kanıtlama, sonsuzluk düşüncesi tarafından yapılan kanıtlamadır ve topyekün kuşkunun karşısına ilk çıkan 'ben düşünüyorum'un dolaysız, basit ve çürütülemez sezgisi olmuştur. Tanrı'nın onlarla ilgili olarak bizi yanıltacağı şüphesi ortadan kalkalı beri, matematik özlerin "gerçek ve değişmez doğaları" doğrulanmıştır (Méd. V.). Ontolojik kanıtlama, Descartes'ın Tanrı'ya ilişkin düşüncesiyle diğer düşünceleri arasındaki çatışmadan doğmasına rağmen kendine öngelenden bağımsızdır.

Descartes şöyle belirtmektedir: "*Meditation*'da daha önce varmış olduğumuz sonuçların hiç de doğru olmamasına mukabil, Tanrı'nın varlığı ruhumdan, en azından şimdiye kadar bulmuş olduğum matematik gerçekler kadar kesin biçimde geçmiş olmalıdır." O, böylece metafizik yanlısı olmayan matematikçileri de tatmin etmekte ve yöntemine ait düzenlemelerde temeli oluşturan kesinliğe yeniden geri dönmektedir: *Meditation I.*'in sonunda ve III.'ün başlangıcında olduğu gibi Tanrı'nın varlığı henüz kanıtlanmadığı ve kendisi Tanrı tarafından her zaman korunan bir varlık haline gelmediği için, onun kendiliğinden bilinci matematik doğruların basitliği içinde hiperbolik kuşkuya karşıdır. Oysa Descartes'in gücü bu doğal kesinlikleri, onların kırılganlıklarına rağmen ve *en azından* daha doğru bir tanıtlamayla varlığın üst biçimine varmak için dayanak olarak almasındandır. Mutlak biçimde yetkin olduğu *düşünülen* Tanrı'nın varlığı çelişkili olamazdı.

Buradan hareketle topyekün kuşkunun her türlü muhtemel ortaya çıkış ve geri dönüşünü dışlamışlardır.

En azından daha büyük olan, ama başvurunun başlangıcında henüz daha çok olmayan tanıtlama, matematik özlerin ve tüm gerçeklerin kaynaklarına ulaşarak daha kesin bir hal alacaktır.

IV. Tanrı ve Gerçekler

"Ve bu gerçeği iyi anlamak için çok fazla akıl kullanmaya ihtiyacım olmasına rağmen, çoğu kez, doğru olduğunu sandığım şeylerden emin olamıyorum: ama bunun dışında, her şeyin doğruluğunun buna mutlak biçimde bağlı olduğunu belirtiyorum, bu bilgi olmadan hiçbir şeyi mükemmel biçimde bilebilmek mümkün değildir" (Méd. V.).

Discours, hiperbolik kuşku henüz yokken, tek hamlede cogito'dan kesinlik'in "genel düzeni" çıkardı: "Bu, daha önce düzen adı altında ele aldığım şeyin aynıdır, şöyle ki, bizim çok belirgin ve farklı biçimlerde kavradığımız bütün gerçekler yalnızca Tanrı'nın varolduğu, onun yetkin bir varlık olduğu ve bizde varolan her şeyin ondan geldiği inancını sağlamaktadır. Bunu düşüncelerimizin ve kavramlarımızın genel şeyler oldukları ve aydınlık ve belirgin olanların tümü de Tanrı vergisi oldukları için, yalnızca doğru olabilecekleri, izlemektedir" (4. Böl.). En geniş okuyucu kitlesi için özetlenmiş olan bu kısa açıklama kartezyen metafiziğin zembereğini ortaya çıkarmaktadır.

Varlık gerçeği oluşturur, çünkü kaynak ondadır: bu Augustinci ifade Descart'ta yeni bir anlam kazanmıştır. Bunun *Méditation I.*'de kötü ruh hipotezi'nin mevhum-u muhalifi olarak ortaya çıkması anlamlıdır: "Ben kafamda gerçekliğin egemen kaynağı olan gerçek Tanrı'dan başkasını canlandıramıyorum". Zira aldanma hipotezi yalnızca gerçek Tanrı'nın inkarı dışında mümkün değildir: varlığın zayıflığı kuşkusuz ki yalnızca "zayıflığın kanıtı olarak aldatmayı" istemek olmayıp (Méd. IV); özellikle yanılgı kadar onu gizleyen "kötülük eğilimi" de öyledir. Oysa Tanrı kendine has gücünün büyüklüğüyle bir varlık bütünlüğüdür (Reponses I). "Kerameti kendinden" olan Tanrı varlığın da tümüdür: "Gerçek, *varlıktan* ibarettir ve yalnızca *varolmayan* yanlıştır" (Clerselier'e, 23.4.

1649); böylece her gerçeğin kaynağı, doğası gereği her yanlışı kesin olarak dışlamaktadır.

Descartes 1630'da belirtmiştir ki: "başlangıcı ve sonu olmadığı" söylenen "matematik gerçekler, Tanrı tarafından kurulmuşlardır ve diğer yaratıklar gibi tümüyle ona tabidirler... Bu yasaları bir kralın kendi krallığındaki yasaları koyması gibi Tanrı koymuştur" (Mersanna'e, 15.4. 1630). "Egemen kaynak"ın tam anlamı budur. Bu ezeli ve ebedi gerçeklerin nasıl yaratıldıkları Marsanne'e yazdığı pek çok mektupta geniş biçimde anlatılmıştır. Descartes, *Méditations*'dan hemen sonra, kendi metafiziğinin temellerini sağlam biçimde kurmaya çalışırken gün gören "ona tabi olmayan ne bir düzen, ne bir yasa, ne iyilikle ne de gerçekle ilgili bir düşünce mevcuttur." (6. Réponses, 8) yolundaki açıklama, bir gerçekmiş gibi yaygınlık kazanmıştır. Ve 2 Mayıs 1644'de P. Mesland'a yazdığı mektupta yaptığı açıklama şöyleydi: "Tanrı yalnız doğruları yapmaya belirlenmiş olamaz, çelişkili olanlar birarada bulunamazlar ve sonuç olarak o bunun tersini de yapabilirdi" doğrudur, bunu yapabilirdi, ama istememiştir.

17. yüzyılın diğer bütün rasyonalistlerine göre utanç verici olan bu tez, böylece tanrısal bir özgürlük içinde aklın en gerekli ilkesini köklerinden söktü. Kartezyen kuşkunun en kesin gerçekler karşısındaki gözüpekliği onlar yalnızca öz itibarıyla zorunlu olmadıkları takdirde anlaşılmaktadır: onlar gerçektirler çünkü en mükemmel kadiri mutlak varlıktan doğmuşlardır; kötü bir güç hakkındaki yarım kalmış ve belirsiz düşünce, muhtemelen yanıltıcı ve değişken bir yargıya varır. Ve bu gerçekler Malebranche'ın da belirttiği gibi geçici değil midirler? Kaldı ki, kralın koyduğu yasaları değiştirebileceğini Descartes daha önce söylemiştir. Ama bunu söylemesi yaptığı karşılaştırmayı desteklemek içindi. Ona göre Tanrı mükemmeldir ve bu yüzden değişemez: iradesi ise bilgeliğinden ayrı olmadığından, asla keyfî değildir: "Onun tümüyle basit ve saf olan yalnızca bir tek eylemi vardır" (Messland'a, 2.5.1664). Aklımız her zaman önceden kurulu bir düzenler topluluğunu kabule yatkın olduğundan, Tanrısal iradeyi anlama yeteneğinin önceden kavradığı bir norma ta-

bi kılan antropomorfizmle kopuşmak gerekir. Ama bu yatkınlık rasyonel ilkelere herhangi bir görecelilik ve uzlaşımsallık (conventionelism) katmaz: bu ilkeler bize değil Tanrı'ya aittirler. Şu anda olduklarından farklı da olabilirlerdi, ama biz yine de onların ebedi ve zorunlu olduklarını kabul ediyoruz: onlar "doğanın" ve "ruhumuzun" yasaları olarak kabul edilmişlerdir (Mersenne'e, 15.4. 1630). Sezgimizin değişmez ve sınırsız gerçeği, doğru ve belirgin bir düşünceye sahip olduğumuz sürece, yaratılanların varlığıyla uyum içinde olacaktır.

V. Kartezyen Çevrim

Gerçeğin genel düzeni "Ben yaratıcımı tanımadığımı varsaydığım sürece, şeylerin gerçekte onları algıladığım gibi olduklarından emin olamam" (*Réponses* 4) şeklindeki ontolojik temel olmaksızın kesin yargının mutlak ve yadsınamaz ölçüsü haline gelemezdi. Ama Tanrı'nın varolduğundan emin olmamız diye bir şey sözkonusu değildir, çünkü onu son derece açık ve belirgin biçimde algılıyoruz.

Dolayısıyla Tanrı'nın varolduğundan emin olmadan önce, doğru ve kesin olarak algıladığımız her şeyin tümüyle gerçek olduğuna emin olmamız gerekir" (Objection 4., Arnauld). Tartışmanın tümünü izlemiş olan genç öğrenci Burman, Descartes'a "Biz çark işkencesinde miyiz? Tanrı'nın varlığını, yanıldığımızdan emin olmadan aksiyomlar aracılığıyla kanıtlayabilir miyiz?" sorusunu yöneltti: Descartes'ın yanıtı, yanılmadığına duyduğu güvenle "öyle kanıtlanabilir" oldu, "çünkü karşı olanlar, dikkatlerini bu kavramlar üzerinde yoğunlaştırdıkları takdirde onu kabul edebilirler."

Zaten ontolojik yöntemle, matematik özlerin özelliklerinin tanıtlanması arasındaki benzerlik, başlangıç noktasında muhtemelen hiperbolik kuşkuya tabi olan bu özlerden daha fazla kesinliğe sahip değildir: dahası "varolmamayı" dışlayan "egemen ve yetkin" bir varlık olmak için, varoluşun bir yetkinlik olması ve özdeşlik ilkesi ile çelişkisizlik durumunun geçerlilik kazanması gerekir. Birinci yol, "gerçeğin" eşdeğerlilik olduğunu öne sürerek,

bizde varolan sonsuzluk düşüncesi aracılığıyla benzer zorluklara yolaçar. *Réponse aux secondes objections*'un geometrik sunuluşunda bir aksiyom (no. 4) yapılır ve aksiyomların kesinliği, onlardan her birinin "tek bir şey hiçbir şekilde bir birliktelik oluşturmaz" (demande 3.) şeklindeki kendi kavramlarına bağlar.

Dolayısıyla, *Méditation III*.'ün başlangıç bölümünde Cogito'nun kesinliğini yaygınlaştırma eğilimindeki önermeler arasında bir ayrım yapmak gerekmektedir: bunların tümü de inandırıcıdır, ama matematik gerçekler hiperbolik kuşkuya konu olmaya devam edeceklerdir. Ancak bu, tersine "varlığın ihtiyaçlarıyla" ilgili olarak ele alınmış değildir, dolayısıyla bunlar tümüyle ilke sorunu olarak ortaya çıkmadan[10] Cogito ilk örneği verir: hiçlik özelliklere sahip olamaz. Eğer düşüncemle varoluş arasındaki bağlantı geçici bir durum olarak ortaya çıkmışsa (ki varlığının gelecekteki olumsallığı bunun aşıldığı bir durumu gerektirir), bu bağlantının gerekliliği zaman içinde değişmeyen bir niteliğe sahiptir. Ben "bir kez olmuş olanın artık hiç olmamış gibi olmayacağından" kuşku duymanın imkansız olduğunu, biliyorum; "mutlak yanlışlık" kurgusu burada sözkonusu olamaz: "Bizim bundan en ufak bir kuşkumuz yoktur" (*Réponses 2.*). Üstün olan daha da karşı konulmazdır. Sayılararası ilişkiler içinde gizlenen tanımlamalara ilişkin yanılgı anlaşılabilir bir katılıktadır. Dikkat, varlığın mevcudiyetini olabilirlik konumundan, olmuşluk konumuna geçirdiği her seferde bu ontolojik eşdeğerliliği kapsamaz. Dolayısıyla bundan böyle sonucun kuşku götürmez olması için Tanrı'nın kanıtlarının aksiyonların ilk sonuçlarına doğru genişleyen bir seyire konu olmaları yeterlidir.

Bu durumda sözkonusu olan kısır döngü değil, sürekli bir devinimdir: bu devinimde düşüncem doğal aydınlanma tarafından ortaya konan ilk kavramları buluyor." Ve ben aydınlığın bana gerçek olarak gösterdiğinin doğru olmadığını öğretecek, gerçekle yanlışı ayırdetmemi sağla-

[10] Bk. H. GOUHİER, La pensée métaphysique de Descartes/Descartes'ın metafizik düşüncesi, Paris, Vein 1962. Böl. 10.

yacak başka hiçbir yeteneğe sahip değilim" (Méd. III.). Bu güven, aydınlık sözkonusu ezeli ve ebedi zorunluluk içindeki tüm gerçeklerin kaynağı olan mutlak varlığın ilkesini kavrayana kadar kesinliğin genel düzenini sağlamlaştırır. O andan itibaren benim düşüncem fiili kesinliğe uygulandığında, "açık ve seçik biçimde anladıklarımdan" hatırlayabildiğim şeyleri artık hiçbir kuşku bulandıramayacaktır... Ve bu bilim, geometrinin ve diğerlerinin ortaya koyduğu gerçekler gibi, başka zaman ortaya konan ve benim yeniden hatırladığım bütün diğer şeylere yayılır." Zira, "ben uyuduğum zaman dahi ruhumda kesinlikle varolan her şey *mutlak* olarak gerçektir." (Méd. V.).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
AKLIN İYİ KULLANILMASI VE ÖZGÜRLÜK

1. Yanılgının Sorumluluğu

Bütün gerçeklerin kaynağı olan Tanrı genelleşmiş yanılgıyı dışlar; benim kendimi sık sık aldattığım bir gerçektir, oysa egemen ve yetkin varlık "bana hiçbir şekilde aldanma yetkisi tanımamıştır" (Méd. IV.). O halde "nasıl oluyor da iyi ve doğru karşısında yanlışa düşebiliyorum?" *Méditation IV.*'de onların hepsinden bahsedilir, ama Descartes özellikle yanılgıya yönelecektir, çünkü onun eleştirel sözleri öncelikle gerçeği hedeflemiştir.

Bununla birlikte yanılgı kötü bir şeydir ve Tanrı açısından bu geleneksel biçimiyle basit bir "yanlışlık ve eksiklik" olarak düşünülse de "ben bunu" sahip olması gereken bazı bilgilerden yoksun olma "olarak düşünüyorum" (Méd. IV.): düşünen özne gerçeği bilmeye ilişkin hakkını bu vesileyle doğrulamaktadır. Descartes'ın düşüncesi, biri "benim doğru yargıya varma yetkemin metafizik bir doğrulaması" diğeri "bundan böyle yanılgıdan nasıl kaçınacağımı belirlemek için onu kötüye kullanma olgusu" olarak iki ayrı planda derinleşmektedir.

Zira yargı yetisi ruhun düşünceleri kavramaya elverişli ve onların uyumunu sağlamakta aktif olan iki temel davranışını oluşturur, "bilme yetkesiyle... seçme yetkesinin... biraraya gelmesi" olarak tanımlanmıştır. Bir bilgi olarak Cogito ilk önce anlama yetisi üzerindeki örtüyü kaldırır; ama değişmeyeceği kabul edilen bir sonuca varınca, hiperbolik kuşkudan sonra yaptığı çalışmada iradenin rolünü kabul edecektir: "Hepsini yanlış olduğunu düşünmeyi istediğim halde, böyle düşünmeme rağmen, benim de yanılmam kaçınılmaz olarak gecikmiştir" (Disc. böl. 4). Düşünme yetisini belli bir süre için durdurma öz-

gürlüğüne, her şeye kadir bir aldatıcıya karşı direnmenin bir aracı olarak, Cogito'dan hemen önce, *Principes*'de yer verilmiştir. Esas olan anlama yetisidir, iradenin karar verebilmesi için bazı şeyleri algılaması gerekir (Pr. 1, 34), oysa düşünceler, ruh harekete geçmeden, tıpkı rüyalardaki gibi "yalnızca kendi kendilerine" düşünebilirler (Méd. III.). Ama düşüncenin doğru kullanılması sırasında birbirini tamamlayan bu iki görüşü ayırdetmekteki güçlüğe rağmen, ruh hemen hemen zihinsel her olay karşısında derhal tepki gösterir (Regius'a, Mayıs 1641).

Yanılgı çoğu zaman anlama yetisinin sınırlılığı ile, iradenin sonsuzluğu arasındaki mesafeden doğar. Descartesin gençliğinde kaleme aldığı metinler -zaten Cogito'nun da kendini sakınamamış olduğu- anlama yetisi sınırlılığına dayanıyordu: "ben çok az şey bilen ve çok şeyin cahili olan" bir varlığım (Méd. III.). "Bu sınırlamanın bilincinde olmam beni sonsuzluk düşüncesinin yüce kaynağına yöneltmiştir". Ve "Tanrı bana kendisinden aldığımdan daha büyük bir doğal aydınlık, ya da daha güçlü bir zeka vermediği için" benim kendime acınmam gerekmiyor, "çünkü aslında şeylerin sonsuzluğunu kavrayamamak, ölümlülere özgü bir anlama yetisine, yani günün birinde sona ermek üzere yaratılmış bir anlama yetisine özgüdür" (Méd. IV.).

Yazar'a göre gerçeğin güvenceleri olan aydınlık ve belirginlik ele alınan konunun açıklığı oranında daha bir netlik kazanırlar. Bir bilgi, irade onu yalnız aydınlık biçimde algılayıp doğruladığında ya da reddettiğinde sınırlı ve dolayısıyla güvenilir hale gelir ve karmaşık kavramların tümü karşısında yargılama yetisini belli bir süre için durdurur. Kesinliğin düzeni bizi yanılgıdan korumaya yeter. Tanrı bundan ne doğrudan ne de dolaylı hiçbir şekilde sorumlu değildir (onun yetkinliği bilineli beri bu zaten düşünülemez): "bunun içindir ki, doğamızda hiçbir yanlışlık yoktur... yargılarımız doğru da yanlış da olsalar, bu her zaman böyledir." Dolayısıyla "yanılgılarımız hareket tarzımızdan kaynaklanan yanlışlardır" (Pr. 1. 38). "Zira irade mutlak bir akite bağlı ve "bölünmez olarak" verilmiştir: "irade öyle bir doğaya sahiptir ki onu tahrip etme-

den ondan bir şey çıkarıp almak mümkün değildir" (Méd. IV.). Kesinliğin sağlam bir kanı, sağlam ve değişmez bir iddia haline gelmesi ancak iradeyle mümkündür, kavramlar arasındaki bağdaşmazlık ise çelişkili olduğu için reddedilmiştir. Ama gerçekle arasındaki mesafe onu aydınlık bilginin sınırlarını aşan savlara yöneltir. Kabul ve red gücü, Tanrısal irade kadar geniş ve yetkin olan irade, ancak azar azar yaygınlaşmasına tahammül edebileceği geçici bir bilgi konusunda canlılara tabi olmak zorunda kalır. Sınırlı bir kavrama yetisiyle, sınırsız bir iradenin birleşmesi, böylece arzunun sınırsızlığını besler: "Bizim yanılmayı istememize rağmen... sonsuz irade sık sık gerçeği bilme arzusuna ulaşır" ve bizi yeterince algılamadığımız bir şeyi öne sürmek zorunda bırakır.

Bu perspektife göre en büyük hata, insanın bilimden aldığı esinle Tanrı'dan bağımsız olmayı istemesidir ve Descartes tarafından bu "büyük bir yanılgı" olarak görülmüştür: "Bilgimizin giderek sonsuza doğru gelişiyor gibi göründüğü ve Tanrı'nın bilgisinin sınırsız ve zirvede olup bizim bilgimizle ilişki içinde olduğu bir durumda, biz olguları daha dikkatli bir şekilde incelemezsek, Tanrı olmayı arzulama saçmalığına varabiliriz... (Chanut'ya, 1.2.1647). Bu örnek, ilerlemenin bitimlilikle ilintili olduğunu, oysa Tanrısal yetkinliğin ortaya tek bir aşamada çıktığını incelememiş olduğu için iradenin kendi "algıladığının" ötesine nasıl atıldığını çok iyi göstermektedir.

Bununla birlikte yazara göre, irade mutlak karar gücü olarak bölünme kabul etmez: "Bana Tanrı'nın imgesine ve benzerliğine sahip olduğumu öğreten de esas olarak budur" (Méd. IV.). Bu yüzden özgür irade kendi başına bizim yanılgılarımızın tek nedeni değildir, zira o... kendi türünün en yetkinidir". Ortaya konan, dolayısıyla da bir gün işlevi sona erecek olan bir düşünce, özgür ve yanılmaz olabilmek için üzerinde düşündüklerini çok iyi bilmeli (bizim bahsettiğimiz durum bu değil) ya da belirgin algıların sınırları içinde kalmayı hiçbir zaman akıldan çıkarmamalıdır. Yazarın bu tahlili, hiç değilse çareyi keşfediyor: kendi pek ölçüp biçilmemiş çıkışlarındaki yanılgılardan sorumlu olan irade, yanlışa onay "vermemeyi, her

zaman sağlam biçimde" engelleyerek kendini sakınacaktır. (ibid). Varılan bu sonuç, yöntemin dört kuralına, "onları gözlemekten bir kez dahi geri kalmayan sağlam ve değişmez karar"a uygulamayı tabi kılma yönünde bir öğütle birleşir (Disc. Böl. 2); ve benzer ifadelerde erdem, moral alan içinde tanımlanır (Pass. 153). Doğru yargı "insanın temel yetkinliği" olan özgürlüğün iyiye kullanılmasını ortaya koyduğundan dolayı yanılgı bizim hatamızdır (Pr. 1. 37).

II. Açıklık ve Özgürlük

Descartes'a göre irade özgürlüktür: deneyler bunun gerçekliğine tanıklık etmektedir (*Réponses 3 no. 12, pr. 1. 39*). Oysa "seçme gücü" doğası itibarıyla bir şeyi yapmak ya da yapmamak olmak üzere iki yönlüdür, "bu doğrulamak ya da inkar etmek, izlemek ya da kaçınmak şeklinde anlaşılmalıdır" (Méd. IV.). Gerçek ve yanlış, iyi ve kötü burada birbirleriyle paraleldir: yanılgı bir yanlış ve yanlış da bir yanılgıdır. Descartes, Sokratik gelenekten doğmuş olan şu sözü sık sık tekrarlayacaktır: Her kötülük cehaletten doğar (Mersenne'e 27.4.1637, Mesland'a, 2.5.1644), ya da *Discours*'daki şekliyle "Doğru bir iş yapmak için önce doğru yargıya varmak gerekir" (3. Böl.). Ama eğer aydınlık bizi yargıya doğru yönlendirecekse, hata olasılığı ne olacaktır? Özgür tercih ya da seçme özgürlüğü kesinliğin karşı durulmazlığıyla bağdaşmaz değil midir? *V. Méditation* ontolojik kanıtlama konusunda şu açıklamayı yapmaktadır: bir atı kanatlı ya da kanatsız haliyle düşünmekte nasıl özgürsem... Tanrı'yı da varoluş olmadan düşünmek benim özgürlüğüme dahil değildir."

Kartezyen konumun zorluğu, özgürlüğün iki görünümünün olumlu ve olumsuz güç ile dış müdahale olmaksızın bir kendiliğindenliğin birleştirilmesinden ileri gelir. Seçme gücü iradenin gerek biçimsel ve gerekse de kesin olarak, kendinde bulunduğunu düşünür. (Méd. IV.), oysa bu ikincisi, önceden tasarlanmış bir konuyu hedeflediği için onu düşünce yetisiyle ilişkilendirir. Birinci konu bizi Tanrı'nın imgesi haline getirir..., ikincisi ise anlama yeti-

sinin ve iradenin bizde neden olduğu ikilik eliyle yansımanın ters dönüp gevşemesine yolaçar. Tanrı'da özgürlük tümüyle ilgisizliktir: (Reponses 6, no. 6): O tek bir hamleyle iyiyi ve doğruyu kurar. Bir bilgeliğin ya da "keyfi" bir kararın önceliğini körükörüne özgürlüğümüzün içine sokmak *bizim* özgürlüğümüzün iki kutbunun yeniden buluştuğu bir antropomorfizm olacaktır. Zira bize göre ilgisizlik bilgi yoksunluğudur, kendiliğinden kuşku ile temelsiz ve nedensiz belirleme arasındaki dengede sallantılı bir halde bulunan en alt bir düzeydir. Olabilir olanın reddiyle birlikte, yargılama yetisinin geçici bir süre için durdurulması, yanlış bakış açısından kurtulmanın bir aracı, güdülenen bir eylem haline gelir. Hiperbolik kuşkunun kanıtları çoğu zaman mevcut bilginin daha yetersiz olduğunu anlatır: oysa bu durumda benim kendiliğindenliğim açık açık çok yetkin bir inanışa yönelirken, anlama yetisi ve irade zirvede doğrunun ve iyinin kabulünde birleşirlerken, ben habis bir sahtekarın oyuncağı olabileceğimi "itiraf etmekten sıkıntı duyarım".

Méditation'lar olası bir tercihi, yanılgıdan kaçınma ve gerçeği kucaklama yönünde olası bir kararı öngördüklerinden, Descartes burada savını, mutlak gerçeğin bir zorunluluk olarak ortaya çıktığı mutlu ana bağlamıştır. O, teoloji konusunda alışılagelen ihtiyatlılığına rağmen Tanrı lütfuyla kesinlik arasındaki paralelliği hatırlar: "İyiyi ve kötüyü ne kadar yakından tanırsam... Tanrı bunu düşünceme ne kadar yerleştirmiş olsa, onu o kadar özgür bir biçimde seçer ve kucaklarım. Ve kuşku yok ki Tanrısal lütuf ve doğal bilgi özgürlüğümü kısıtlamak şöyle dursun onu daha da çok geliştirir ve güçlendirir. (Med. IV.). Zira insanın doğaüstü aydınlığı özü itibarıyla meçhul bir verinin katkısıyla, kavramları açık ve seçik keşfeden aklın doğal aydınlığıyla aynı sonuca varır: "Aldatmayan bir Tanrı'dan hayata gelen bir gerçek karşısında olduğumuza dair, kesin bir inanca sahibiz" (*Réponses-2*). Bizim kabulümüz her iki durumda da geçerli olup, kişiseldir: "Daha önce aklımla reddettiğim bazı şeylere, sonra daha özgür biçimde yöneldim: zira irademizin bu durumda daha kolay harekete geçtiği kesindir" (Mesland'a, 9.2.1645).

Bununla birlikte P. Mesland'a yazdığı ve kör bir ilgisizliğin düzeysizliğini ve temelsiz karakterini daima koruyan mektupları, Cizvitler'in o çok bağlı oldukları "kendini belirlemenin reel ve pozitif" bir gücü olan seçme özgürlüğünü mutlaklaştırmışlardır. Bu acaba oportünizmin bir sonucu muydu?[11] Ama Descartes'ın yukarıda değindiğimiz mektupları ve son çalışması, ahlak sorunuyla ilgili olarak, soyluluğu ve kabul etme ya da reddetme özgürlüğünün tehlikelerini daha da geliştirmektedir. İradenin zorunlu olarak anlama yetisine tabi kılınmasıyla ve gerçeklik için gereken koşulların belirlenmesinin artık sözkonusu olmamasıyla birlikte, özgürlük "Bize kendimize saygı duyma hakkını kazandırabilecek tek şey" olarak ön plana geçti (Pass. 152). Zira, gerçeği iradi bir eylemle yakaladığımızda, onu yakalayamadığımız takdirde bize tanınandan daha büyük bir yetkinlik tanınması gerektiği, *Principes*'de zaten savunulmaktaydı. (1-37 Latince metin). Mesland'a yazdığı mektuplarda da açıklık konusunda nasıl direnilebileceği gösterilmiştir. Bir yandan bir nesne üzerinde yoğunlaştırılarak onu aydınlık bir konuma yükselten dikkat, arzumuzu sürükleyen iyiliğin aydınlık görünümünün zayıflamasıyla böylece tersine dönerek yargı yürütmenin başka bir zamana ertelenmesini mümkün kılar (2.5.1644). Tercihlerin özünde mevcut olan anlam belirsizliği burda kendini gösteriyor: oysa ki üzerinde düşünüp taşınılan kuşku, özünde bilgisizliğin reddi, belirginlik karşısında gösterilen dikkatsizlik ise bilginin inkarıdır: ama Passions adlı kitabının sonunda aynı teknik, düşüncesizce yapılan itmeye karşı direnmeye, onu daha iyi görmek için yardım eder (211). Düşüncenin dik-

[11] *Augustinus, Méditation*'lardan birkaç ay önce yayımlandı: ilgisiz kalma özgürlüğü yandaşlarının Tanrı lütfu'nun karşı durulmazlığı yönündeki jansenist tezlere karşı gösterdikleri canlı tepki biliniyor. Descartes bu tartışmalarda taraf olmayacaktır. Ama öğrenime hasredilmiş olan *Principes*, onu eski efendileri Cizvitler'le olan ilişkilerini güçlendirmeye yönelttı. O, yine de insan özgürlüğü ve Tanrısal önsezi arasındaki uyumla ilgili olarak Molinist* çözümü (olacakları önceden bilme vb.) kabul etmedi ve Tanrı'nın kadiri mutlak olduğunu hatırlatarak bizim açımızdan anlaşılması zor bir uzlaşmayla yetindi.

katli ya da üstünkörü biçimde yönlendirilmesi, arzu edilen ya da reddedilen şeyden bu nedenle değer ya da geçerlilik yönünden daha kaynağında bağımsızdır. Bu yüzden irade belirlenen değil belirleyendir: motiflerin seçimi, dikkat üzerlerine yoğunlaştırıldığı anda, onlara ağırlık kazandırır, "moralman canlı olduğumuzda ve kendimizi karşı tarafa yöneltebileceğimizde, çok güçlü bir neden bizi bir yöne ittiğinde, biz yine de mutlak olarak bunu yapabiliriz" değerlendirmesinin tam tersine, ne kadar hafif olsa da, zorlayıcı olanın hiperbolik kuşku olması gibi. Zira açık seçik bilinen bir iyiliği, ya da incelediğimiz gibi yalnızca özgür tercihimizin doğruladığı bir iyilikle donanmış olan kesin bir gerçeği izlemekten vazgeçmemize daima izin verilmiştir" (Mesland'a 9.2.1645). Ama hem gerçeğe hem de yanılgıya yönelmemizden yargılama gücü sorumludur; oysa iyi bir yargıya varma gücünü sağlayan yalnızca doğal aydınlığa sadık kalınmasıdır. Aynı şekilde cüzi irade (le libre arbitre) "bizi bazı durumlarda, kendi kendimizin efendisi kılarak Tanrı'nın benzeri haline getirir" (Pass. 152), "kendimizi ona tabi olmaktan kurtarana kadar" yanılma ihtimalini gizleyen budur (Christine'e 2: .1.1647).

"İradelerini böyle özgürce kullanabilmesi" insanın onurudur, ama yalnızca kısmen: "bizim bütün iyiliklerimizin en büyüğü, onun yalnızca doğru kullanılması" olacağından (Christine'e) "cüzi irademizin kullanılması"nın kusursuz biçimde gerçekleştirilebilmesi için "kullanılabilecek sağlam ve değişmez bir çözüm" (153) haline getirilmesi gerekir.

"İlk ve kurucu özgürlük"[12] Tanrı'ya özgü olduğundan, varlığı tümüyle kabullenen insan, önceden kurulu gerçeklerden ve değerlerden başkasına ulaşmayı hedefleyemez. Mutlak bir bağımsızlık, ya da fiilen sınırsız bir bilgi talep etmek, varlığın, gerçeğin ve iyiliğin kaynağı olan

[12] J. P. SARTRE, La Liberté Cartesienne/Kartezyen özgürlük (Descartes, Cenevre, 1946 ve Situations 1'de): "Descartes'ın Tanrı'ya bağışladığı yaratma özgürlüğünün insan tarafından geri alınabilmesi için... iki bunalımlı yüzyıl gerekmiştir."

"Tanrı'nın yerine, büyük bir yanılgıyla, yalnızca Tanrısallığı sevmektir." (Chanut'ya, 1.2.1647).

III. MükemmelBir Yargı Yetisinin Sınırları

"Her zaman" diyor, Descartes, eylemlerimde açık olmak ve güven içinde yaşayabilmek için doğruyu yanlıştan ayırmayı öğrenmeye aşırı bir istek duymuşumdur" (Disc. 1. Böl.): aynı metin "en yüce ruhların", "en büyük erdemlere" olduğu kadar "en büyük kötülüklere" eğilimli olduklarına da işaret ediyor. Gerçeğin ve iyinin araştırılması, Principes'in önsözünde, diğer bilimlerce her yönüyle bilindiği önceden kabul edilen felsefeyi, bu "en yüce ahlak"ı simgeleyen ağacın zirvesine oturttuğu bilgeliğin yakınlarında buluşurlar.[13]

Ama gerçeği hedefleme kaygısı, yeterli bir aydınlanmanın yokluğunda tüm yargıların başka bir zamana ertelenmelerine yolaçarken, eylem bilginin böylesi bir mükemmelliğe ulaşmasını bekleyemez. Descartes pratik düzenlemelerinde, kabul gören kanaatleri bahis konusu etmeden ve spekülatif düzeyde muhtemel olanı reddetmeden bunun tersini savunmakta ve "doğruları seçmeye gücümüz yetmiyorsa" geleneğe uyarak ve kararlılığa en yakın olanı izlemeye devam ederek "çekince" göstermektedir. (3. Bölüm). Arzularımızın dünya düzenine boyun eğmesi, "elimizden gelenin en iyisini yaptıktan sonra, yabancısı olduğumuz şeyleri ele almak" yolundaki boş özlemleri engelleyecektir. İyi bir iş yapmak için önce iyi bir yargıya varmak yetecekse, bu iğreti ahlakın vardığı sonuç şunu da kapsayacaktır: "ve en iyisini yapmak için mümkün olduğunca daha iyi bir yargıya varmak gerekir."

Oysa bu görecelilik, metafizik onun en mükemmel koşullarını serbest bıraktıktan sonra da varlığını sürdürmüştür: 4 Ağustos 1645'de Elisabeth'e yazılan mektup Descartes'ın özdeyişlerini başka bir bağlam ve niteliğe

[13] Bu idealin en gösterişsiz ahlakla, yazışmalarda ve *Passions*'da uzlaştırılması için bk. Ahlâk ve Descartes/Moral et Descartes, adlı incelememize.

oturtmaktadır: "Ruhumun mümkün olan... en iyisini kullanmak", "sağlam ve değişmez sonucu icra etmek için aklın... öğütlediği her şeyi" almak; erdemi kuracak olan işte bu sağlamlıktır: bize tabi olmayan iyilikleri hiçbir şekilde istememek ve "aklımızın bize emrettiği şeyi yaptığımızda... mutlu olmaktır". Aklımızın hiçbir zaman yanılmayacağı kesin olmadığı" için "en yetkin yargılarımızla ulaşmış olduğumuz her şeyi icra etmekte ihtiyaç duyduğumuz kararlılık ve erdemden hiçbir şekilde yoksun olmadığımızı, bilincimizin bize göstermesi yeterlidir". Somut durumların karmaşıklığı karşısında "mükemmel" böylece yetkin ve iyinin yerini almaktadır. "Bilgi çoğunlukla bizim gücümüzü aşar: geriye irademiz dışında özgürce kullanabileceğimiz başka bir şey kalmaması bu yüzdendir" (Christine'e 20.11.1647); yargıların en doğrusuna varmak yönündeki sağlam kararlılık "ruhumun tüm gücünü... iyi öğrenmek yolunda kullanmayı" yönlendirmektedir (ibid).

Kartezyen düşünce, ya da doğru yargıya varma yeteneği, daima mükemmeli özleyen yetkin insanın düşüncesidir: yetkinliğin sürekli olmadığı durumda, o cehaletin ebediyen aşılması yolunda sürekli gelişen bir bilgelikle yetinebilir. Ve eğer onun "egemen iyiliği" bazı görecelilikleresahipse, bu "her zaman hayatımızın en büyük ve en kalıcı mutluluklarını doğuran" (ibid) yeteneklerimizin iyi kullanılmasının bir sonucudur.

BEŞİNCİ BÖLÜM

İNSAN VE DÜNYA

I. Kartezyen Düalizm

Aydınlık ve belirgin düşüncelerin Tanrısal doğrulayıcılık tarafından geçerli sayılması bilim yolunu açar, yeter ki biz aklımızı doğru kullanmayı bilelim. İdeal matematikten maddi olguların incelenmesine geçmek için, onların varolduklarını kanıtlamak gerekir: *Méditation VI.*'nın ana konusu budur.

Ama bu tanıtlama bağdaştırılmaları kartezyanizmin özgünlüğünü oluşturan birbirine gözle görülür biçimde zıt iki tez tarafından gizlenmiştir: "Ben burada insan ruhuyla bedeninin gerçek biçimde ayrışmış bulunduğunu, ama yine de onun çok sıkı biçimde diğeriyle tek bir nesneymişçesine içiçe ve birleşik olduğunu gösteriyorum" (Méd. VI.'nın özeti). Bu iki zıt tezden birincisi, aydınlık ve belirgin düşünceler kriterine sıkı sıkıya bağlıdır ve ayrışmayı paradoksun en ucuna kadar iter. Özü yalnızca düşünmek olan bir ruhla, biyolojik işleyişi özerk bir bedensel mekanizma, Descartes'ın insanında yanyana bulunmaktadır. Ve bununla birlikte, filozof "herkesin felsefe yapmadan her gün kendi kendine kanıtladığı bu birlik kavramını, onun tek bir kişi olduğunu" (Elisabeth'e 28.6.1643) savunur.

Bedenlerin varolduklarına ilişkin kanıtlama da, "özel bir hukukla 'benimkiler' adını verdiğim" (Med.VI.) "bu bedenler"e duyular aracılığıyla müdahale eden iki türlü tözün varolduğunu önceden kabul eder.

Gerçek ayrışma, bu perspektif içinde karmaşık bir toplamın bileşenlerinden biri durumundadır ama yine de Tanrı'nın varlığının yanısıra, *Méditation*'larda genel bir başlık altında belirtilen konulardan birini oluştu-

rur.[14] *Discours* ve *Principes* (1-8) onun aydınlık ve belirgin düşüncelerin dolaysız gerçekliğiyle birlikte Cogito'dan doğduğunu söylerler. *Méditations*'da da, ben kendimi esas olarak düşünce bağlamında öğreniyorum ve bedenimin konumu kuşkulu kalıyor; ama hiperbolik kuşku, ruhun bazı bilinmeyen öğeler içermesi olasılığını (III. Méd.), bu cismani tartışmayı açık bırakmıştır. (*Reponses 3 no.2*). Tanrı'nın keşfedilmesi, farklı düşüncelere ontolojik bir temel kazandırmıştır. İçerik "geometricilerin tanıtlamalarına hizmet ederek" (Med. V. başlık) "maddi şeylerin özünü" oluşturur; ve doğası gereği onun düşünceyle karşıt olan konumu, maddi olguların tarzlarının bağdaşmazlığı, bunların parçalarının birbirlerine yakınlığı ve sınırsız bölünebilirlikleri ya da içe dönüklükleri ve temel birliktelikleri tarafından desteklenir. Oysa "biz diğerini düşünmeden yalnızca bir tanesini belirgin biçimde algıladığımızdan dolayı, iki türün birbirlerinden gerçek anlamda farklı oldukları sonucuna varabiliriz; çünkü Tanrı hakkında bildiklerimizi izleyerek, hakkında aydınlık ve belirgin bir düşünceye sahip olduğumuz her şeyin onun tarafından yapılabileceğinden eminiz". "Bizim hâlâ kesin biçimde geri çeviremediğimiz böyle bir şey yeryüzünde eğer mevcutsa" özler arasındaki bu farklılık o zaman bu konuda bir değer taşır. (Pr. 1-60).

Böylece ruh artık yalnızca düşünsel bir faaliyet olarak tanınmayacaktır, o düşüncelerin değişimine kendiliğinden öngelen iç ilkeden başka bir şey değildir. Descartes bunu şöyle açıklar: tanıdıklarımdan hiç kimse bunu benden önce söylemedi (Regius'un duvar ilanına cevap) ... ve ruhun, varolduğu süre boyunca daima düşündüğünü belirterek devam eder; filozof, yazıştığı muhataplarının

[14] Latince 1. baskının, Tanrı'nın varlığının ve ruhun ölümsüzlüğünün tanıtlanmasını açıklayan başlığını kuşku yok ki Mersenne'e borçluyuz. Descartes eserin girişine eklediği özette ruh ile bedenin gerçek ayrılığının bu ölümsüzlüğü niçin muhtemelen "doğal" kıldığını ve niçin zorunlu kılmadığını açıklar: tözlerin direngenliği "bütün fiziği" ve onları muhafaza etmekten geri durabilecek olan Tanrı'nın iyi niyetini zorlar. Akın tümüyle kuramadığını, burada iman tamamlamaktadır (*Réponses 2.*).

şaşkınlığına aldırmadan, biz sonradan hatırlamıyor olsak da, uykuda ya da en derin baygınlık anında ve hatta doğmazdan önce bile düşünmekten geri durmadığımızı savunur: "ben ruhun bir çocuğun bedeninde de olsa düşünmekten kurtulamayacağından kuşku duymuyorum" çünkü kendiliğinden bilinç her düşüncede mevcuttur.[15]

II. Bedenlerin Varoluşu ve Bedenim

Belki de (ya da çoğu zaman dediğim gibi mutlaka) ben çok sıkı bağlarla bağlı olduğum bir bedene sahibim: bununla birlikte, bir yandan atıl olmayıp yalnızca düşünen bir varlık olarak, diğer yandan yalnızca atıl bir şey olan ve hiç düşünmeyen bedenimden farklı olarak, bir düşünceye sahip olduğum için ve kendimle ilgili açık seçik bir düşüncem olduğundan; o mutlaka benim." Bu tanımlama "benim bedenim" (Méd. III.) kavramından tümüyle farklıdır: böylesi bir çaprazlaştırma kartezyen yöntemin karakteristiklerindendir. Farklılığın radikal tarzda ve varoluş durumundan önce ortaya çıkmasıyla birlikte o basit bir olasılık gibi değil ama genel olarak bedene ilişkin olan, ve *benim* bedenimin özel bir statü içinde yararlanacağı çok daha sıkı bir bağ gibi ortaya çıkar. Onlar çoğu zaman "varlığını sürdüren cismani şeyler de vardır" sonucu içinde gizlenmiştir.

Bu tanıtlamada, iki töz türü arasındaki farklılık ortaya iki misli bir önemle çıkıyor. İlk önce, benim maçhulüm olan, ruhumda kendilerine karşı hiçbir eylem bilinci bulunmayan bazı düşünceler üreten bir yetenek hakkındaki geçici varsayım dışlanıyor. Ruh düşündüğü ve hissettiği zaman kendine ait bu bedene atfetmeye kendiliğinden yöneldiği bir zorlamaya maruz kalır. Eğer aktivite bazı hayali kurgularda hâlâ bir rol oynuyorsa, duygu benim için gereklidir. Ve merkez daima bedenim olduğu sürece iradenin onda uyanmasını sağlayamam: "Ben bütün istekle-

[15] Réponses 4.: metnin devamı, bu tesbitin yetenekleri ruhtan dışlamak anlamına gelmediğini, ancak onların günün koşullarına uyduklarından beri daha bilinçli hale geldiklerini, belirtir.

rimi ve duygularımı, onda ve onun için yeniden hisseder ve sonunda onun mutluluk ve acıya ilişkin duygularına dokunurum" (ibid). Dolayısıyla, bu edilgenlik düşüncemde farklı bir nedenselliğe yolaçıyor.

Bu durumda, kendiliğindenliği duyulara konu olan nesneleri gerçekten düşünmenin doğal eğilimine istinat ettirmek için özlerin karşıtlığı yeniden araya girer. *III. Méditation* bu eğilimle, tek karşı durulmaz şey olan doğal aydınlığı birbirlerinden ayırır: Malebranche, Descartesin tutarlılığını buna borçlu olduğunu söyleyecektir. Çoğu yapan azı da yapabileceği için, tüm varlıklar gerçekten de maddeden daha "soylu"durlar. Tanrı, ya da benimkinden başka bir düşünce heyecanlara neden olabilir. Ama "Biz bu konuyu Tanrı'dan ve düşüncemizden başka bir şey olarak algılıyoruz ve bize öyle geliyor ki sahip olduğumuz düşünce bizde dışsal etkiler vesilesiyle oluşmaktadır." (Pr. 11. 1): "Eğer sonuçta, onun düşünceleri cismani şeylerden çok, başka nedenlerden hareket ediyor ya da onlar tarafından üretiliyorsa, Tanrı'nın aldatıcılığı" bağışlanabilir mi? (Med. VI.).

Maddeyle ayrışan düşünce tek alanı oluşturur, dolayısıyla da "duyuların algılanması çok belirsiz ve karmaşık olunca" bedeniniz ortaya varlığınızın bir parçası olarak çıkar. Aldatmayan bir Tanrı'dan verilmiş olan özel doğamız kendini doğrulayacak kanıtları bulmalıdır. Onun doğru kullanımının hayat içinde belirlenmesi hem kötülüklerin ondan kovulmasını hem de onun yanılgılarının nasıl oluştuğunun anlaşılmasını sağlar.

III. Ruh ve Bedenin Birliği

Birliktelikleri onun kurduğu sistemin ayrılmaz parçası olan düalist savlarından hareket etmek Descartes'ın mirasçıları açısından da büyük bir sorun halindedir. Bunlar yalnız şaşkınlık içindeki mektup arkadaşlarının onu derinleştirmeye yönelten sorularından ibaret değillerdir. Regius insanı "tesadüfi bir varlık" olarak tanımladığında Descartes'ın kendisi de ona heyecanlı bir tepki göstermiştir.

IV. Méditation'un ikinci bölümünde, ruh ve bedenden

oluşan "benim doğamın" geçerlilik koşulları açıklanmıştır. Onun ilk öğrettiği de duyarlılığı doğrulayan bu derin birliktir: hileleri bilen bir gemi kılavuzu ya da cismani bir makineyi yöneten saf bir düşünce; bunlar ruh aracılığıyla kanıtlanmaktadır. Duygu bizim zarar ya da yarar göreceğimiz şeylerle ilgili olarak bizi doğrudan uyarır ve Descartes Prenses Elisabeth'in arzusu üzerine tutkularla ilgili bir araştırma yaparken duygunun bu "işlevlerini" kabul etmiştir. (s. 52). "Bedenimizin korunması yönündeki bu doğa eğilimi" doğal aydınlığın ışıklarından biri değildir (Mersenne'e, 16.10.1679), ama öylesi bir canlılığa sahiptir ki, Descartes çok belirgin bir deneyden bahseder (Arnauld'ya, 29.7.1648). İçerikleri karanlık olup aydınlık kavramı tarafından altedilemeyen duygu ve istekler burada kavranılamayacak kadar karışık görünen iki karşıt doğaya sahiptirler ve onları kendi özel alanlarına raptettiğimizde belirgin bir bilginin nesneleri haline gelirler (Pr. 1-66).

Düşüncenin iki ilkel kavramı olan, saf kavrama yeteneği ile zihinsellik ve tahayyülün konusu olan algının yanısıra, ne zihinsel ne de hayali olmayan ama yine de sürüp giden bir üçüncü kavramın özgünlüğünü kabul etmek gerekir (Elisabeth'e, 23.5 ve 28.6.1643). Bir gerçeğin diğeri üstüne yalnızca ilişki sonucunda etkili olacağını öne sürmek, her şeye elle tutulur, gözle görülür bir nitelik kazandıran bir tahayyül yanılsamasıdır. Descartes'a göre temel olgu "ruhun bedeni harekete geçirme gücüne sahip olması" ve bedenin ruh nezdinde duygu ve tutkulara yolaçan etkilerde bulunmasıdır" (ibid 23.5.1643).

Ya o, skolastik fizikte düşünüldüğü gibi, yerçekimi ve "diğer gerçek nitelikler"in bedeni sürüklemesi sonucunda ruhun harekete geçtiğini ve bedenimize parçalanmış iğreti bir kapsam, kesin bir bölünmezlik sağlayanın,[16] çağın

[16] "Tözsel biçim" (forme substantielle) ifadesi, Descartes'ın, Regius Messland'a yazdığı ve parçaları durmadan yenilenen insan bedeninin birliğinin bölünemez olduğunu öne sürdüğü mektuplarda görülmektedir. "Çünkü" der Descartes "biz, tek kola sahip olanın, ya da bacağı kesilenin diğerlerinden daha az insan olduğunu düşünmeyiz." Bir bü-

en yetkin bilimadamları gibi Descartes tarafından da mekanizmadan topyekün dışlanan, ve o dönemde adından çok bahsedilen biçim ve nitelikleri yapagelenlerin o "tözsel" (substantielle) biçim olduğunu çoğu kez tekrar ettiğinde? Burada yanılgının izahıyla birlikte, onun çözümü de ortaya çıkıyor: Tözsel tek biçimin ruh olduğunu söylemek, çocuğun kendi kendine hatırladığı nitelikleri onlara atfetmesine benzer bir biçimde, cisimlerde küçük ruhlarla kıyaslanabilir kendilikler (éntites) yansıtan antropomorfizmin tümüyle geçersiz olduğunu ilan ederek fiziğin bütün diğer biçimlerini reddetmektir. (Pr. 1.71).

Descartes duyuların pratik işlevlerini belirleyerek, onların her türlü bilsel değerini reddetmiştir: bunların cisimler olduğunun belirtisi, kendilerinde varolanı öğrenememeleridir. Bilimsel gerçeği güvence altına alan, kapsama ilişkin belirgin düşüncedir. Hayatın birliğinden, iki yapı arasındaki radikal farklılığın zihinselliğine doğru bir yönelim olmuştur: Mekanizmin önü artık açıktır.

IV. Cisimlerin Bilimi

1. Fiziğin Genel İlkeleri - Kendi temel özgünlüğüne indirgenen madde, süreklilikle, üç boyutlu ve mükemmel bir homojenliğe sahip olan geometrik alanın sınırsız yapılanmasıyla ve bölünebilirliğiyle karakterize edilir. Descartes'a göre fizik ilkelerin matematik ilkelerle uyumunu sağlayan budur (Pr. 11. 64); ama burada kesin yasalara ender rastlandığı gibi, bunlar çoğu zaman yanlıştır da. Çünkü burada gözlemi çıkarılan sonuç yönlendirmektedir. Filozof, genç Pascal'la bir dağ tepesindeki hava basıncının uğradığı değişiklikler hakkında tartışmıştı: Pascal'ın boşluğu reddederkenki tavrı, Descartes'ın gözüne Aristo'cuların tavrından daha ısrarlı görünmüştür: türü ve cisimi tanımlayan belirgin ve aydınlık düşünceyi hiçbir ilgi, deney ve görgü altedemez. Boşluk algımızla ya da

tünleştirici olan ruh, "bedenin tüm parçalarını birleştirmiştir" (Passions, 30) ve daima alay konusu olan şarap bezi (glande pinéale) (s. 31) yalnızca beynin bir noktasındaki mesajların merkezileşmesini gösterir.

dikkatimizle orantılıdır, tıpkı ağzına kadar havayla dolu bir vazonun ya da şişenin boş olduğundan bahsedilmesi gibi; ama dünya dışında gerçek anlamda ne boş olan tözler, ne maddenin parçaları arasındaki mutlak boşluklar, ne de atomlar ve bölünemezler düşünülemez. Boşluğun anlaşılabilir tarzları, bizim duyarlı nitelikler biçimi altında algıladığımız ve her türlü değişimi açıklamaya yeten, yalnız şekil ve harekettir. Burada akıl sır ermezlikten (impenetrabilité) bahsetmek gereksizdir: parçaların karşılıklı yabancılığı çok sayıda cismin tek bir noktada birleşmesini engeller.

Bu sabit ve devinimsiz kütle içinde çeşitliliğe yolaçmak için hâlâ bir ilk hareket gerekmektedir. Pascal'a göre bu, Descartes'ın Tanrı'yı aşamadığı için vuramadığı ilk (initial) "fiske"dir. Yalnız "hareketin ilk nedeni Tanrı olduğu için değil, ama "o değişmez niceliği evrende daima muhafaza ettiği için"dir ki, Descartes bununla yetinmemiştir (Pr. 11. 36). Evrenin değişmezliğinin metafizik yoldan incelenmesi, durağanlığın ilkesini oluşturur. Bu ilkeye göre, bir cisim diğeriyle karşılaşmadığı takdirde eski konumunu korur, durağanlık ve hareket bu durumda düz bir çizgi izlemekte olup, tekdüzedirler (ibid 37 ve 39). Cisimlerin birbirleriyle çarpışmalarını kanıtlayan her şey, mekanizmin bu temel yasalarından ortaya çıkmıştır.

2. Descartes'ın Dünyası - Filozof, evrenin gerçek doğuşunu yeniden kurmak iddiasında bulunmadan (Descartes yaşadığı dünyayı bitmemiş bir masalmış gibi sunar) mevcut bütün farklılığın, değişikliğe uğramayan sürekliliğin içine hareketin girmesiyle açıklanabileceğini göstermekle yetinmiştir. Bitişik parçaların çarpışması "küçük yuvarlaklar" oluşturarak onları köreltir ve geriye kalanlar kütleler oluşturmak için bu yuvarlaklar arasında çeşitli biçimlerde takılıp kalarak varlıklarını sürdürürlerken ve durmadan bölünen son kalıntı ve kazıntılar bunlar arasındaki aralıkları doldururken, hareket akışkanlara (fluides) yolaçar: bu etkili madde küçüklüğünden dolayı bir cismin diğeriyle bir anda yer değiştirmesini sağlar, zira "birlikte ve aynı anda hareket eden bir cisimler zincirinin sürekli varolması kaçınılmaz biçimde gerek-

lidir: öyle ki, bir cisim yerini terkettiğinde... bir diğerinin yerine geçer... ve böylece devam eder" (pr. 11. 33): işte kartezyen "fırtınalar" bunlardır.

Herhangi bir gücün müdahalesi olmadan yer değişikliklerini mümkün görmeyen bu mekanik bakışa (bu Descartes için henüz antropomorfik bir kavramdır) göre, hareket görecelidir, tıpkı bir gemide oturmakta olan bir adamın hareket etmediği (gemiye göre) ya da hareket ettiği (nehire göre) ayrım gözetmeden söylenebileceği gibi. Bu özellikle, güneşin çevresinde hareket halinde olan yerkürenin atmosfere göre hareketsiz olduğunu düşünmeyi ve Galile tarafından yerkürenin daima hareket halinde olduğu ısrarla savunularak yapılan muhalefetten kaçınmayı sağlar...

Böylece "meteorlar"ın astronomideki hareketleri manyetizmadan, cisimlerin bizim kimyasal olarak adlandırdığımız özelliklerine kadar *Discours de la méthode*'da yer verilen bir denemenin konusunu oluşturan çok farklı olgular, aynı çok basit ve az sayıda ilkeyle açıklanırlar. Doğanın açıklanmasının doğru anahtarını bulduğunun işareti, Descartes'a göre budur: ama genel sorunlar için hipotezlerin ayrıntılarıyla ilgili olarak bu "ahlaki kesinliğe" (Pr. IV. 205) kendi ötesinde başka bir kesinlik eşlik etmektedir. "Bu çok güvenilir metafizik ilkenin" başvuru kaynağı olarak fizik bilimi, "her türlü gerçeğin kaynağı" olan Tanrı'nın gerçeği ve yanlışı ayırdetme gücümüzü iyi kullanmamızı sağlamış olduğunu gösterir: bu mutlak kesinlik böylece matematik ilkeleriyle ya da diğer açık ve kesin ilkelerle" gösterebileceği her şeyi matematikten fiziğe doğru yayar (ibid 206).

3. Canlı Varlıklar - Descartes'ın çalışmasının tamamlanmış olması için, hayvanlar ve bitkiler ile insan üzerine iki bölüme daha ihtiyaç vardır. O bunları, tamamlamadan yarıda bıraktığı *L'homme* (insan) betimlemesi ve ceninin şekillenmesi hakkındaki araştırmaları gibi "deney ve zaman eksikliğinden" (ibid, 188) ertelemiştir. Ama yine de fizyolojinin ilkeleri fiziğinkilerle aynıdır; zorluğu arttıran yalnız deneylerin açıklamalardaki ayrıntılarda ayrıma yolaçan karmaşıklığıdır. Descartes açıkla-

malar gerçekleştirmiş ve "mercekleri" yetkinleştirmeye yönelmiştir: ama mikroskopun ilerleme kaydetmesi gerçekte onun ölümünden sonra olacaktır. Onun şemaları da çok basit ve imgeseldir: çekme halatları tarafından doldurulup boşaltılan hava torbaları, sıvıların ya da akışkanların dolaşımda bulunduğu damarlar; bunlar geleneksel bir tanımlamaya göre "canlı ruhlar" iken, Descartes'a göre ne ruhları ne de canları vardır. O maddenin üç bileşeni için olduğu gibi, katı organların, hayati sıvıların ve sinirlerde dolaşan ve beyine kadar uzanan "özler"in tedrici çeşitlendirilmesini de tasarlamaya yönelmiştir. Dolayısıyla mekanik yasaları, yalnız devinimsiz cisimler olan hareketin bu geçici biçimlerini değil, ama saatlere benzeyen organizmalar, yapay pınarlar, değirmenler ve doğru işlemesi bu mekanizmaları yapan mühendisin becerisine kalmış olan otomatlar yaratmaya yetmektedir.

L'homme adlı betimlemesinde Descartes, ruhla birleşmelerinden önce bedenimizi inceler ve bunu yalnızca "ne bir kitlesel ve duygusal unsur ve "ne de harekete ve yaşama ilişkin herhangi bir ilke" olmaksızın "işlevlerini tümüyle doğal biçimde yürüten... onun organlarının işleyişini" göstermek için yapar. Biyolojik olguların tümü, dolaşım, solunum, sindirim, gelişme, uyanıklık ve uyku ve duyu organlarının aldıkları dış uyarılar, tepkilerden "iştah ve heyecanların iç hareketlerine" kadar böyle anlatılmaktadır.

Bu bütünlüklü otomatizm, etrafında o kadar heyecanlı tartışmalara yol açılan canlı-makinelerin (animeaux-macihnes) hipotezini oluşturur: bu *Discours*'un birinci bölümünde görülmektedir. Hayvansı davranışlardan hiçbiri, kendisine düşünen ya da akılcı bir öz atfetmesini ona kabul ettiremez. Güdünün yetkinleşmesi dahi makinenin üstünlüğünü ve onun basma kalıp yönlendirmeye uyarlanmasını gösterir. Tekrarlanma yoluyla yeni tepkilerin edinilmesi aynı mekanizmayla açıklanır. "Bir köpeği beş-altı kez keman sesi eşliğinde kamçıladığın takdirde, o müziği her duyduğunda havlamaya ve kaçmaya başlayacaktır" (Mersenne'e 18.3.1636). Kartezyenler kendilerini acımasızlıkla suçlayanlara, bize heyecan ve-

ren tüm bunalım ve dışavurumların herhangi bir "duyu" içermediği karşılığını vermişler ve bunu bizimkine benzeyen bir bilince bırakmışlardır. Ama Cogito deneyi 'benimkinden' başka bir düşünce kabul etmez. Diğer insanların da iyi düzenlenmiş tepkilere sahip katışıksız makineler olmadıkları nereden bilinsin?

"Akıl öyle evrensel bir araçtır ki, karşılaşılan her durumda ondan yararlanılabilir" (Disc. 5. Böl.): hayvanların kendilerine özgü davranışları olmasına mukabil, insan koşullara uymakta gösterdiği esneklik ve hemcinsleriyle iletişim kurmakta kullandığı işaretler dolayısıyla diğer canlılardan ayrılır: sağır-dilsiz bu durumda özgün bir zeka örneği ortaya koymuştur, kelimeleri son derece keyfi bir biçimde oluşan diller arasındaki farklılıklara mukabil hayvan işarete onun iletişim sağlayan anlamını "bilmeden" tepki verir. Beyin çizgilerinden yoksun olan düşünce, zorunlu olarak bu duyusal unsurlara dayanacaktır.

Oysa doğanın bize uygun olup olmadığını kendileri aracılığıyla algıladığımız duyular insanı böylelikle ne melek ne de hayvan olan mutlak anlamda eşsiz-benzersiz bir varlık haline getirmişlerdir. Bu mekanizma "derlenmiş olduğu çiçeklerin kokusundan kendinde bir şeyler kalmış olan" balmumu parçasının nitel farklılığını ortadan kaldırmaz (Méd. II.). Metafiziğin temellerini kurmuş olan Descartes "duyuların geçici bir süre çalışmamalarını" (Elisabeth'e, 28.6.1643) "ömründe bir kez" gözardı etmemiştir. Çünkü "bilimlerle ilgili ciddi bir düşünce ara vermeden, kesintisiz olarak izlenemez. Ve kendini iyilerin bu en üstününden (kutsal mükemmellikten) kurtarmaya çalışanlar "ormanın yeşilliğine, çiçeğin rengine, kuşun uçuşuna bakarken... hiçbir şey düşünmediklerini sananlara" benzemektedirler (Elisabeth'e, Mayıs ya da Haziran 1645). Somut'un kartezyen bilgelikteki anlamı budur.

İKİNCİ KISIM

DESCARTES'IN MİRASI VE BÜYÜK KARTEZYANİZM

BİRİNCİ BÖLÜM
KARTEZYANİZMİN SINIRLARI

I. Kartezyen Okul

Descartes *Principes*'i Latince yayımlarken kolejlerde öğrenimin temeli olarak kullanılabileceğini umuyordu. Genç bir doktor olan dostu Regius da zaten Utrecht Üniversitesi'nde mekanist psikoloji dersi veriyordu. Ve onun, insanın tesadüfi bir varlık olduğu yolundaki acemice tanımlamasının yolaçtığı polemikler ile *Méditations*'u elyazmasından okurken koyduğu ilk çekinceler, Regius'u en iyi izleyicisi sanan Descartes'ın gözlerini henüz açmamıştı. Kopuşu, doğaların düalizmi ile insanın tözsel birliği arasındaki dengeyi terkederek kendi metafiziğini bir kenara atan ve fiziğinin yanısıra ampirizmi de güçlü biçimde etkileyen Regius tamamladı. O, Principes'in 1647'deki çevirisinin önsözünde şikayetlerini dile getirirken, filozof okuyucularına şu ricayı iletmekteydi: "Benim yazılarımda kesin biçimde bulmadıkları hiçbir düşünceyi bana mal etmesinler ve ne yazılarımda ne de başka yerde gerçek ilkeleriyle belli bir sıraya göre ve ayrıntılarıyla anlatmadığım bir şeyi hiçbir zaman doğru kabul etmesinler".

Bütün sorun da işte burdadır: hangi koşullarda ve nasıl kartezyen olunabilir? Üstadın otoritesi önceleri eleştirel düşünceye tabiydi. Malebranche Descartes'a en güzel övgüleri düzmesine rağmen düşüncelerini ifade etmeye şöyle devam eder: "Sözleriyle ilgili olarak ona hiçbir zaman inanmamak, ama bizi uyarıyormuşçasına temkinle okumak gerekir. Onun yanılıp-yanılmadığını sınamak ve aklımızın açıklık ve gizli reddiyelerle bizi inanmaya zorladıklarının dışındakilere asla inanmamak gerekir" (Rech. III.-I. Böl. 4-5, s. 5). Malebranche'ın kartezyen teo-

riyle tanıştığı andan itibaren kopmasına yolaçan da bu olmuştur.

Ama Descartes'a göre "gerçek ilkelerin" doğruluğu, metafizikten sonra matematiğin ve fiziğin genel çerçevelerini de kucaklayan karşı konulamaz kesinlikler üzerine kurulmuştur. Kendisi, kazara bir dikkatsizlik sonucunda özel bir sorunun çözümünde yanılabilir ya da karmaşık bir olguyu açıklarken mevcut bilgileri yalanlayan bir hipotez öne sürmüş olabilir. Kendi yönetimi altında çalışılması koşuluyla bir dizi işbirliği çağrıları yapmıştır. Keşiflerin sonsuza kadar ilerleyebileceğini bilmiş ve "Bu gerçeklerden gereken tüm ilkelerin çıkarılması yüzyıllar sürebilir. Çünkü keşfedilecek olan bu gerçeklerden çoğu, tesadüflere değil, çok zeki adamların özel olarak araştırmaları gereken bazı özel deneylere bağlıdır" (Pr. Önsöz) demiştir. O, bu ilkelerin sorgulanacağından, ölümünden yirmi yıl sonra aydınlanmanın son hızına ulaşacağından başka bir şey öngörememiştir. Oysa, hızla yaygınlık kazandığını kabul ettiği felsefeden hiçbir şey anlamadığını, aksi kanıtlandığında itiraf etmeye hazırdır (Beeckman'a, 22.8.1634). Bilginlerin en büyükleri güç yasalarını yeniden kurmaya giriştiler ve Newton tek parça ve su çevrimi fiziğini yıkarak, karanlık çekim kavramını ıslah etti.

Konferansları ve kitapları büyük yankı uyandıran, Kartezyen fiziğin en iyi uzmanı Rohault 1675'de bu zorlukları aşamadan öldü. İzleyicilerinin çoğu, gücü ve çekimi gizemli nitelikler oldukları gerekçesiyle reddetmekle yetindiler ve su çevrimi teorileri yeni yasaların çıkmasında 18. yy.a kadar zorlayıcı etkide bulundular. Bu yine de meyvesini vermekten geri durmadı: Malebranche, renklerin ışık titreşimi frekanslarıyla açıklanmasını ilk kez 1699'da Bilimler Akademisi'ne kabulü vesilesiyle sundu: o, *le Recherche de la vérité*'den beri şok yasalarına ilişkin belli başlı yanılgıları geçersiz kılmış ve Leibniz'in eleştirilerinin de itmesiyle, yayılmanın sürekliliği, tüm cisimlerin özü ve tek harekette farklılaşmak'tan ibaret olan temel ilkelerinden asla vazgeçmeden, onları geçmiş deneyle uyumlu hale getirmek amacıyla tedricen yeniden düzenlemişti. Ama bu zekice bağlılık kartezyen metafiziği derin

biçimde kişisel felsefeye dönüştüren bir düşüncenin sonucuydu.

Kartezyanizm bilimsel açıklamanın ilerlemesi dışında bir ikileme mahkum kılınmıştı: ya keşfedilmiş olduğu kabul edilen bilginin Descartes'ın da insan olarak başkaları gibi yanılmış olabileceği gerekçesiyle, Malebranche'la birlikte sorgulanmaya başlanması, kartezyen okulla kopuşa yolaçacaktı: ya da onun sisteminin temelleri yadsınamaz kabul edilecek ve meydan bundan böyle yorumculara kalacaktı.

Onlardan çoğunun ortaya bağımsız bir düşünce koyacağı kuşku götürmezdi: Desgabets ve Regius ampirist bir yönelişi benimsediler, kısmi bir atomizmi yeniden kuran Cordenay ise evrenin sınırsız bölünebilirliği ile temel zerreciklerin gerçek bölünmezliğini birbirlerinden ayrıştırdı. Ayrıca Descartesin insan ile hayvan arasındaki karşıtlığa ilişkin belirlemelerini sürdüren dile ilişkin tahlillerle de kendini gösterdi. Oysa aynı kanıtlama canlı makine üzerine yazılan çok sayıda kitapta da tekrar edilmişti. Cordenay son olarak da ruh ve bedenin birliğine ilişkin açıklamayı, Tanrı vergisi hareketin ana ilkesini oluşturan hareketsiz cisimlerin çarpışması genel sorununa, Malebranche'dan önce yaklaştırdı. Okazyonalizm (occasianalisme/vesilecilik) adı verilen bu çözüm daha önce Alman yorumcu Clauberg'in çalışmalarında da görülmüştü, Fransa'da La Forgé "cause occasionelle" (vesile şıkkı) deyimini kullanıma sokarken, Hollanda'da Gaulinex tarafından geliştirildi.

Descartes duyuların cisimlerin hareketleri vesilesiyle kanıtlandığını söylemişti. Bununla birlikte "biçimi" can tarafından oluşturulan insanın tözsel birliği gerçek bir karşılıklı etkileşim sağlıyordu. Descartes tarafından yaşayan bir olgu olduğu öne sürülen bu tözsel birliğin, keşfedilmiş olgu yerine düalizmden yola çıkan onun yandaşlarının pek çoğuna göre "bu iki kartezyen alanın, düşüncenin ve enginliğin (etendue) karşılıklı ve birbirini etkileyen bağlantısı Tanrı tarafından sağlanır" şeklinde anlaşılabilir bir açıklamasının yapılması gereklidir. Bilgi ve deneyin yeterince açıklamış olduğu düşünülen bir soruyu

yanıtlamak amacıyla düzenlenen ve bütünüyle üstadın yazılarından beslenen bu yorumla, Kartezyen Okul vurguyu Tanrı aracılığıyla birbirlerine bağlı düşünce (pensée) ile madde üzerinde ve onların tarzları olan "fikir (idée) ile şeyler (choses) arasında yapar. Katı kartezyanizmden uzaklaştıklarında dahi düşüncelerini en derin "post-kartezyen" karakterde belirten Malebranche, Spinoza ve hatta Leibniz'in özgün sistemlerinin sorunsalını yansıtan da budur.

II. Malebranche'ın Kartezyen Hareket Noktası

Descartes'ın onu filozof yapan ilk özlemlerini, eserlerinin içinden bulup çıkaran yalnız Malembranche olacaktır. Altını hayranlıkla çizdiği L'homme tasvirinde mekanist bir felsefe kaleme alınmıştı. Yayıncılar bunda Augustinci düalizmle buluşan spiritualizm lehine şeyler bulurlar. Malebranche kartezyen bilime Aziz Augustin ve Descartes'ın düzeltilerek yetkinleştirildiği bir Hıristiyan felsefesi ekledi: mekanizm cisimlerin ruh tarafından canlandırılmasını dışlar, onlar arasındaki farklılıkları kapsamın tarzlarına indirger; cisimler hakkında bilinenler, böylece onların "anlaşılabilir alan" içindeki parçalara bölünmüş olan özlerini doğrudan hedefleyebilmektedir. Ama düşüncelerin gerçek doğasını anlatan ve Tanrı hakkındaki ezeli ve ebedi gerçeklerle -ki bunlar Malebranche'a göre özler arasında ilahi ilişkilere dönüşmüşlerdir- ilgili olarak hayal kurmaya izin veren ve zihinsel spekülasyona Tanrı esini ile başlayan Aziz Augustin olmuştur.

Bu anlatımlara Malebranche'ın ilk eseri olan *La Recherche de la vérité*'de rastlanıyor: ama bu çalışmada onun kartezyen okulla bağlarını gören okuyucu, *Vision en Dieu* başlığını taşıyan mükemmel tezde olduğu gibi akılla insana atfettiği çarpıcı içiçeliği, Descartesin teoloji konusundaki temkinliliğine tümüyle yabancı olan Oratoire Tarikatı mensubu bu gencin dindarlığına yorar. Malebranche düalizmden (Rech. 1. Böl II.) ve belirginlik düzeninden (ibid, böl. II.) yola çıkar, onun duyusal ve hayali yanılgılar hakkındaki ilk çalışmaları çoğunlukla Descartes'dan

(özellikle Dioptrique ve L'homme'dan) ya da Rohault'dan esinlenmişti. *La recherche de la vérité*'nin yaygın başarısı sevgi ve coşkuya ithaf edilen 4. ve 5. kitaplarda, bilimsel tasvirlerin eşliğinde psikoloji ve moralle ilgili incelemelere iyi bir hareket noktası sağlar. Malebranche'ın canlılığı VI. kitapta Aristo fiziğine ve, III. kitapta kartezyen yöntemin durağanlığına işaret etmek amacıyla Descartes fiziğine yönelttiği saldırılarla da kendini göstermektedir. Bununla birlikte onun kartezyanizmle kopuşu, bilgiyle ilgili olup III. Kitapta tamamlanmıştır. Önceleri çağdaşlarınca pek anlaşılamayan *La vision en Dieu* daha sonraki soru ve polemiklerden hareketle, *La recherche*'in 1678'de oluşan üçüncü bölümü olan Eclaircissement'larda ve daha sonra da sistemin olgunlaştığı eserlerde aydınlığa kavuştu: bunlar arasında en yetkin olanı, Arnauld'la yapılan tartışma sürecinde vurgulanan gelişmelerle zenginleşen *Entretiens sur la metaphysique et sur la religion* başlığını taşıyordu. O Hıristiyan felsefesini *Conversations chrêtiennes, Méditations chrêtiennes Entretien d'un philosophe chrêtien et d'un philosophe chinois* gibi bir dizi çalışmada anlamlı bir şekilde ifade edecektir... Metafiziğe ve dine bu yürekten bağlılık Malebranchizm'e özel bir coşku katarak renklendiren çok derin bir kaynağa sahiptir. Konu'nun Recherche'in ilk satırlarında ortaya konmuş olması özellikle önemlidir: insanın düşüncesi, onun "hayatını, ışığını ve tüm mutluluğunu" borçlu olduğu Tanrı'yla dolaysız bir birlik içindedir (önsöz-başlangıç).

Malebranche, düalizm gerçeğini *L'homme*'da keşfetmiş olduğundan, Descartes gibi ne önce *kendi* düşüncesini sorgulamış, ne de akıl yürütmenin gerekliliğini kanıtlamıştır. Onun varoluşla ilgili keşfettiği ilk gerçek dolaysız olarak algılanan şu ontolojik ilkeden doğmuştur: "Hiçlik, hiçbir özelliğe sahip değildir. Ben düşünüyorum, o halde varım" (Entr. 1,1); ve Descartes'a karşı derhal ruhun bedene kadar hiçbir zaman tanınmamış olduğu iddiasını öne sürer. Ona göre bilinç içsel ve karmaşık bir duygu, oysa aydınlık düşünce her şeyden önce anlama yetisidir. Bu yüzden düşünce (idée) artık ruhun bir "tarzı" değil, ama yalnızca düşünmenin (pensée) bir nesnesi ola-

bilirdi: zaten Malebranchizm'i bağlayan da kartezyanizmin tanımlanmasındaki bu değişimlerdir (Rech III.-2. Böl. I.).

III. Spinozacılıktaki KartezyenTohumlar

Spinoza'nın sağlığında kendi adıyla yayımlanan tek eseri olan *Les principes de la philosophie de Descartes* (Descartes felsefesinin ilkeleri) (1663) Latinceydi. Biyografisini yazanlardan birine göre dostlarının çoğu kartezyenlerdi.

Descartes'ın çalışmak ve araştırmak için ihtiyaç duyduğu huzuru aradığı Hollanda, Kartezyanizm'in ilk geliştiği merkez oldu. Tanrısal esin ile akıl arasındaki ilişkiler üzerine yapılan sonu gelmez tartışmalar sırasında "Kutsal edebiyatın felsefe ışığında yorumlanması"na yönelindi: Louis Meyer'in 1666'da Descartes'ı "felsefe semalarında bu denli parlak biçimde doğan yeni yıldız" olarak tanıtan bir çalışması da bu yöndeydi: Tanrı'dan düşünebilen ruh'tan ve insanın ahıretteki mutluluğundan bahseden bu kitabı başkalarının da izleyeceğini müjdeleyen ve Principes'e bir önsöz yazan Meyer arkadaşı Spinoza gibi düşünüyordu. Kısa süre sonra 1670'de Spinoza'nın imzasız olarak yayımlanan *Traité teolojico-politic* adlı kitabında felsefe yapma özgürlüğünün "dindarlığı" -ki Spinoza'ya göre ahlaklı olmakla eş anlamlıydı- hiçbir şekilde tehdit etmediğini ilan edecekti. 1673'de *Traité* Meyer'in *La philosophie de L'écriture*'ü ile birlikte yeniden yayımlandı, her iki kitap da şiddetli saldırılara uğradılar.

Spinoza bu ilk eseri nedeniyle çağdaşlarından çoğu tarafından kartezyen okulun temsilcileriyle karıştırıldı ve bu tezleri en aşırı ve kepaze sonuçlara vardıran biri olarak tanındı. Leibniz onun hakkında tekrar tekrar, "Spinoza bay Descartes'ın felsefesinden aldığı birkaç tohum tanesini ekmekten başka bir şey yapmamıştır" (Niceasse'a, 15.2.1697) diyecektir. Bu onun özellikle fizikte tayin edici saiklerin reddine ilişkin zorunlulukçuluk (nécéssitairisme) konusunu düşünmekte olduğu anlamına geliyordu. Descartes bir maddenin peşpeşe girmesi müm-

kün olan her biçime girebileceğini öne sürmüş (Pr. III, 47) ve kartezyen okazyonalistler tarafından vurgulanan, yaratıkların edilgenliğini de kendine hedef almıştı: bu "adına Tanrı denilen yalnız bir tek tözün varolduğunu düşünen ve dolayısıyla da diğer şeylerin onun tarzlarından ibaret olduğunu sanan Spinoza'nın duygularını gözönüne almadan, onun işini kolaylaştırıyordu" (Alberti'ye).

Dahası, sistemin temel eseri olan *Ethique* tanrıbilimcilerin itirazlarına rağmen, Descartes'ın Tanrı'ya atfettiği "nedeni kendinde" olumlamasından hareketle ve geometricilerin yöntemiyle töz'ün biricikliği'ni kanıtlamaktadır. Ethique her konuda, mutlak sonsuz varlıktan yola çıkarak ontolojik kanıtlarla desteklenmiştir: zihinselliğin tözün özünde ortaya çıkardığı özniteliklere ilişkin tanımlama yeniden ele alınmıştır. Karşılıklı etkileşim içinde olmayan bu heterojen özniteliklerden yalnız iki tanesi, düşünce ve enginlik (etendue) bizim malumumuzdur. Bunların tümü kartezyanizme tabi olan çerçevelerdir.

Bununla birlikte, Spinoza'nın rasyonalizmi felsefenin en yeni çerçevesi içinde yer aldıysa da, çizdiği kaviste kartezyanizmden hiçbir şey bulunmuyordu; dolayısıyla Leibniz'in sözünü ettiği "tohumlar" tümüyle farklı bir toprakta yeşermişlerdi. Spinoza'nın ilk eseri olan Court traité'de çok daha eski (1651 dolayı ?) bir diyaloga yer verilmiştir. Filozof bu eserinde düşünen tözlerle ve kapsamla (etendue) ilgili düalizme Concpuissence tarafından sunulan teze canlı biçimde karşı çıkar. İtiraz eden akıldır (la Raison): "Ben kendiliğinden var olan ve diğer tüm özniteliklerine destek veren benzeri bulunmaz bir tözün varolduğunu açık açık görüyorum".

Spinoza'nın kartezyen felsefeyi gözler önüne serdiğinden ve titizlikle kanıtlayamadığı şeylere ilişmediğine tümüyle güven duyan Meyer, *Principes*'in önsözünde, yazarın itirazlarının, özellikle anlama yeteneğiyle iradenin aynı olduğuna, irade özgürlüğüne ve insan düşüncesine yöneltilmiş olduğuna dair okuyucuyu uyarır. Radikal kuşkunun motoru olan özgürlüğün ortaya çıkmasıyla birlikte, özerkliği ortadan kalkan Cogito olmaktadır. Spinoza'nın tüm temel gerçekleri Descartes'a sadık kalarak öğ-

renme yönündeki kaygısına rağmen, onu Principes'de totolojiye indirgemiş olması şaşırtıcıdır: düşündüğü şeyin ya da tözün adını anmaktan kaçınarak "Ben düşünüyorum" belirlemesini yapmaktadır. Zira, diye dikkatimizi çekiyor Meyer, "yazar düşünen bir tözün doğada varolduğunu kabul ettiğinde, onun düşünen (pensent) doğanın yasalarına göre düşünceler (idées) tarafından titizlikle belirlenmiş bir düşünme (pensée) olan insan ruhunun üzerine kurulduğu temeli inkar etmiş olur. Bu düşünme (pensée) insan bedeni varolmaya başladığından beri zorunlu olarak ona verilmiştir". Bu açıklama Spinozacılığın temel tezlerinin yazarın kartezyen ekole yeniden bağlanmasını sağlamaya yönelik olduğunu özetlemektedir.

IV. Leibniz'in Antikartezyanizmi

Daima, hiçbir şekilde kartezyen olmadığını ilan etmiş *birinin (Leibniz'in kendisinin ç.n.) hâlâ Descartes'ın* izleyicileri arasından sayılması çok şaşırtıcıdır. (Thomasius'a, 30.4.1669), Leibniz kartezyenleri üstadlarını açımlamayla yetinmekle suçluyor ve Galilée, Hobbes, Gassandi gibi diğer büyük mekanikçiler üzerinde durarak, Descartes'ın 17. yüzyıl bilimsel devrimi içindeki önemini düşük gösteriyordu. Daha sonra Spinozacılık ve kartezyanizm arasında yaptığı benzetmelerde Descartes'ın Hıristiyan dini açısından oluşturduğu tehlikeyi vurgulayacaktı. Leibniz kendini dinin savunucusu olarak tanıtıyordu.

Ama Leibniz'in düşüncesi derin biçimde özümleyiciydi: öncellerinin yayımladığı hiçbir şeyin yabancısı değildi: Eskiler ve Modernler arasındaki karşıtlığı kendine özgü bir sentezle aşmıştı. Ve Descartes'ın çağının çok sayıda değerli düşüncesi üzerindeki etkisini yadsıdığı ölçüde, kendi özgün sistemini yaşam boyu sürüp giden bir çatışma (confrontation) boyunca geliştirdi. Leibniz 1697'de *Journal des Savants*'da kartezyanizme yönelik en şiddetli saldırısının yayımlanmasından sonra, Descartes savunucularına yanıt verirken onu en doğru yere oturttu: "Ben kartezyen felsefenin gerçeğin bekleme odası (L'Antichambre de la Vérité) olduğunu ve içinden geçmedikten

sonra onun ne olduğunu kavramanın kolay olmadığını söyleme alışkanlığına sahibim: ama onun içinde kalındığında, şeylerin gerçek anlamıyla bilinmesinden yoksun kalınacaktır". Zira Descartes'ın yöntemi özlemlerine göre mükemmel, kurallarının dalgaları için ise yetersizdir: Leibniz aydınlık ve belirgin düşüncelere ilişkin sözlüğünü (vocabulaire) yeniden gözden geçirerek ona oldukça etkili bir açıklık kazandırdı. Etkili iradelere yönelik araştırmalarında geçerli sayılan fizik yanlıştı, çünkü maddeyi devinimsiz bir olguya indirgiyordu: aynen ruha benzeyen bu ilkeye bağlı bulunan töz kavramını gücü de içine sokarak yenilemek gerekmekteydi. Dolayısıyla düalizm tahrik edilmişti, ama geriye kalan yalnızca hiçbir makinenin düşünemeyeceği olgusundan ibaretti (Monad, 17). Özel bir itirafına göre, kendisini, değişmeyen, önceden saptanmış bir uyuma yönelten kartezyanizmin ruh ve bedenin birliğine ilişkin sorusu olmuştur. Descartes "bunun üzerine partiyi terkedecektir". Burada kastedilen, onu yaşama bakarak, adıgeçen birliği anlaşılabilir kılmaktan vazgeçtiğidir. Yandaşları da, "elden hiçbir şey gelmez", "bir ruhun ya da diğer bazı tözlerin, ilahi kudret tarafından kendilerine verilmeyen bir şeyi dışarıdan edinmeleri mümkün değildir" diyerek "zorluğu tamamen kabullenmişlerdir" (Syst. 12-13). Ama Leibniz tarafından keşfedilen olumlu çözüm, önermeleri uzaktan okazyonalizme benzese de, sistemin en özgün ve kartezyen çerçeveye hiçbir şekilde indirgenemez tezleri kucaklar.

* * *

Böylece, Malebranche, Spinoza, Leibniz bu çatışmada Descartes'a dayanarak ve onu tartışarak daha ileriye gitmek için gereken her şeyi yapmışlardır. Descartes, dünya ve insanlık bilimi olan felsefenin tümünü, ahlaka kadar, akılda titizlikle kurulan ve herkesin tabi olduğu Tanrı'nın keşfiyle doruk noktasına varan metafizik boyunca köklerinden sökmüştür. Bu çizgi sözkonusu diğer üç sistemin şahsında mirasçılarını bulmuş ve onlara cephaneyi bizzat kendisi sağlamıştır. Ortak bir temayla ilişkili ol-

maları, onlardan hiçbirinin matematikle aynı gerçeği hedefleyerek aklı kavradığını, insanın ahlaki bağımsızlığını onun en derin ontolojik bağımlılığıyla bağdaştırdığı halde, düşünce ve dünya arasındaki bağı nasıl olup da Tanrı'da aradığının sorgulanmasına izin vermektedir.

Ama bir sistem, bir bütünlü oluşturur, dolayısıyla onun için yapısına özgünlüğünü kavrayabilmek gerekir. Bu üç büyük rasyonalizm, hareket noktalarından itibaren, kuşkuyu zayıflatarak, Cogito'nun gücünü azaltarak Descartes'dan ayrılmışlardır: Malebranche'ın varlıkla ilgili ilk önerisinde, "Ben varım" bilincinin alınması yalnızca özel bir durumdur. Spinoza'ya göre "insan düşünüyor" olgusu basit bir iddiadır (e. II. ax. 2). Buna tamamlayıcı bilgi ekleyen Leibniz'e göre, bu kuşkusuz ki doğru bir öneridir ama Descartes onun önemini çok abartmıştır: "Ben farklı düşünüyorum" (Remarques sur Pr. 1-7). Temel öğe olma işleviyle birlikte, varolma bilincine ulaşma yönündeki gözüpek hareket ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla benzer temalar, yer değiştirerek tümüyle yeni bir anlama bürünmüşlerdir. İndirgenemez özellikler içinde, Malebranchizm, Spinozacılık ve Leibnizcilik kartezyanizmin ışığında yargılanmamalıdır.

İKİNCİ BÖLÜM

AKIL VE YÖNTEM

I. Metafizik Rasyonalizm ve Matematik

"Düşüncem" diyordu Descartes "şeylere hiçbir zorunluluk atfetmez", ama yine de "onların her biri hakkındaki düşünce -bu bireyle ilgili algı ve bilgi demektir- onun için bir şeyin gerçeğinin düzeni olmalıdır- bunun anlamı da, ondan çıkarılan tüm yargıların doğru olabilmeleri için bu algıya uygun olmalarıdır" (*Lettres sur les instences contre les 5 es réponses*). Zira bir yargının yalnızca aydınlık ve belirgin düşüncelere tabi bulunması, onlar arasındaki gerçek farklılıklara tastamam uyar ve Tanrı tarafından doğaya olduğu kadar aklımıza da yerleştirilen gerçekleri keşfeder: anlama yetimize kabul ettirilen normlar varlığın esas yapısının ifadesidir.

Bu metafizik rasyonalizm Descartes'ın ardıllarında da aynı ölçüde etkindir. Ama onlardan hiçbiri, kuşkuyu geçersiz kılan Tanrısal gerçekleri, onları yaratanın kadiri mutlaklığına tabi kılmadan sorgulama konusu yapmaz. Onlara göre matematiğin başka türlü olabileceği düşünülemez ve bunlar zorunluluğun düşünce düzeninin bir tarzı olarak kalır.

Alıştırma adı altında Kartezyen metafiziğin geometrik biçim altındaki açıklamalarını daha titizce ele almış olan Spinoza *Réponses aux secondes objections*'un sonlarında kendi özgün sistemini Öklidci bir çerçeveye tabi kılmaya girişir. Birbirinin peşine sıralanan öneriler, tanımlama ve aksiyomları izler ve çıkarılan sonuçlardan her birine muzaffer bir saptama eşlik eder: Q.E.D.; *quod erat demonstrandum*, ortaya konması gereken budur. "Nedeni kendinde"nin bütün dinamizmini örteni ilk tanımlamadan itibaren, yalnız nedenlerin zorunluluğuyla,

eksiksiz biçimde ebedi mutluluğun nihai koşullarına yönelinmiştir.

Malebranche bu tür bir formülasyona asla hoşgörü gösteremezdi: o parlak atılımlar yönünden zengindi ve bağlamları aydınlatmak için yeterli olması gereken bazı terimlerdeki eklemelere rağmen, konu dışında konuşup yazma hakkı istedi. Bununla birlikte aydınlık ve güvenli düşüncenin prototipini ona göre matematik indirgeme oluşturuyordu. "Enginlikten (etendue) aldığımız düşünce, onun gücündeki her türlü özniteliği öğrenmemize yeter" (Rech. III. böl. 7-3), zira görüntülerin tanımlanması kendi içinde sayısız türevi barındırmaktadır. Niceliği inceleyen bilimlerin hepsi geometriyle ilinti içinde olabilir: "Çünkü, spekülatif gerçeklerin tümü yalnız şeylerin ilişkilerini ilgilendirirler ve kendi ilişkileri içinde yeralan ilişkilere bütün çizgileri katabilirler" "Mutluluk ve acı, sıcaklık ve renk arasındaki ilişki, bunun tersine belirgin biçimde ortaya çıkarılamaz" (Ecl. XI.): dolayısıyla da ruh hakkında açık-seçik bir düşünce edinilememiştir, ama onlardaki değişikliklerin karıştırılmasına yalnızca duygular yolaçmaktadır.

Son derece ayrıntılı hesaplar geliştirmek matematiğin ilerlemesine bizzat katkıda bulunan Leibniz'in *more geometrico* tanıtlaması, formalizmin özel ve çok daha geniş bir biçimden başka bir şey değildir. O, hayatı boyunca "matematiğe olduğu gibi diğer bilimlere de hizmet etmesi gereken evrensel hesaplamanın genel karakteristiğini ve tarzını" araştıracaktır (Arnauld'a 14.1.1688). Tartışmaları yönlendiren daima hesapla ilgili bu arayış olmuştur: ona göre, sorun doğru biçimde konulduğunda, temel bileşenlerinin tahlili yoluyla çözümlenebilir. Leibniz, kendi metafiziğinin "geometrik tanımlamalardan" ibaret olduğunu doğrular, bunun nedeni "kanıtları doruk noktasına ulaştığında, kendi düşüncelerine atıfta bulunanlara" yani kartezyenlere karşı çıkmasıdır. (Arnauld'a, 1686).

Matematik sistemin uygulanması, bu yüzden bütün sistemlerin gelişmesini yönlendirmekte olan aklın özgün kavrama yetisinden ayrılmaz.

III. Spinozacı Düşüncenin Doğrulama Gücü

Ethique'in tanıtlamaları birbirlerine benzeyen "nedeni kendinde" (cause de soi) töz ve Tanrı tanımlamalarından hareketle, geometrik modele göre birbiri ardında sıralanırlar. Spinoza, bütün filozoflar başlangıcı dünyayla, Descartes 'ben'le yaparken, ben Tanrı'yla başladım, demiştir. (Tschirnhaus tarafından Leibniz'e aktarılan söz). Bununla birlikte, bu mutlak başlangıç geometrik yöntemin geçerliliğinin kabul edildiğini varsayar, tabii onun yanısıra benzer tanıtlamaları yönlendiren bazı aksiyomların da. Spinoza'nın ilk eseri Court traité (geçen yüzyıla kadar yalnız Hollanda dilindeki elyazmalarından biliniyordu) başlangıcı, varlığı önceden *a priori* kanıtlanmış olan Tanrı'yla yapıyordu: "Bir şeyin doğasına ait olduğunu açık-seçik bildiğimiz her şeyi, bu şeye ait gerekçelerle birlikte kesin biçimde öne sürebiliriz". Ontolojik kanıtlamayı doğrulayan ilke işte buydu ve biz varolmanın Tanrı'nın doğasına ait olduğunu bu yolla anlayacaktık.

Yöntem Descartes'ınkine benziyor, ama aydınlık ve belirgin düşüncelerin genel düzeni burada artık Tanrı tarafından kurulmuyor. Spinoza da kendi metafiziğinin derinleştirilmesini Descartes'a benzer biçimde metodolojik ve tamamlanmamış bir çalışmayla hazırlamıştı ve *Regulae*'deki imajın aynısı onda da bulunuyordu: demirci kendi aletlerini imal ederek işe başlamalıdır, bu "organon" ya da alet olarak mantığın geleneksel bakış açısına başvurmaya benzemektedir. Ama Spinoza'ya göre bu "anlama yetisinin doğuştan gelen özel gücünü" hemen ortaya koyar[17] ve onun "düzeltilmesi" ile, bu dinamizmin kökeni kartezyanizmin ilkelerinden birinde keşfedilecektir. Doğru formüllerin birbirleriyle olan benzerlikleri yanılgıya yolaçmamalıdır: eğer yöntem, kabul edilen bir düzene göre gerçeği araştırmanın yolu ise (Rif. 36), yazar bu düzeni

[17] Ref. ent s. 30-31: biz BRUDER yayınevi tarafından yayımlanan ve KOYRE (Traité 1938, Vrin baskısı) ve CAİLLOS (Spinoza'nın Bütün Eserleri, Gallimard bibl. Pléiade, 1954) tarafından onaylanan parçaları esas alıyoruz.

aydınlatmak için "kendi felsefe" notlarına başvuracaktır. Metodoloji böylece doğrudan doğruya ontolojiye duhul ettirilmiş oluyor: *Traité de la reforme de l'entendement*'ın başlangıcıyla, *Ethique*'in bitimi arasında dar bir uyum bulunmaktadır. Descartes'ın *Discours de la methode*'da yaptığı gibi, Spinoza'da ilk özlemlerinden esinlenerek *Traité*'ye başlamıştır. Bu yönlendirmede sözkonusu olan kesinlik ya da güven olmayıp, keşfedilmesi ve edinilmesi Tanrısallığa yüce ve kesintisiz bir yarar sağlayacak olan en doğru olana" başlamaktır. Manevi kurtuluşla ilgili olarak kullanılan bu dinsel lugat, zihinsel değişimle olan ilişkisi içinde yorumlanmalıdır. Bu değişim *Ethique*'in varmış olduğu "Ahret mutluluğu erdemin ödülü değil, erdemin ta kendisidir" şeklindeki sonuçla tamamlanacak ve etkinleşecektir. Bunun anlamı "tanıma yeteneğinin ve gücünün, insan özünün olanca erginliği içerisinde en üst derecesine ulaşmasıydı" (E.V. 42. ve IV. 8.). Yazılır yazılmaz *Court traité*'ye eklenen kısa diyalog'da, Spinoza sevginin yetkinliğini tümüyle anlama yetisinin yetkinliğine tabi kılmıştır ve buna göre akıl dünyevi arzuların yolaçtığı çok yönlü yanılsamaları yenebilmek için düşüncelerin kavrama yetisi tarafından üretilmesi gibi özel etkiler yönünden içkin bir nedenselliğe sahip olan varlığın temel birliğini ona karşı çıkarmaktadır. Spinozacılığın temel sezgisinin ya da en azından bilgiyle, onun varlığa yerleşme zorunluluğu arasındaki uyumunun kökeni budur.

Ama İnsan dünyevi arzuların etkisiyle kendisini özerk bir merkez olarak düşünüp, şeylerin karşısına özel ve dolayısıyla yetkin olmayan kendi perspektifine göre konumlandırmaya başlamıştır. Bu birinci tür yanlış ve karışık bilgi[18] yanılgı ve kuşkuya yolaçar. Dolayısıyla da Descartes'ın sandığı gibi özgür olmanın uzağında olup, cehaletin bir sonucudur; ve "özgür-irade" ya da körü körüne keyfilik gibi anlaşılan özgürlük yalnızca bir yanılgı-

[18] *L'Ethique* (11. s. 2-40) kanaati ve hayali benzer biçimde birleştirir, oysa *Reforme de L'entendement* bilgiye 'evet' demeyi ve dalgalı deneyleri ayrıştırır, (19,1 ve 2), bilgi derecelerinin sayısını dörde yükselten budur.

dır. Bizi belirleyen nedenleri tanımıyoruz. Pasif kavrama yetisi ve aktif iradenin ayrıştırılmasıyla ilgili olan kartezyen kuşku, ruhun dinamik birliğini yanlış tanımıştır: onun "yetenekleri" zihinselliğin tekil faaliyetlerinden başka anlamları olmayan genel düşünceler -bu olumlama gücüne sahip düşünceler anlamına geliyor- ve metafizik kurgulardır (E. II. sc. de 38). Kuşku önsezinin ve dikkatin dışsal yönden ele aldığı şeyin "imge"si gibi, sessiz bir resim gibi, düşüncenin pasif bir kavrama yetisine, ya da henüz yeterince bilinmeyen bir Tanrı'nın muhtemel aldatmacasını kanıtlayan sözel bir karara (sc.de 49) ertelenir. (Ref. 79-80): bu keyfi ve belirsiz belirlemeler varoluşun ve zihinselliğin temel birliğini keşfeden gerçek düzen karşısında silinirler. Metodolojik bir çalışma olan Traité'de Spinoza'nın özgün felsefesi anlama yetisinin dinamizmini, doğa düzeninin bir bütünlük oluşturan ve bir düzen içinde incelenen içeriğine dayar. "Düşünce, nesnesi gerçek biçimde davrandığı ölçüde nesnel davranır" (41, 91, 96): bu, düşünce doğru yönlendirildiğinde kesinlik kazanır anlamına gelir. Zira düşüncenin düşüncesi özne ile nesnenin ikiye bölünmesini hiçbir şekilde içermez: onun rasyonel zorunlulukla "eksiksiz uyum"unun ya da çakışmasının derhal bilincine varır (Ref 34-36; E, II sc. 21 ve 43). Gerçek kendi kendisinin "göstergesidir", özel normudur (ibid). Spinoza, "akıl ya da neden" deyimini sık sık tekrar eder: "Düşüncelerin düzeni ve bağlantısı ile, şeylerin düzeni ve bağlantısı aynı şeydir" (E. II. 7 ve 9). Yalnızca tümünün zorunlu bir ardışıklıkla yeraldığı hareket noktasını belirlemek ve önce doğanın bir parçasından başka bir şey olmadığı halde tamamıymış gibi düşünülen bir varlık üzerine yöneltilmiş öznelliğin yolaçtığı yanılsamaları geçersiz kılmak gerekir. Birinci türden bilginin sınırları belirlenirken ondaki gerçek payı da ayırdedilmiş olur; zira yanılgı zeka ilerlemesinin sona erdiği sınır olarak algılanmamalıdır.

Doğru bilgi iki kademeyi daha içermektedir: ikinci tür bilgi, ya da akıl evrensel kavramların sonuçlarını geometrik tanıtlama modeline göre belli bir sıraya göre ve ayrıntılarıyla (muğlak soyutlamaların tersine) eksiksiz

biçimde anlatır. Üçüncü türün ya da "sezgisel bilim"in öğrenilmesi (E. II. sc. 2-40) özlerden her birinin ilkesine, onun ezeli ve ebedi zorunluluğu içinde ulaşır. *Ethique* bu düşünce değişimini kanıtlar zincirinin bitiminde, varlığını borçlu olduğu temel birlik haline getirmiştir. "Zira" diye açıklar *De la réforme de l'entendement* düşüncenin kendini doğayı tanıdığından daha iyi tanıdığı açıktır; bundan yöntemin ilk bölümünün, daha çok bilen düşünceden daha yetkin olduğu ve düşünce yetkin varlığa muğlak biçimde yansıtıldığında yöntemin de mutlak yetkinliğe ulaşacağı, çıkar. (s. 39). Doğru düşüncenin kesinleştirilmesinden sonra, yöntem bu kez ruhun "kaynağı" olan, biricik, sonsuz varlığın hiçbir şey olmayanlar dışındaki her şeyin üstündeki örtüyü kaldırarak, onu en zengin, en doğru düşünceye, "doğruya" yöneltmekle yetinecektir (sy. 46).

III. Malebranche'a Göre Evrensel Akıl'da Birleşme

Malebranhce'ın başka bir biçim altında, dindarca ve teolojik tarzda da olsa, Spinoza'yla aynı inancı ifade ettiği, Hegel'den bu yana[19] sık sık tekrarlanmıştır: tüm gerçeklerin "doğru ve sarsılmaz temeli", "Tanrı'nın kendisinden farklı olmayan", "Evrensel aklı paylaşan insan"dır (Ecl. X.). Her öz, özel biçimde sınırlanmamış, sonu olmayan ve genellikle insan ruhunda varolan varlığın... aydınlık, somut, zorunlu varlığından" hareketle belirlenir (Rech. III. 2. böl. 8 sh. I.). Spinoza'ya yapıldığı gibi Malebranche'a da "entellektüalist" ya da "rasyonalist" nitelemesi yöneltilerek, hakkında "mistisizm" sözü kullanılmıştır. Ama bu oldukça kötü bir benzetmeydi. Spinoza düşüncesinin başarısını bilginin gerçek aydınlığı üzerinde kurarken, Malebranche, Bossuet'nin "kartezyen felsefe" adına "geleneği" yorumlama hakkını "yargıya varma özgürlüğüne" uyarlayan rasyonalist aşırılıklardan kaygı duyduğu noktada imandan kaynaklanan karanlık verileri "zekanın

[19] *Leçons de l'histoire de la philosophie* (Felsefe tarihi üzerine dersler) 11,2. Bu alıntı V. Cousin okulundan alınmıştır.

araştırıcılığına" tabi kılar.[20] Bununla birlikte, Malebranche'ın Hıristiyan doğmasına duyduğu sadakat onu şiddetle Spinozacılığa karşı çıkmasına yolaçar. "Bizi Tanrı'dan başka aydınlatan olmadığına, onun bu aydınlatmayı yalnızca değişmez ve zorunlu bir aklı ve bilgeliği ortaya koyarak yaptığına ilişkin bu ilke", "dinle tümüyle uyum içerisindedir" (Ecl. X.). Bu Aziz Jean'a göre Tanrı'nın tüm insanlığı aydınlatan eseri İncil'in öndeyişi (prolog)dir: Malebranche'ın "ey İsa benim ışığım" (Rech. III. sh.I) diyerek insan sıfatıyla ortaya çıkan Tanrı adı altında konuyu Meditations Chretiens'de incelemesine yolaçan da işte bu "Aklın hükümdarı olan Tanrı kelamı ile aramızdaki dolaysız birlik" (Rech. III-2, böl, 8 sh. I)dir. Bununla birlikte o, rasyonel gerçeklikle, kutsal kitapta yeralan bilgiyi birbirlerinden ayrıştırmaya dikkatle çaba göstermiştir. Ahret mutluluğunun sırrı doğaüstü alanı tümüyle belirler. Ancak insanla ilgili ışık geçirmez (opaque) veriler fizik deneylere benzerler: bunlar sistemin henüz hazırlanma aşamasından itibaren düşüncenin sistem içine ithal ettiği olgulardır.

Malebranche'ı Spinoza'dan olduğu gibi Descartes'dan, ayıran işte bu ilk günah, Tanrı'nın insan sıfatıyla zuhur etmesi (incarnation) ve Tanrı nimetlerinin dağıtılması konularıdır. Ruh ile ilahi aklın dolayısız birlikleri, onun "antikartezyanizm"ini[21] iki ana noktaya, ebedi gerçeklerin yaratılışına ve onların düşüncelerimizle ayrılmazlığına yöneltir. Çünkü akıl Tanrı'yla eştözlü olup, tek, sonsuz, evrensel ve gereklidir. Çünkü yüceliklerin ve yetkinliklerin düzeni, bütün dikkatli düşünceler gibi ebediliği tümüyle Tanrı'nın bilgeliğine borçludurlar. Kartezyen kurgu tek bir buyrukla her türlü "gerçek bilim"i ortadan kaldırmaktadır (Ecl. X.). Nihayet yücelik ve yetkin-

[20] Allemas'a, 21.5.1687: bu Bossuet'nin "Kiliseye karşı büyük bir savaş" olarak sunduğu *Traité de la nature et de grâce*'ın açıklayıcı aşırılıkları konumundadır. Zira *Fraité theologico-politic*'in rasyonalist aşırılıkları daima hatırlanmaktadır.

[21] Bk. M. BLONDEL, L'anticartesianisme de Malebranche, *Revue de Métaphyisique et de morale*, 1916.

liklere "doğuştan" sahip olduğumuzu, ya da onların bizimle birlikte yaratılmış olduklarını "varsaymak şaşırtıcı olduğu gibi (ibid), imandan çıkmak anlamına da gelecektir: "düşüncenin bilmeye muktedir olduğu her şeyi" insan kendiliğinden edinemez, "bizi hiçbir zaman malik olmadıklarımızı malikmişiz sanmaya sevk eden bu doğal özsaygı, bağımsızlık sevgisi ve tüm varlıkları kendi benliğinde kapsayan yüce varlığa benzeme arzusudur". (5. Böl.). Descartes, Tanrı'nın "Nankör insanların doğal diye adlandırdıkları bilgilerin yalnız filozofları aydınlattığını" (böl. 5) ve bunların doğal aydınlık ya da akıl ve doğal ya da doğuştan edinilen düşünceler olduğunu söylemiştir.

Yine de bu ışığın her zaman edinilebilmesi sözkonusudur: yöntemin birincisinden geriye "kesin görülen şeylerden başkasına asla tam bir onay vermemek" kalıyor (Rech. böl. 3 sy. I.). Kitabın ikinci bölümü Descartes'ın kurallarına, basit bileşenleri belirlemeye, ortalama sınırları bulmaya, düşünceler arasındaki ilişkileri doğrulamaya, "onları, bağdaştırma kurallarına göre karşılaştırmaya" (böl. I), özel sorunları bilinmeye bağlı olarak tasnif etmeye (böl. 7) ağırlık vermiştir. Malebranche burada, *Logique de post-royale*'den ve daha yayımlanmamış olan *Regulae*'lerden geniş ölçüde yararlandı. Ama Malebranche'ın düştüğü şerh, doğruluğa verdiği onay geri çevrildiğinde "aklın gizli sitemi"nin hatırlatılmasıyla ortaya çıkacaktır (Rech. I. Böl. 2 sh. 3-4). Ona boyun eğmek "bizim içimizde konuşan ilahi gerçekliğin sesine itaat etmektir." Gerçeği bulmak için gerekli olan dikkate çoğunlukla "doğal ibadet" adı verilmektedir. Aydınlığa verdiği onay ya da karanlık karşısında yargının ertelenmesi, kısacası yöntemin tümü şu kuralda özetlenmiştir: gücümüzün yettiği kadar özgürlüğümüze hizmet etmek (ibid).

IV. Leibniz'in Formalizmi

Ama doğruluğa yapılan aynı başvuru, Malebranche'ın Descartes'ı eleştirmeye yönelmesine yolaçacak ve karşı çıktığı ruhun aydınlık düşüncesi üzerine yapılan sonu gelmez tartışmalar onu kartezyenlerin karşısına çıka-

racaktır. Bu konuyla ilgili olarak Arnauld *Meditation*'daki yazıyı savunmuştur. Dolayısıyla ona göre kartezyen yöntem çok dalgalıdır: Leibniz; "kendi düşüncesinin tanıklığına bel bağlamak yanılma tehlikesiyle karşı karşıya kalmak demektir" demiştir. (Journal des savants'a mektup, 1697). Ve o kriter olarak çoğu zaman doğruluğa başvurmuş, açık ve belirgin düşüncelere ilişkin kartezyen kelime dağarcığını yeniden ele almışsa da, çoğu zaman anlamlara daha kesin bir açıklık kazandırmıştır. Zira "açık ve belirgin" bir bilginin belirtilerine yer verilmediği takdirde, açık ve belirgin bir bilgi gerçeğin belirtisidir demek bir işe yaramaz" (ibid). Kartezyenlerin yanlış doğrularına ilişkin olarak Tanrı'nın kerameti'nin yazarına yapılan kaba bir şakaya göre, çoğu zaman "keramet sahiplerine" ayrıcalıklar sağlamaktan çok, hiçbir işe yaramayan "kerametlerin" artmasına yolaçar. Descartes, basit biçimde varoları ve dikkatle düşünülerek ortaya çıkan ve diğerlerinden oldukça farklı biçimde belireni bir kez "gerektiği gibi incelendikten sonra" açıkça ortaya koyar (pr. 1. 45). Leibniz 1684'de yayımlanan *Méditation sur la connaissance*'da bu son anlatımın belli bir çelişkiyi dışlamadığını gösterecektir: "ben maviyle kırmızıyı birbirlerinden ayırmayı bilirim, bu anlamda, burada açık bir kavrama sahibim" der ve bu noktada Descartes'ı izler (N.E.VI. böl.29;Bk.Pr.I.Sy.46). Ama bu algılanabilir nitelikler "hiç de belirgin değillerdir. Çünkü kapsamları ayırdedilememiştir" (ibid sy. 4). Ayırdetmek için ayırdedici işaretler gereklidir, bu da bileşimlerinin tahlilini gerektirir ve "belirgin bir bilgi ya da tanımlamaya dahil olan her şey, ilkel kavramlara varıncaya kadar belirgin olarak bilindiğinde" (Disc. met. 24) bilgi artık eksiksizdir.

Kartezyen yöntemin ikinci ve üçüncü kuralları tahlillerin ve kavramların yeniden sıralanışının nasıl yürütüleceğini daha iyi belirlemiş değildir: "gereği gibi" incelenerek, "mümkün olduğu kadar küçük parçalara bölmek" bağlı olduğu düzene göre davranmak, kusursuz biçimde sıralamak, Leibniz'e göre bunlar, iyiyi-kötüyü tanımak için gerekli olan araçları vermeden doğru olanı yapmak ve kötüden kaçınmak gerektiğini söylemeyi hatırlatıyor: Ve o,

bu düzenleri simyacıların şu öğüdüyle karşılaştırır: "gerekeni al, gerektiği gibi davran, istediğini elde edeceksin."

Dolayısıyla o öznelliğinden her zaman kuşku duyulan Kartezyen sezgiciliğin karşısına bir denetim zorunluluğu çıkarmıştır. Seyircileri etkilemek için "bağlanmasına izin vermeyen" ip cambazının tersine, "başarısızlıklara karşı bize güvence sağlayacak olan bu güzel aracı", yeni filozofların hor gördükleri formel mantığı küçümsemez. Bu Aristotelesçi sillogistik'e indirgenemez: "Düşünce düzeninin gücüne ihtiyaç duyduğu hiçbir şeyi ihmal etmeyen her ciddi tanıtlama ve tahlil hesabı *in forma* bir kanıttır, çünkü onda hiçbir şey eksik değildir ve çünkü her düşünce düzeninin biçim ve kullanılışı gerçeğin bir nedenidir" (Elisabeth'e, 1678). Dolayısıyla tahlile mutlak biçimde ilk bileşenlere, doğrudan anlaşılabilir ilk kavramlara kadar devam edilmelidir; ve Leibniz sık sık aksiyomların bile tanıtlanmaları gerektiğini anlatır, zira "tanıtlanamaz olanlar yalnızca özdeş önermelerdir" (Conring'e, 19.3. 1678). O, bütün tartışmaları sona erdirmek için, ilişkileri hesaba dökülebilecek her basit bileşene tam bir sembol gibi tekabül eden "evrensel bir karakteristik" aramaktan geri durmadı.

Leibniz'in ilişkilerin mantığının şekillenmesi ve hesap makineleri üzerine yaptığı çalışmalar modern keşiflerin yolunu iyice açmıştır. Bununla birlikte Leibniz her şeyin özdeş tanıtlamalarla ve önerilerle çözümlendiği bir alanı insana yalnızca sayıların sunduğunu kabul etmektedir.[22] Biz tümüyle anlaşılabilir olan gerçeklerin yanısıra deneysel gerçeklerle de karşılaşırız. Özdeşlik ve çelişkisizlikle ilgili ilk rasyonel ilke mantıki zorunluluğu yönlendirir, ama "bu tahlile ulaşmaya gücümüz her zaman yetmese de, ikinci olarak hiçbir şeyin nedensiz olmadığını ya da bu gerçeğin *a priori* bir kanıtı olduğunu" da buna

[22] Çok küçük hesap (calcul infinitesimal) bu çözümü tamamlamaz: "durağanlığı durmaksızın süren çok küçük bir hareket olarak kendi zıddıyla en eşdeğerli bir durum olarak" ele alır. Ama "iyi kurulmuş kurgular" (Verginon'a, 20.6.1702) kullanır çünkü, burada yanılgı benzerlerinde olduğundan daha azdır.

eklemek gerekir (Arnauld'a, 1686). Tanrısal bilgeliğin normlarına göre çelişkisizlik özleri tanımlarken yeterli bir akıl da varlıkları düzene koyar: Leibniz felsefenin herbir bileşeninin sistemin tümüne her şeyden daha fazla yansıdığını düşünmektedir. Rasyonalizm Tanrı'da iyice kök salmıştır: "Tanrısal akıl bizimkini fersah fersah aşsa da, dine ve kutsal kavramlara saygısızlık etmeden, Tanrı'yla akıl ortaklığına sahib olduğumuz söylenebilir". Ama sonu gelmez tahlilleri tamamlama gücü bulunmadığı için, deney bize göre hem tutarlılığın işareti hem de her düşüncede (en chaque ésprit), doğuştan varolan fikirlerin (idées) gelişmesinin bir koşuludur. Leibniz Loche'un eseri *Essai*'yi yorumlarken ampirizme şunları ekler: "duyulardan gelmeyen hiçbir şey ruhta mevcut değildir. Ancak ruhun kendisi bunun bir istisnasıdır". Eğer "ruhun şu ya da bu düşünceleri belirlemesi için deney gerekiyorsa" o, varlık, töz, birlik, kendilik, neden gibi kavramları kendi öz temellerinden alır" (n. E.II.Böl.Isy.2). "Ve evrensel bir gerçeğe ulaşabilen bazı özel deneyler, akıl tarafından atfedilen zorunluluğu bilmeden tümevarımla onu her zaman elde edemezler (ibid, I.Böl.I sh.5).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
TANRI

1. Tanrı ve gerçeklik

Gerçeğin ölçütlerinin belirlenmesi, insan aklı ile her şeyi yaratan kudreti sınırsız varlık arasındaki yakın ilişkiyi ortaya çıkararak bizim bütün sistemlerin kalbine ulaşmamızı sağlar... Descartes gibi, postkartezyenlere göre de Tanrı yapının temel anahtarıdır. Ama özler, kendilerini düşüncemizin normları ve doğa yasaları olarak kurmuş olan özgür bir Tanrı'ya bağımlı oldukları ölçüde, açık ve belirgin düşüncelerimizin gerçek olup olmadıklarından emin olmak için Tanrısal gerçekliğe yapılan başvuru, hiperbolik (aşırı-abartılı) kuşkuyla birlikte ortadan kalkar. Ezeli ve ebedi gerçeklerin yaratılışını, Spinoza, Malebranche ve Leibniz hep birlikte reddetmişlerdir. Ama yine de onların son ikisi kendi karşıtlıklarını, Tanrı açısından sağduyunun iradeye önceliği üzerine inşa ederler. Malebranche ve Leibniz "Evrensel akıl kendi değişmez ve sürekli bilgeliğini kurar" ve "zorunlu gerçekler, onun anlama yetisini (entendement) benzersiz biçimde tabi olup, içsel nesnesi halindedir" demişlerdir. Oysa kartezyen bakış onları iradenin keyfiliğine bağımlı kılmıştır (Monad 46). İnsanda olduğu gibi Tanrı'da da duyarsızlığın sahte-özgürlüğü ihtimalini dışlamayan Spinoza, kartezyen tezin "her şeyi Tanrı'nın duyarsız (indifferente) iradesine bağlayarak... Tanrı'nın her şeyi iyilik nedeniyle yaptığını iddia edenlere kıyasla gerçekten daha az uzaklaştıklarını" açıklar (E.L.sc.de 33). O böylece Malebranche ve Leibniz'in yeniden ele aldıkları geleneksel tavrı radikal bir tarzda mahkum etmekte ve Descartes'ın Mersenne'e yazdığı mektuplarında başlatmış olduğu "bu Tanrı'yı yeniden kendine tabi kılmaya geri dönüştür" iddiası-

nı hatırlatmaktadır.[23] "Zira" demiştir Descartes "Hayallerimizin onun gücü kadar sınırsız bir enginlikte olabileceğini düşünmek haddini aşmaktır" (15.4.1630), Oysa o "bu sınırsız güç, ya da özün bu sonsuz büyüklüğü" -Tanrı kendi özüyle varolduğuna göre- hakkındaki tezde çubuğu nedenselliğin ve ontolojik kanıtlama yönteminin kanıtlarının ortak köküne, Tanrı'nın "nedeni kendinde" (Cause de soi) olduğu yönüne doğru büker. Spinoza'nın Tanrısı'na doğrudan hayat veren sakın bu Descartes'ın Tanrısı olmasın?

III. Spinozacılığa Göre "Tanrı ve Doğa"

Ethique, gerçek başlangıcı, "nedeni kendiliğinden"liğin "varoluşu sarmalayan" öz olduğunu tanımlayarak yapar (def. 1); bu (def. 3 kendinden olan ve kendisi tarafından kavranılan) töz'ün hiçbir sınırlamaya tabi olmadan varlığın özkonumlanışını ortaya çıkaran "mutlak sınırsız varlık"a, Tanrı'yla çakışmasıdır. Sonsuzluk düşüncesine dayanan kartezyen kanıt -bu ilk ontolojik kanıt- kendi şirazesi ve ürünü olan faniliğin (finitude) her türünü olumsuzluk olarak değerlendirmiştir. Bu değerlendirme Spinoza'ya göre zorunlu olarak" varolan her şey Tanrı vergisidir ve Tanrı olmadan hiçbir şey ne varolabilir ne de düşünülebilir" şekline varacaktır (E.I.15); fani olanın olumsuzlanması, sonsuzu zorunlu olarak "herhangi bir doğanın varolduğunun mutlak doğrulanması" şeklinde ortaya konmasına yolaçmıştır. Ve bu mutlak ve kendi dışındaki bütün "basit" tözleri dışlayan olumlu birlik, topyekün varlığı kucaklar.

Oysa tözün "varolmak için kendinden başkasına ihtiyacı yoktur" şeklindeki geleneksel tanımlama, Descartes'a göre gerçeğin çok uzağındadır. Çünkü "doğrusunu söylemek gerekirse bu tanıma uyan yalnızca Tanrı'dır" (Pr.1.51). Ama yaratıklar, anlama yeteneklerine göre

[23] Bk. Descartes'tan Mersenne'e, 15.4.1639: "Bu... gerçeklerin kendisinden bağımsız olduğunu söylemek, onu Styx'e ve alın yazısına tabi kılmaktır"

kendi özniteliklerinin tanımladığı ya da belirlediği diğer tözler olmadan da kendi kendilerini anlayabildiklerinden dolayı, onların Tanrı'ya ontolojik bağımlılıkları kendilerinin de tözler olarak adlandırılmalarını engellemez (ibid, ve 53,60). Spinoza'nın yeniden ele aldığı bu tanımlamalardaki "kendiliğinden" (*per se*) kavramının kökü Aristo'ya kadar uzanır, ve başka bir şeye (*in alio*) -bu değişebilen nitelikler anlamına gelir- atfedilmenin tam tersidir: sonuç olarak, enginlik (etendue) dışında görüntü ve hareket yoktur. Spinoza bunun tam tersine, aynı deyimlerden yola çıkarak, ondaki iç devinimsizliği ortaya koyar: varlık yalnızca ve tümüyle kendi kendini zorunlu kılar, bulunduğu konumdan aynı zorunlulukla ve "tarzların sonsuzluğu" (E, 1,16) içinde doğar. Tıpkı, "her türlü uçsuz bucaksızlığı (étérnite) izleyen ve bunun için üç köşesinin toplamı iki doğruya eşit olan üçgenin doğuşu" (sc.de 17) gibi. Geometrici tarzındaki bu tümdengelim "Tanrı'nın egemen iktidarıyla, ya da başka bir deyişle, sonsuz doğuşuyla" (ibid) sınırlanmış tüm varlıkların zorunlu aidiyetini ortaya koyar: *Deus sive natura*; bu belki de dördüncü bölümün kolay anlaşılan girişinde olduğu gibi "kendi sonsuzluğu içindeki doğa anlamına gelen *Sivi infinite matura* şeklinde tercüme edilmelidir. Spinoza ilahi nedenselliğin içkinliği ile dolu olarak, Court traité'nin ilk diyaloğundan itibaren, bilginin en yüksek mercii olan sağduyunun sesiyle iddia eder: "Doğa, kendi bütünlüğü dışında, sonsuz ve egemen bir mükemmelliğe sahip olarak düşünülemez"; ve Akıl düşünen tözle, (etendue) tözünün ayrışmasını eleştirerek onu doğrulamaktadır. Ethique'nin ilk bölümü yeniden ele alındıktan sonra, özniteliğe ilişkin kartezyen tanımlamayı düalizme karşı çevirir. Sonsuzluk her şeyi kapsamakta olduğu için sonsuz öz, özniteliklerin sonsuzluğu tarafından kurulmuştur. Oysa bilgimiz ikinci bölümü açıklığa kavuşturan bir iki unsurla; "düşünce"yle ve onun ardısıra "enginlik Tanrı'nın özniteliği" olmasıyla kendini sınırlamıştır (11.1 ve 2). Cogito, bilincin özerk olduğunu ortaya koymuştur ve onun yaratana bağımlılığının keşfedilmesi, enginliğe indirgenmiş olan özgürlüğünü de, cismani yaratıklarla çatışan tözsel farklılığı da geçer-

siz kılmamaktadır. Spinoza'ya göre enginlik ilkesi, tıpkı düşünme ilkesi gibi, ilahi doğa dışında varolamaz; ama sonsuz enginliğin biricik kaynağını ve onun sınırları birbirleri tarafından çizilen parçalara bölündüğünü belirtmek gerekir (1 ve de 15). "Düşünen insan"ın niteliklerin değişmesi yoluyla, düşünmenin sonsuz gücünden doğduğu olgusu, kendi yönünden "insan düşüncesinin, Tanrı'nın sonsuz enginliğinin bir parçası olduğu olgusunu izler". Ve "mutlak düşünce"den türeyen bir görüşten başka bir şey olmayan sonsuz enginlik, varlığın değişebilir niteliklerinin ondaki bir ifadesidir: Spinoza, o "yaratıcı doğa'dan (nature naturante) değil, "yaratılan doğa"dan (nature naturée) doğdu, bu zorunlu bir sonuçtu, bir ilke değil" demiştir (E.1.31 ve Sc.de 29).

Tanrı'yla ilgili olarak, anlama yeteneğinden, irade-den, özgürlükten söz etmek, bu terimlerin insanda yolaçabileceği sapmalardan bile daha kabul edilemez bir antropomorfizm'dir.

"Doğa'da varolan her şey önceden kendisince tesbit edilmiş olup, ereksel nedenlerin tümü salt insanların kaygılarından ibarettir". "İyi" ve "kötü"yü işine geldiği gibi ortaya koyan "Tanrı'nın iradesine, cehaletin bu sığınağına sığınan" insanın bizzat kendisidir. (E, L.Ek.). Çağdaşlarına kıyasla Spinoza'da görmekte olduğumuz bu gözüpeklik, onun tarafından panteizme giydirilmiş olan bir ateizm maskesinden başka bir şey değildir: "O bu evreni kendi Tanrı'sı için yaratmıştır" (Refl.pren.phys.-8) diyen Malebranche, kendi kendine karşı bölünmüş olan bu "acayip yaratığı" mahkum eder ve "o, kendi çözümlerinde adaletsiz, değişimlerinde ise talihsizdir" (Ent, med. IX-2) sonucuna varır. Bayla'ın *Dictionnaire*'inde bu eleştiri vulgarize edilmiştir: "Tanrı kendi yarattığı Almanlara, yine kendi yarattığı on bin Türk'ü öldürttü". Bu karşılıklı belirlemelerin olumsuzlukları içinde birbirleriyle çatıştırdığı, tek ilkeyle çeşitli tarzlar arasındaki farklılığı doğru kavramamaktadır. Filozof, savaş karşısında ne öfkelenmekte ne de savaşı alaya almaktadır, "diğer varlıklar gibi insan da doğanın bir parçasından başka bir şey olmadığını düşünür, ama... bu parçaların nasıl olup da doğanın

tümüyle uyuştuklarını, diğer parçalara nasıl bağımlı olduklarını anlayamaz." (Oldenburg'a, 1665). Böylesi eksik ve sağlıksız bir anlayışa göre ortada yalnız düzensizlik ve saçmalık bulunmaktadır (ibid). Böylece "doğanın eksiklikleri"ni, yani ahlak bozukluğunu, şekilsizliği, çatışmayı, günahı bahane ederek, bu sonuçların tümüyle ve kaçınılmaz olarak egemen ve yetkin varlığa tabi olduklarına itiraz etmek, iyiyi işimize gelene ya da hoşlanmadığımıza tabi kılmak demektir (E,L.Ek.): Spinoza, erekliliğin antroposentrik yanılsamasına karşı yetkin varlığın bizim arzularımızı değil, doğanın zorunlu iç güçlülüğünü ifade ettiğine işaret eder.

III. Malebranche ve Leibniz'e Göre "Yetkinliklerin" Düzeni ya da "Daha İyi Olanın Seçilmesi"

Gerekli olmak için bu "sonuçlar" yeterince heyecan vericidir. *Ethiqûe*'i okumadan önce de doğruyu ve iyiyi ilahi isteğe tabi kılmayı reddeden Malebranche "Din"i öne sürer, bir imansız, ahlaki bozulmayı, günahı, çürümeyi eğer inkar ediyorsa ona ruhların bedenlere tabi kılınmasının düzen dışı bir şey olduğu nasıl kanıtlanabilir?... Eğer insanların hepsi düzenle ilgili, doğuştan açık ve belirgin bir düşünceye, Tanrı'nın tersini arzu etmeyeceği bir düşünceye sahip değilse... ben artık her yerde yalnız kargaşalıkla karşılaşacağım." Ve Leibniz daha da ileri gider: "Geometri ve ahlakın ezeli ve ebedi gerçeklerinin Tanrı iradesinin özgün ve bilinçli bir tercihinin sonucu olduğunu savunanlar, öyle görünüyorki onun bilgelik ve adaletini ve giderek sağduyusunu ve iradesini elinden almaktan ve ona Tanrı adından çok doğa adına layık olan ve her şeyin kendisinden doğduğu ölçüsüz bir güçten başka bir şey bırakmamaktadırlar" (journal des savants'e bir mektup taslağından, 1697). Başka türlü ifade edilecek olursa, varlıkların olduğu gibi tözlerin de Tanrı'ya bağımlı kılınması, Descartes'a göre yaratılışlarındaki özgünlük ile, Spinoza'ya göre de birbirlerini izleyişlerindeki zorunluluk ile karşıt olmasına rağmen, hakkı olgunun, erdemi ise gücün içine dahil edip köklerinden koparmaktır. Daha

önce Descartes'ın kabul ettiği, Spinoza'nın ise peşinen reddettiği, Tanrı'nın iradesinin, onun bilgeliğinden üstün olduğu yolundaki geleneksel düşüncedeki yanlışlık, din savunucuları tarafından, Tanrısal sağduyunun yerine olasılıklar zemini konularak, derinleştirilecektir.

Malebranche'a göre bunlar yaratıkların ilk örnekleridir ve özlerden her birinin yüksek nitelikleri arasındaki hiyerarşi yasa tarafından titizce düzenlenmiştir: Tanrı hiçbir zaman nedensiz davranmaz (Mor.1.Böl. 8-6). Ve Malebranche kendi sistemini geliştirdiği ölçüde, "yasa, Tanrı'nın çizgilerindeki düzendir" (Med. Chret. XI-6) şeklindeki ilk ilkenin ikincisiyle nasıl tamamlandığına ve eserin ve onun gerçekleşmesine birlikte etkide bulunan araçların ve "yolların basitliğinin" nasıl etkinleştiklerine açıklık kazandırır.

Leibniz'e göre "en yüksek ilahi özgürlük", "egemen akla uygun bir yetkinlikte davranmak"tan ibarettir: (Disc. met.-3): iyimserlik gerçekleşebilir mükemmeliği tercih etmeyi yönlendiren yeterli akıl ilkesinden türemiştir. Olabilir olanlar yetkinlik derecelerine göre varolmaya yönelirler ve çelişkisizliğin düzenlediği bağdaşabilirlikleri ölçüsünde kendi aralarında birleşirler. Thédicée'nin sonunda "birlikte olabilir (combossible)" sistemlerin hiyerarşisi tek bir zirveye sahip olup tabanı sonsuza dek yayılan bir piramidin katlarıyla karşılaştırılmaktadır. "Çünkü gerçekleşebilir dünyaların sonsuzluğu içinde hepsinden daha yetkinleri mevcut olmasaydı, Tanrı kimseyi yaratma kararını asla vermezdi" (s.416).

Çözüme ilişkin bu titiz birleştirme Spinozacı "zorunlulukçuluk" (Neceessitarisme) le benzeşmiyor mu? Leibniz "şeylerin ilk kaynakları" üzerine yazdığı bir kitapçıkta, "belli bir Tanrısal matematiğin, ya da metafizik mekanizmin, maksimumunun saptanmasıyla kendini nasıl gösterdiğine" işaret eder ve Spinoza gibi (E.IV.önsöz) özün nitelik tarafından yetkinleştirilmesini tanımlar. Bununla birlikte, geometrik zorunluluk -ki ona göre Spinozacı tarzlar ilkeden doğmuşlardır- mantıken olanaksız olmayan her şeyin birbirini izleyen varoluşunu sürükler: gerçekleştirilememiş olasılık kavramı muğlak düşünce-

nin bir saçmalığından ya da yanılsamasından başka bir şey değildir. Çeşitliliğin birliğe tabi kılınması, maksimum'un gerçekleştirilmesine estetik bir görünüm kazandırırken, Leibniz matematiği, bunun tersini, yani araçların "sınırlandırılmasını" çağrıştırır. Dolayısıyla Leibnizciliğin Spinozacılığa yenilmezliği, gücünü çelişmesizlik ilkesi ile yeterli aklın özlerinde varolan sona erirlik arasındaki ikilikten alır; diğer evrenler mantıken olabilir olduklarından dünya metafizik açıdan zorunlu değildir. Olumsallığı böylece güvence altına alınmış ve varsayımsal zorunluluğu "dünya dışı" (extramondain) bir ilkeye havale edilmiştir. Leibniz, Spinozacı içkinliğe karşı özgür ve yüce bir yaratan'a ilişkin teolojik geleneği savunmaktadır. O yalnızca mutlak biçimde ve metafizik açıdan gereklidir. Tanrı'nın varlığının dünyanın olumsallığı aracılığıyla kanıtlanması ontolojik kanıtı hatırlatmaktadır. Leibniz, o en yetkin varlığın varolmasının nasıl mümkün olduğunu belirterek kartezyen kanıtlamayı tamamlamıştır: onun yalınlığı, çelişkiye yolaçan her türlü içsel olumsuzlama unsurunu dışlar. Dolayısıyla Tanrı tümüyle "kendinden"-dir. (*Couse de Diiu-5*). Dünya ise ondan değil, onun içindir. Kaldı ki, Yaratan esas itibarıyla sınırsız bilgelikte ve iyilikte olduğunden, Leibniz'in dediği gibi "her şey hesaplanmış" yaratılış en küçük ayrıntılarına kadar belirlenmiştir, çünkü bunun tersi ahlakî eksikliği ve saçmalığı içerecektir ve bu Tanrı'nın mutlak kusursuz doğasıyla bağdaşmaz.

Bunun tersine, Leibniz'le yazışmalarında Theodicée'de varılan sonuçları tartışan Malebranche eserin yetkinliğinin hesabına yolların basitliğini dahil etmeyi reddetti. İki unsur arasında kurduğu karmaşık düzenleme, düzene uygun bir hiyerarşiye tabi kılınmış olan belirgin Tanrısal özniteliklere gönderme yapar. Bir mühendisle ya da saatçiyle kıyaslamasına rağmen, onun insani bir hal almasına da özen gösterir. Çözümü, anlama yeteneğimizin sınırlarını aşsa da, Leibniz'in sorunsalı, bizi ilkesini çok iyi anladığımız bir hesaba yöneltir. Onun iyimserliği ise, kötülüğü bir tablodaki gölgeler gibi, bütününün yetkinleşmesine katkıda bulunan pek zararlı olmayan bir

şeye indirger. Daha önce stoacılar ve Aziz Augustin tarafından öne sürülmüş olan bu kolaycı metafor, kötülüğün gerçek yüzünü, canavarlıkları, günahı ve cehennemlik eylemleri iyi bilen Malebranche'ı öfkelendirecekti. "Tanrı kuşku yoktur ki, daha mükemmel bir dünya yaratabilirdi" (*Tr.nat.grace 1-14*). Ölümünden birkaç ay önce filozof, "Tanrı'nın akılla bağdaştırılması mümkün olmayan pek çok şey yapmış olduğunu..." itiraf edecektir: "O'nun sonsuz yüksek nitelikleri arasında yer alan çözümlerin sınırsızlığı, yasalarını "Fani ruhlar nezdinde anlaşılmaz" kılmıştır. (Refl.pren.19). Tanrı erişemeyeceğimiz bir yüceliktir: Malebranche'ın düşüncesi de imanın bu muğlak nuruna dayandırılmıştır. Dünya ne kadar mükemmel olursa olsun, yine de Tanrısal sonsuzluk karşısında bir hiç düzeyindedir. Tanrı, kendisini şekil değiştirerek insanlar arasında yaşayan bir varlık olarak tanımlayan Hıristiyan Teslis (Trinité) inanışından çok daha derin biçimde kendi kendine yeterlidir. Yaratılış kavramına bir motif sağlayan yalnız bu gizemdir. İnsan görünümüne bürünerek görünmek (incarnation)[24] ile Tanrı eserini tanrısal kılmanın sırrını bulmuştur (Entr.met.IX.;4). "Dünyanın Tanrısallığın zorunlu bir türevi olmadığı" şeklindeki antispinoza sonuç işte böyle ortaya çıkmıştır (ibid-3).

Bununla birlikte kendi dogmatik koordinatlarıyla ayrışan Malebranchecı teoloji, Ethique'de yeralan bazı görüşlerinden dolayı kendini suçlar. Spinoza tarafından tehlikeli biçimde baştan çıkarılan Malebranche, Dortous de Mairan'a yazdığı mektuplardan birinde (29.9.1713) "Tanrı hakkındaki tanımlamasını" ezeli ve ebedi, zorunlu ve sonsuz olarak kavranılan bir evrenle karıştırmamak şartıyla benimser. Tahlilini bağdaşabilirlik (comptabilité) terimleriyle, ontolojik kanıta kadar yayan Leibniz entellektüalizminin tersine, bunu ilk kabul ettiren "herhangi bir kısıtlama ve sınırlama altında olmayan" varlığın yetkinliği olmuştur. (*Entr.phil.chret.*). Bütün post-kartez-

[24] Leibniz'in "yetkinliğin en üst düzeyine yükselmiş yaratık olan Tanrı insanı "dünyanın esas yetkinleşmesinin yöndeş unsuru olarak kabul etmesi anlamlıdır? (*Cause de Dieu-49*)

yenlerde olduğu gibi temel alınan ontolojik kanıt bu önsezide özetlenmiştir: çünkü "sonsuzluk düşünüldüğüne göre, onun varolması gerekir". Tüm belirlemeyi değişken varlığın dolaysız mevcudiyeti/yönlendirmektedir: Tanrı bu yoldan "bir düşünce"nin nesnesi ya da özgülleştirilmiş bir öz olamayacaktır, çünkü Tanrı her türlü ayrıcalıklı varlığın üstündedir. O "maddi olmadan" maddenin yetkinliklerine sahip olduğu gibi, "yaratılmış ruhları" da kapsar (Rech. III. bölüm 9-4). Bu yüzden, Tanrısal güçler ve bilgeliklerden bahsedildiğinde dahi antropomorfizmden sakınmak gerekir. Bunun dışında Malebranche "varlık türleri"ni Spinoza'nın yaptığı gibi sınırlamaz (ibid). Tanrı, her bir tür açısından "ne ise o'dur, bu hiçbir kısıtlamaya tabi olmayan varlık, varlıkların tümü, sonsuz ve evrensel varlık anlamına gelir". Aynı zamanda hem tek bir şey, hem de her şey olmak sonsuzun insan düşüncesi tarafından anlaşılamayan bir özelliğidir (*Réponses aux vrais et fausses idées, böl. 5,4*). Ama, Tanrı'nın bütün erdemlerinin bu birliği, Malebranche'a göre olabilir yaratıkların yalnızca özleri ya da ana biçimleridir.

Descartes da olduğu gibi, Malebranche ve Leibniz'de de olumsal bir evrenle ilgili olarak Tanrı'nın yüceliğini güvence altına alan yaratma kavramı, böylece Spinoza tarafından varlığın evrensel ve zorunlu yayılması (expension) lehine lağvedilir. Onu yaratıcı özgürlüğün özlerine bağımlı hale getirerek, aklımızdaki normların yapaylığına kesin biçimde tabi kılan yalnızca Descartes olmuştu, Metafizik spekülasyon bilgimizin sınırlarına olanca şiddetiyle çarpmakta ama hızını kartezyanizmin zenginliğini oluşturan ontolojik sentezden almaktadır: "Onun fani mi ebedi mi olup olmadığını hiç düşünmeden, yalnızca varolduğunu ya da *bunun o olduğunu* algıladığımızdan dolayıdır ki, o algıladığımız *ebedi* varlıktır. (Clerselier'e, 23.4.1649).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
İNSAN VE DÜNYA

I. Ruhlar ve Bedenler Arasındaki Uyum

Postkartezyenler'de düalizmi benimseyen yalnızca Malebranche olmasına rağmen, tözün iki çeşidi arasında Descartes'ın gerçekleştirdiği kopuşma, ruh ve beden arasındaki ilişki ve insanın yeryüzündeki konumuyla ilgili olarak bu üç rasyonalist akımın sorunsalı üzerinde az veya çok egemendir. Fizik, kelimenin en geniş anlamıyla, metafiziğin içine batmış mütalaa edilmişse bunda Descartes izleyicilerinin okazyonalizmi'nin, Spinoza paralelizmi'nin ve Leibniz'in öne sürdüğü önceden kurulu ve değişmez uyumun etkisi büyük olmuştur. Ama bununla birlikte metafiziğin bu her üç kolu da çok farklı yapıdaki zeminlerde geliştiklerinden dolayı onlar arasındaki benzerlikler derin olmaktan çok dış görünümle ilgilidirler: Spinoza'nın monizm'i, ebedi varlığın değişmez ve karşılıklı bağlantı içindeki iki görünümünü ifade eden düşüncenin ve kapsamın (etendue) ortak kaynağı olarak Tanrı'yı ortaya koyar: Malebranche'a göre tesadüfi durumlar hakkındaki yasalar, yaratılmışlar (créatures) arası birleşmeler sırasında cereyan eden her türlü gerçek eylemliliği Tanrı'ya özgü kılar; ve Leibniz önceden saptanan değişmez uyum diğer tözlerin şekillenmesine uyarlanırken, kendi içine kapalı her bir öze gelişmenin iç ilkesini uygular.

II. Malebranche'ın Okazyonalizmi

Descartes'a göre ruh ile bedenin tözsel birliği itiraz kabul etmez temel bir kavramdır ve onun değişmez ikili yapısının kanıtlanması ontolojik bir ayrışmaya yolaçarsa

da karşılıklı etkileşmelerini hiçbir şekilde dışlamaz. Bununla birlikte her türlü değişimin ilişki tarafından icra edildiği bilimin evreniyle, yasanın niceliksel duyuları arasında oldukça iyi bir uyum vardır: renk ne nesnede, ne de -adıyla söylemek gerekirse- ruhtadır: o, biri renkli nesnenin iç yapısını farklılaştıran, diğeri de duyu organlarımız mekanik biçimde uyarıldıklarında beynimizde üretilen bir çift bedensel farklılık aracılığıyla kanıtlanan bir *işarettir*. Kartezyen okul, aralarında fiili bir karşılıklı etkileşimin düşünülemez gibi göründüğü oldukça radikal biçimde heterojen olan iki töz arasındaki birliği açıklarken bu dili kullanır. "Duyularla organların hareketleri arasındaki bu karşılıklı ilişki" (Rech.L.böl.5-1), Tanrı tarafından güvence altına alınmıştır. Bu alanı karakterize eden, hayatın korunmasına uyarlanmış ereklilik, bu yüzden muhafaza edilmiştir. Malebranche, kartezyen Dioptrique'in belirlemelerinden hareket ederek, "doğamızı" oluşturan ve "biz olmadan bizi, biz" yapan "doğal yargılar" teorisini kurdu: duyularla ilgili dolaysız veriler, özellikle mesafenin sınırlandırılmasına ilişkin sayısız bilgiyi özetlemektedir. Aynı şekilde uyum ya da bıkkınlık duygularıyla ilgili tepkilerle "gönül okşayan duygular" neyin iyi ya da kötü olduğu hakkında uzun ve belirsiz tahlillere yönelmemize gerek bırakmadan bizi uyarırlar; önsezi uygarlık tarafından soysuzlaştırılmış olmasaydı Malebranche'ın karşısına doğacı (naturist) bir sağlık koruması çıkardığı yanlış tedaviden daha büyük bir değere sahip olacaktı (Ecl.XIII.). O halde okazyonalist açıklama insanı saf bir ruh ile bedensel bir makinenin biraraya gelmiş biçimine indirgemeyip, duygunun özgüllüğünü ve hayati öneme sahip mesajlarını ortaya koymaktadır.

İlk önce Clauberg ve diğer kartezyenler tarafından birlik'in sorunlarını çözümlemek için başvurulan bu Tanrısal nedensellik, Cordemoy tarafından daha önce zaten durgunluğun kapsamının basitliğine bağlı olarak cisimler arası birleşmelere varıncaya kadar yaygınlaştırılmıştır: "Yeryüzünde varolan her türlü hareketin genel nedeni olarak" demişti Descartes, "sürekli olarak yaratarak, harekete ilk andan beri vermiş olduğu niceliği aynen koru-

yan Tanrı'dan başka kimseyi tanımıyorum" (Newcastle'a Ekim 1645, bk.Pr.II.36-37). Malebranche bu genel ilkeyi etkili tek ilke haline getirecektir. Cisimlerin çarpışması, "maddenin hareketinin Yaratıcı'sına, her şeyin evrensel nedeni olan iradesinin buyruğunu icra etme fırsatını vermiştir" (Rech.III.2.böl.-3). Yaratılmışlara gerçek bir güç atfetmek onları Tanrılaştırmaktır: Okazyonalizm *La Recherche de la Vérité*'de "Eskiçağ felsefesinin bu tehlikeli yanılgısını" (VI-2.Böl.,3), nesnelere "gerçek bir güç" atfederek onların Tanrı karşısındaki topyekün bağımlılığını inkar eden bu paganizmi yerle bir etmek için kaleme alınmıştır. Leibniz'le ya da Newton okuluyla yaptığı, fiziğe ilişkin tartışmalarda, Malebranche kartezyen yasaların ayrıntılarını iyice düzenleyecek, ancak mekanizmin ilkelerini, kendisine geçerliliğini yitirmiş, Tanrıtanımaz bir fiziğe geri dönüş gibi görünen bu "güçlere" başvurmayı sıkı sıkıya koruyacaktır. Ne olursa olsun, gerçek nedenler haline gelemeyenler yalnızca cisimler olmayıp en soylu ruhlar dahi benzer bir güçsüzlük içinde bulunmaktadır. Tanrı onları aydınlatmadığı zaman onlar hiçbir şeyi bilemezler. Tanrı değiştirmezse, onlar hiçbir şey hissedemezler. Tanrı onları iyiye, yani kendine doğru yöneltmezse, onlar hiçbir şey isteyemezler (ibid). Okazyonalizm genel yaratılış yasasına böylece Malebranche'la birlikte sahip olmaktadır: gerek cisimlerin kendi aralarındaki, gerekse ruhumuzla bedenimiz ve evrensel akıl arasındaki ilişkiler doğal alanı oluştururlarken Tanrı esini buna bedenleri safruhlara tabi kılan ve Hz. İsa'yı günahtan arındıran Tanrısal lütfün yayılmasının tesadüfi nedeni olan yasaların eklenmesini sağlar (Tr.nat.Grâce). Malebranche'ın açıklamasının bu son iki teolojik alanda ortaya koyduğu gözüpeklik, onun Arnauld'la yapacağı uzun ve canlı polemikleri besleyecektir. Biz burada bunlardan sadece insan özgürlüğünün hayata geçirilmesiyle içiçe geçmiş olanı (infr.böl.V) ele alacağız. Ama Leibniz tarafından "kesintisiz mucize" suçlamasına maruz bırakıldığına göre Malebranchecı tez hiç değilse rasyonel sistematizasyonun gücünü göstermeye uygundur. İlk yazılarında Tanrısal iradenin tesadüfi nedenlerini belirttikten sonra, Maleb-

ranche, yaratılmışların gerek kendi aralarındaki, gerekse Tanrı'yla olan muhtemel tüm ilişkilerini düzenleyen genel yasaların nasıl da yolların basitliğinden doğmuş olduklarını göstermiştir. Tanrı ilk yaratma eylemi ve doğaüstü düzenin gerçek bir mucizeye çağrı çıkarması dışında -ki bu son derece ender durumlarda mümkündür- (canlılarla ilgili düzene yön veren ereklilikte) özel iradeler kullanmamıştır. Bedenlerin meleklere ya da iblislere tabi kılınmaları Ahd-i Atik'deki mucizelerin çoğunun dördüncü kuraldaki yasalarla açıklanmasına izin vermektedir. Zira Tanrı, bilgeleri ve filozofları alışılagelmiş oluşumlar dahilinde kendine hayran kılar (Tr.nat.Grâce, 1-21). Değişik düzenler arasındaki ilişkileri düzenleyen düzenleyiciler, bazı durumlarda[25] Kadiri Mutlak varlığın müdahalesi olmaksızın oluşan bedensel ya da zihinsel yetersizliklerle her şeyi açıklayarak Tanrısal iradeyi yüceltir.

Bilgi teorisi genel yasaların ikinci ve üçüncü düzenlerini işin içine sokar: ruh ve beden arasındaki ontolojik kopuş bizi onlara doğrudan müdahale etmekten alıkoyar. Bedenlerle duyuları aynı kefeye koymak yönündeki doğal eğilimimiz, Descartes'da olduğu gibi yaratılışın radikal olumsallığının onların varlığının Tanrı'yla özdeşmeyi engellemekte olduğunu rasyonel biçimde kanıtlamaya yetmemektedir. Evrensel akılla dolaysız biçimde birleşen ruh özlere hayranlıkla bakmak dışında bir şey yapamaz: dikkat Tanrı'nın bu görevinin tesadüfi nedenlerinden biridir. Ve içerik (etendue) maddenin özünün tümü olduğu için, cisimlerle ilgili bilgilenme "anlaşılabilir içeriğin" ya da cisimselliğin asli tipinin[26] şu ya da bu biçimine ilişkin rasyonel düşlere dalmaya indirgenir. Onun özel cisimlere

[25] Kötülük sorununa ilişkin bu çözümün esası, mekanizmin basitliğinin insan bedeninin bu en mükemmel aracı'nın ereklilik yolunu şaşırdığında düşeceği bazı hataların ortaya konduğu DESCARTES'ın *VI. Méditation*'unda bulunmaktadır.

[26] *Olası* bir yaradılışla ilgili olarak her zaman ana tiplere (archetype) yapılan başvuru, Arnauld'la yapılan polemiklerde ve Dortus de Mairan'la yazışmalarda özellikle üzerinde tartışılan Spinozacı enginlik (etendue) kavramıyla ve Tanrı'nın özniteliği düşüncesiyle yakınlaşmayı sınırlamıştır.

uyarlanması, duyularla bağa ve dolayısıyla da birliğin genel yasalarıyla olan bağlantıya dayanır: duyularla bağ, ve birliğin genel yasalarıyla bağlantı, "düşüncesinde bazı cisimlerin görüldüğü ya da duyulduğu zaman, bu içeriğin ve genel çizgisi onun düşüncesini renk nedeniyle ya da ruhu etkileyen ve ruhu ona bağlayan bazı başka duyusal algılar tarafından duyumlanabilir hale geldiği zaman", anlamına gelmektedir (ecl.X.). Böylece, bilgi iki yöne doğru yönelir: içeriğin (enginliğin/etendue) özelliklerinden hareketle çıkarılan rasyonel sonuç, doğal ya da sonradan edinilmiş birliklere ilişkin aydınlık düşüncenin ruhta varolmayışından daha büyük bir önem kazanan bir gözlem bu saptamalardaki psikolojiye ilişkin unsurları sınırlayacaktır.

III. Spinoza'nın Paralelizmi

Ethique bunun yanısıra bedenin duygularını düzenleyen mekanizm'le uygun düşen ortaklaşmacı bir psikoloji geliştirir. İnsan ruhu aslında sınırsız olan anlama yetisinin özel bir düşüncesinden (idée) başka bir şey değildir. (E.II.cor.de II); onun "fiili varlığı", "eylemde varolan enginliğin kesin bir biçimi olan bedenden" başka bir şey olmayan, "eylemde varolan tekil bir nesneye ilişkin düşünce" tarafından oluşturulmuştur. "Bunu ruh ve bedenin birliği tarafından oluşturulmuştur diye anlamak gerekir" şeklindeki açıklama, diğer cisimlerin hareketi ve durgunluğu ile her zaman bağlantı içinde olan bedensel bireyi, *hareketin geçici belli bir birliği olarak tanımlamak için* aksiyomların ve yardımcı teoremlerin bütün bir dizisine başvurmayı gerektirir. Bu göreli tanımlama Descartesin yaptığı tanımlamaya çok yakın olup Spinoza'da onun gibi insan bedeninin sonsuza değin bir yenilenme içinde olduğunu ve kendisini çevreleyen şeyler tarafından sürekli olarak değişime uğratıldığını öne sürer. Ruh "bedenin bu duyuları" (ibid 26) aracılığıyla tepkimede bulunur: birinci türden bilgi, beklenmedik bir çarpışmaya tabi kılınan bu özel bakış açısına göre sakat ve karışıktır (ibid 29). Ruh bu yüzden duyulara ilişkin yalnızca insan bedeniyle ilgili

iki postula'yla beslenen bu incelemeden dolayı duygulanmış olmalıdır (E.III.başlangıç): bu duyunun kendi hareket gücünü artırmasının ya da azaltılmasının bir görüntüsüdür: ve o daha birçok değişikliğe "maruz kalacaktır". Dolayısıyla duyular teorisi başlangıçta "ihtiraslar" (passions) teorisiyle çalışmaktadır: "Bir duyu ya da heyecan onun aracılığıyla kendi bedeninin, ya da en önce onun az ya da çok büyük parçalarından birinin varoluş gücünü doğruladığı ve yine onun aracılığıyla diğerinden çok bunun hakkında düşünmeye belirlenmiş olduğu karmaşık bir düşüncedir" (E.III.sonu). Dördüncü bölümde "insanın bağımlılıklarını" (başlık) oluşturan ihtirasların bu gücü ele alınıp geliştirilmiştir.

Ama onun duyguları matematiksel olarak ele alan ortaklaşmalarındaki ve aktarmalarındaki mekanizm, ihtirasları bir ahlakçı olarak değil de bir fizikçi olarak ele almakta kartezyen projeden daha ileri gitmiştir. Geometrik yönelimin nesnel kesinliğini terkeden Spinoza üçüncü ve beşinci bölümlerin önsözlerinde Descartes'a tam bir şiddetle saldırmaktadır: o, aldatıcı bir iradeciliğe ve ruh ile beden arasında sözümona karşılıklı bir etkileşim varsayımına göre, ruha ihtiraslar üzerinde mutlak bir buyurganlık atfederek kendini stoacı bir ahlakçılığa tabi kılmıştır.

Bununla birlikte, ruh ve beden arasındaki ilişkilerin, katı ve sürekli bir tutarlılığa indirgenmesine ilişkin Spinozacı indirgeme, kartezyen açıklamaya okazyonalistlerin yaptığına benzer basit bir düzeltme olmayıp, temeli tümüyle farklıdır. Kartezyen problematik gerçekte iki tür arasındaki heterojenliğe istinat eder. Spinoza'ya göre ise, ruh ve beden tek ve aynı tözün iki farklı ifadesidir. Özel tarz, her bir öznitelik için kendi gelişmesini ortaya koyan sonsuz biçimin yalnızca "bir bölümü"dür: özün kurucusu olan öznitelik, kendi ilkelerinden birine (yaratan doğa/nature naturante) dayanır, biçim ise sonuçların çeşitliliğini (yaratılan doğa/nature naturée) (E.I.sc.de 29) sergiler. Doğrudan sınırsız biçimler, özniteliğin ezeli ve ebedi zorunluluğunu dolaysız olarak ifade ederler: bu yüzden düşünme için "mutlak biçimde sonsuz olan kavrama yetisi" ve enginlik (etendue) için ise "hareket ve durgunluk"

öngörülmüştür.; bu sonuncuların varolan cisimler arasında dağılımı sonsuz bir ara biçimi gerektirmektedir: "biçimlerin sonsuzlukları oranında değişmelerine karşın, her zaman kendisi aynı kalan evrenin her şey olarak görülmesi" işte budur (Schuller'e, 29.7.1675). Hareket ve durgunluk arasındaki bölünüme ilişkin bu sabit formül, gerçekte içkinlik ilkesinin birliğinden her biri bir diğerine göre belirlenen bölümlerin karşılıklı dışsallığına geçilmesine izin vermektedir. Varolan şeylerin çeşitliliği ve kendilerini belirleyen süreklilik eğilimi -onlara ilişkin bilgi yetersiz de olsa- hayalin düştüğü yanılsamalardan başka şeyler değildir, çünkü sözkonusu eğilim, belirlemelerin sonu gelmez ağına havale edilmiştir.[27] Bunlar bireyin bakış açısına edilgence tabi olarak, onda sınırlanışdan, olumsuzdan ve olağandan ne varsa onu ifade ederler: ama onu bu şekilde keşfedip, varlıkların tümünden hiçbir şekilde farklı olmayan dinamizmin ondaki görüntüsünü olumlu biçimde dile getirerek, biçime ilişkin kısmi gerçekliğini onararak, onu eski durumuna getirirler.

İnsan bedeni hakkındaki -ve görünürde kartezyen mekanizme çok yakın olan- tanımlama ise tümüyle başka bir ontolojiyle ilişkilendirilmelidir. Descartes, durgun ve göreceli bedenin karşısına belli bir bölünmezliği ve dolayısıyla da coşkusal hareketlerin yönelimini belirleyen özgür iradeyi insana sağlayan bir ben'in birliğini çıkarmıştır: mekanizmin öğrenilmesi bizi doğanın ve kendi doğamızın efendileri haline getirir, çünkü biz onun yasaları sayesinde varız. Spinoza'ya göre ben'in bu bağımsızlığı hayalidir ve eğer mekanizmanın anlaşılması kurtuluşun bir aracıysa bunun nedenini manevi sürecin, varlığın hareketini kavraması oluşturur. Kartezyen iradecilik insan ruhuna kendi bedeni üzerinde sonsuz ve her şeye kadir ruh tarafından maddeye dayatılan başlangıç hareketine benzer bir güç atfetmiştir. Spinoza ise "cisimleri varlığını

[27] E, 1sc.de 8: 28,E II.30-31: L.Meyer'e yazılan 20-4-1663 tarihli mektupta boşluk ve zaman içindeki bölünmeyle ilgili iyi anlaşılmamış kavramların, töze uyarlanması eleştirilir (Bk.E.1.sc.de 15, niceliğin soyut ve yüzeysel tahayyülü üzerine).

belli bir sıraya göre ve ayrıntılarıyla anlatmayı tümüyle olanaksız kılan ve onları hareketsiz bir kütle biçiminde algılayan kartezyen alanı reddeder ve soyut itirazını "her şeye muktedir dışsal bir nedene" yöneltirken (Tschirnhaus'a 5.5.1696) hem Descartes'a hem de ruhumuzun sahip olmadığı etkinliği yüce bir nedene bağlayan okazyonalist sistematiğe karşı çıkar.

Özniteliklerin paralelliği düşüncesi ve ondan doğan biçimler, böylece Spinozacılığın tek yanlı tüm yorumlarını bir yana iter. Çünkü zihinsel felsefe ya da anlatım ve Ethique'in tanımlamaları, özlerin ortaya kavrama yetisi tarafından çıkarıldığı iddiasına gönderme yaparlar, oysa bu gönderme, düşüncenin (pensée) enginlik (etendue) üzerindeki idealist üstünlüğünü hiçbir şekilde içermez. İnsan ruhunun bedenin önceden belirlenmiş düşüncesi olduğu yönündeki yaklaşım çok sayıda materyalist vargı tarafından karşılıklı olarak izlenir: bedenin maruz kaldığı acıdan ruh da acı çeker ve bedenin kırılganlığı çoğu zaman kişinin ruh ve beden bütünlüğüne zarar verir.[28] Ruhumuzun dayanıklılığı kendi bedeninin fiili varlığıyla sınırlıdır (E.V.Dem. ve sc.de 28). Ama ruhun bedene karşı bu yükümlülükleri hayallerin şaşırttığı, bireysel karşıtlıkların hâlâ egemen olduğu tamamlanmamış bir bilgiyi anlatır. Oysa "bedendeki düşünce" bir yankı ya da güçsüz bir imge değildir; o kendi gerçekliğini keşfettiğinden bu yana tüm doğru düşüncelerin doğrulayıcı gücü içinde yeralır. Bu sonu olmayan ve maddi planın nedeni olup düşünce düzeninde akılcı olan bir sürece aidiyet anlamına gelir.

IV. Leibniz'eGöre Uyumun Önceden Kurulması (L'harmonie Préetablie)

Bireyin birliğinin bütünlük tarafından bu şekilde massedilmesi Leibniz'i Spinozacılığın tümüyle dışına ite-

[28] E.IV. sc.de 39: Spinoza bedenin yalnızca kadavra haline geldiği zaman ölmüş olduğu dışında güçlü bir delil gösterememiştir: o, deliliği, hastalığı ve çocukluğu daha sonra hatırlayacaktır; bk. E.II sc.de 49: "çocuklar, deliler ve aptallar üzerine düşünmek gerektiğini bilmiyordum".

cektir. Henüz genç bir öğrenciyken yaptığı çalışmayı bireyselliğe adamıştı ve "gerçek anlamda *bir tek* varlık olmayan, gerçek bir varlık da olamaz" (Arnauld'a, 30.4.1687), yönündeki iddia onun felsefesini tümüyle yönlendiriyordu. Töz'e *Monade* adını vermişti ve bunun toplamı da "monadoloji"yi oluşturuyordu.

Ama, okazyonalistlerin kendisini Spinozacılığa yönelttiği noktada Leibniz töz'ü tıpkı Spinoza gibi iç dinamizmde karakterize edecektir: "yaratılmışları her şeye kadir olandan ve onun eyleminden kurtaran duyguların ardısıra, Tanrı yegane töz haline gelir ve yaratılmışlar artık Tanrı'nın tesadüfi eylemlerinden ve biçimlendirmelerinden başka şeyler değillerdir. (Lamy üzerine, 30.11. 1702). Bu noktada ise bilincin tanıklığı bize karşı çıkacak ve bizim kendiliğindenliğimizi hatırlatacaktır: "Oysa biz ruhumuza sınırsız büyüklükte işler üretmeye ilişkin büyük bir güç atfettiğimiz takdirde, bu aynı gücün diğer canlarda ya da biçimlerde, ya da tözlerin doğalarında da varolduğunu kabul etmeye kadar varacaktır." (De la nature... 10).

Zira "metafizikte reform" (la reforme dela metaphysique-Leibniz'in çalışmalarından birinin başlığı) un yolu "töz kavramı"nın (altbaşlık) dönüştürülmesinden ve kartezyen düalizmin reddinden geçer. Descartes düşüncenin karekteristik aktivitesinin karşısına enginliğin/alanın (etendue) edilgenliğini çıkarmıştır; Malebranche hareketlerin ruhumuzda dahi olsalar tam kaynağının Tanrı olduğunu öne sürmüştür; maddedeki dinamizmi yeniden kuran Spinoza, yine de onun tek faal kaynak olan yaratıcı doğa (nature naturante)'dan doğduğuna işaret etmektedir. Leibniz'e göre ise homojen ve farklılaşmamış geometrik enginlik devinimin muhasebesinin yapılmasına izin vermemektedir: kendisi kartezyen yasalardaki yanılgıların, devinimin ve durgunluğun karşılıklı göreceliliğinden "daha gerçek olan bazı şeylere" atfedildiğini, -bu "bazı şeyler"den kastedilen güçtür- ve onları kendi içlerinde değişebilir olarak ele almak yerine "...bunu bir cisimden çok diğerine atfetmek için gerekli temelin mevcut olduğunu" düşünmektedir (Disc.met.,18). Oysa Malebranche'ın yara-

tılmışların Tanrısallaştırılması hakkındaki yargısı onu paradoksal biçimde panteizme yöneltirken, yaratan Tanrı'nın yüceliğinin güvencesini de oluşturmuştur. Tanrı'nın gücü, kendilerine özgü tözleri olan ve her biri belli anlamlarda kendi kendine yeten yaratılmış varlıklardaki gerçek etkinlik ve bireysellik aracılığıyla daha belirgin biçimde kendini gösterir; "Tözler bütün bir dünyayı ve Tanrı'yı ya da bütün evreni, bir şehre bakanların onu bulundukları yerlere göre farklı biçimlerde tarif etmeleri gibi, kendine göre ifade eden bir aynaya benzerler (Disc. met...9).

Bakış açılarındaki bu çeşitlilik Leibniz monadolojisinin temelini oluşturur. Zira Leibniz, okazyonalistlere, "yaratılan bir tözde bir diğeriyle gerçek etkileşimin zerresi bile bulunmaz" (Syst.,13) uyarlamasını yapar; başka şekilde ifade edilecek olursa, "Monadelar herhangi bir şeyin içeri girebileceği pencerelere sahip değillerdir" (Monad, 7). Dolayısıyla tözlerden her birinin diğer tümünü "ifade etmesi" kendi tekil yapısı aracılığıyla olmaktadır. Kavrayıp (perception) sıradan tözün birliği içindeki bir çeşitliliğin, "bu kavrayıştan adına şiddetli istek (appettition) de denilebilecek olan bir diğerine yönelik değişimin ya da geçişi gerçekleştirme eyleminin" adıdır. Bütün bu kavrayışların birbirlerini izleyen akışları içindeki uyumları, "yaratılmış şeylerin hepsinden her birine ve her birinden hepsine... yönelik bağlantıyı" sağlayan önceden kurulu uyum (harmonie preetablie) tarafından düzenlenmiştir. Leibniz'e göre, Tanrı tarafından ilk ve son kez konulmuş yasaların genelliğine rağmen Okazyonalizm "ebedi bir mucizeyi" içinde barındırmaktadır, çünkü hiçbir eylemin ilkesi dolaysız biçimde konmamıştır. Önceden kurulan uyum ruh ve beden arasındaki birliğin olduğu gibi "doğanın ve tözlerin iletişiminin de yeni bir sistemidir" (Journal des Savants'daki makale, 27.6.1695). Zira tözlerden her biri "kendi benzersiz bireysel karakterini oluşturan... özgün yapısına göre" diğer tözleri de ifade eder: özdeş ve birbirlerinden ayırdedilemez iki yaratık asla mevcut değildir ve çeşitli algı sistemleri aynı topluluğa ait görüldüklerinden dolayı aralarında hiçbir karşılıklı etkile-

şim olmadığı halde, birbirleriyle basitçe karıştırılırlar. Ayrıca, tözlerin iç dinamizmi, "içinde esas olarak bir ilerlemeyi gizler" ve "ruhu ortaya koyan tasvirlerin devamı evrenin kendisindeki değişimlerin devamına cevap verir". Böylece her biri aynı bir vakti gösteren saatler aynı anda çalabilmektedirler. Bizim 'aralarındaki iletişim' adını verdiğimiz şeyi ve ruh ile beden arasındaki eşsiz birliği sağlayan evrendeki tüm tözlere ilişkin önceden düzenlenmiş olan işte bu karşılıklı ilişkidir.

Ama Leibniz "ruhla ilgili bakış açısı olan bu önceden düzenlenmiş kütleyi" -bu aynı temel özelliklere sahip tözlerin bir toplamı anlamına geliyor- beden aracılığıyla algılar. Evrenin bizim madde olarak adlandırdığımız dışavurumu, eşdeğerli değişiklikler ve gelişimindeki özgücü dolayısıyla hayat doludur. Canlı makine (animal-machine) ile ruhlar arasındaki kartezyen kopukluğa karşı Leibniz Monade'ların kademelendirilmiş bir hiyararşisini çıkarmaktadır. Bunların kavrayışı azami belirginliktedir. Leibniz'e göre Descartes temel hücreleri etkileyen belirsiz algıları yanlış kavramıştır. En karmaşık birimler ya da ruhlar duyarlılığa ve belleğe sahip olanlardır: hayvanların konumu tam da budur (Monade, 26). "Zorunlu ve ezeli-ebedi gerçeklerin bilinmesinden" hareket eden insan, "öz dönüşlü eylemler" aracılığıyla *benim* gibi düşünme yeteneğine, düşünebilen bir ruha, yani düşünceye" sahiptir.(-30). Ruh, bedeni oluşturan birimlerin (monades) çeşitliliğini tekleştiren egemen ilkedir; ve geleneksel üstün ruhlar, melekler ve cinler için de aynı şey gereklidir: yaratılmış olma konumları onlara sınırlı bir bakış açısını dayatmaktadır.

Böylece "yaratılan bütün birimleri üreten ilkbirim, ya da ilk töz olan Tanrı'dır". Her yaratığın "canlı aynası"nı oluşturan, her şeyi en mükemmel uyum içinde düzenleyen O'dur. (Principes de la nature et de la grâce.) Ama ruhlar kendilerini Tanrı aracılığıyla mutlulukla dolduran "bir toplumsal boşluğa" girmeye akıllarıyla muktedir olan Tanrısallık imgeleridirler.

BEŞİNCİ BÖLÜM
İNSANIN ÖZGÜRLÜĞÜ

I. Postkartezyenlere Göre Onun Sorunları

Olanca çapraşıklığına rağmen 17. yüzyıl düşüncesini besleyen Tanrısal özgürlükle insani özgürlüğün uzlaştırılmasının, aşırı rasyonalizasyonun tümüyle Tanrı'ya tabi kılınmış olduğu bu sistemlerde oldukça zor olduğu görülmektedir. Teolojik tartışmalardan daima kaçınmış olan Descartes, Tanrı'nın "insanları eylemlerinde tümüyle özgür ve bağımsız bıraktığını" ve "bize yönelik kayıtsızlığın" bilinç tarafından açık-seçik olarak ortaya konmuş olduğunu savunur. (Pr.1-41). Spinoza ise, bizi belirleyen saikleri bilgisizlik unsuruyla açıklar ve yanılsama diye tekrar eder. Spinoza'nın zorunlulukçuluğundan (neccessitarisme) duydukları dehşete rağmen, Malebranche ve Leibniz içsel duyguların çatışması konusunda hemfikirdirler: "bizi hareket ettiren motifler üzerinde çoğunlukla düşünmeyiz" ve bilinç "Tanrı'nın üzerimizdeki yönlendiriciliğinden bizi bağımsızlaştırarak bir boşluğa terk eden saf bir ilgisizliği" hiçbir zaman kurmamıştır. Leibniz bu tezi, bilincin küçük algılarından birçoğunu unuttuğumuz ve evrende kendilerine gerçekten de kayıtsız kalabileceğimiz iki ayırdedilemez durumun hiçbir zaman varolmadığına dayandırır.

Ayrıca da Malebranche ve Leibniz Tanrısal bilgeliği abartarak, ona olayların bütünlüklü biçimde bilinmesini atfederler. Ve bilinç ilk önce, her türlü belirsizlikten kurtulmayı sağlayan gerçek eylemlilikten yoksun bulunan özellikli tözlerin özerkliğini ortadan kaldırmaya yöneldiğinde onları tanıyan iç güç her türlü belirsizliği dışlar: "Her şeyde olduğu gibi, insanda da her şey açık ve önceden belirlenmiş durumdadır ve insan ruhu manevi bir

ctomat sürecidir" (Theod.52). Bu ifade tarzı Spinoza'da da vardır. Kant bununla ilgili olarak, bu "insani özgürlüğü, bir kez kurulduktan sonra hareketleri artık kendiliğinden *tasarlanan bir atlıkarıncaya indirgemek değil midir?*" sorusunu soracaktır.

• Bununla birlikte insanın özgürlüğünün savunulması her üç sistemde de önemli bir yere sahiptir ve onun gerçek doğasının açıklanması Post-kartezyenlerin her birinin -kelimenin tam anlamıyla kişisel olan- kendi düşüncesini ortaya koymasına yolaçar.

III. Malebranche'a Göre Özgürlük ve Lütuf

Descartes'a en yakın olan ve yöntemini "özgürlüğümüzün iyiye kullanılmasını öngören düzen" biçiminde özetleyen Malebranche olmuştur. O saf ilgisizlik kavramına karşı çıksa da, bilincin bize, gerçek anlamda hisse*dip etmeme ya da özel bir yararı kavrama gücünü verdi*ğini kabul eder. "Doğayla ilgili bilgilerin araştırılmasında" diye buyurur Tanrısal akıl, "gerçeğin kesinliğini reddedemeyecek duruma gelinceye kadar sen, duygularına hakim olmalısın" (Med. Chret. III-6). Ve bizim her türlü yarara yönelik doğal ve önlenemez arzumuzu tatmin etmese de (Ecl.L.) ve bunun yeri yalnız ve yalnız sonsuzla doldurulacak olsa da, onda sınırlı bir yarar mevcuttur. Karşı durulamaz olanın yalnızca kesin gerçek olduğunu ve yanılgının ya da hatanın kavrama yetisinin sınırlılığıyla sınırsız irade arasındaki orantısızlıktan doğduğunu böylece Descartes gibi Malebranche de doğrulamış olmaktadır. Dikkat aynı zamanda şu ya da bu motifin ve onun aydınlığa uyarlanmış dolayımının önceden görülmesini sağlar. Örneğin ilk günahın (peche originel) kökeni Adem'in gafletidir.

Ama cinsel isteğin bu teolojik izahı, Malebranche'ı Descartes'ın karşısına çıkarır ve o özgürlüğün hayata geçirilmesinin yeniden kurulması için Tanrı lütfunun güvenilirliğini yardıma çağırır. Ve dahası, her türlü eylemliliği Tanrı tekeline bırakan okazyonalizm, özgürlüğe olumsuz bir eylemi durdurma dışında hiçbir erk bırakmaz.

Tanrı böylece ikili bir alana müdahale edebilmektedir: bunlardan bir tanesi iradenin devinim kaynağı olan doğal alan, diğeri ise lütfun sahibi olan doğaüstü alandır; bu alanların her ikisi de artık kartezyen tezden başka bir şey olmayan aynı tezde birleştirilmişlerdir. Özgür iradenin etkinliği düşüncesiyle, tümüyle edilgen olan engin-lik/alan (étendue) düşüncesinin ayrıştıkları yerde, Malebranche iradeyi basit bir kavrama yeteneği haline getirir. Tanrı iradeyi bu kavrama yeteneği eliyle kendine bağlamaktadır. Herhangi bir engel tarafından alıkonulmadığı takdirde irade hareketsiz bir alan olan doğruluğa yönelir: onun daha ileri gidebilmek için her zaman harekete ihtiyacı vardır. Fakat düşünce alanımız sınırlı olduğundan hayatımız birbirlerini izleyen belirlenmişliklerden ibarettir: irade, belirlenen yerde muhafaza edildiği takdirde kötü olması mümkün olmayan özel bir yarara, isteğe dayandırılmıştır: ama yargı yetisinin işleyişinde zaman zaman ortaya çıkan durağanlık kavrayıcı, nüfuz edici bir çabayı gerektirir ve bedenin ruh üzerindeki egemenliği, yararımız sözkonusu olduğunda hâlâ çok güçlüdür. Her dikkatli insan yetkinliklerin düzeni hakkında aydınlık bir fikre sahiptir: ancak, yine de duyusal istek önemlidir.

Bu izah tarzında direnebilmek için Hz. İsa'nın gönül alan lütfu bu durumda "öndegelen bir haz" olmaktadır. Bu duyusal tercihin önüne geçen ve onu geçersiz kılarak dengeyi eniden kuran bir duygu anlamına geliyor: özgürlüğümüz böylece lütuf tarafından kurtarılmış olmaktadır ve biz bir tercihin olanca sorumluluğunu taşıma durumundayız. Yanlışın kaynağı olan durdurma gücü ileri gidebilmemizi engellediği zaman olumsuz bir olgu iken, esas olarak olumsuz olan ihtirasın etkisini reddettiğinde bu kez yetkinliğin hizmetindeki olumlu bir araca dönüşür. Bunun nedeni insanın kendine yönelik sevgisinin çürüyerek içe dönük bir hal almasıdır, oysa Tanrı'ya duyulan ve her türlü manevi değerin de temelini oluşturan aydınlık sevgi evrensel mutluluk isteğini yeniden canlandırır.[29]

[29] Trzite de morzle. açıklamalara göre çok kesin görevler halinde belirlenmiş olan yakınlara yönelik kutsal sevgi düzenine rasyonel bir bakış

III. Leibniz'e Göre Kendiliğindenlik ve En İyinin Seçimi

Malebranche gibi Leibniz'e göre de manevi sorumluluk için özgürlük zorunludur. Tanrı'nın kötülüğün nedeni olamayacağını kanıtlama kaygısıyla yaratılanların özgürlüğüne ilişkin üç koşul Theodicée'de şöyle belirlenmiştir: okazyonalistlerin edilgenliğine karşı kendiliğindenlik, ya da bütün tözleri karakterize eden bir dinamizm; mutlak zorunluluğa karşı (ki bunun tersi çelişki anlamına gelecektir) olabilirliklerin çoğulluğuna bağlı bir olumsallığın muhafazası; ve son olarak da, Tanrı'nın sadece yansımalarını değil, bizzat onun kendisi gibi mükemmeli düşünüp taşınarak seçebilme yeteneğine sahip imgelerini de düşünebilen bir hedefe rasyonel biçimde yönelebilme.

Bununla birlikte bu seçme yeteneği bireyin tekil doğasına önceden nakşedilmiştir: dinamikçi bakış açısına *göre bizim öz erdemlerimizin olumlu yönde gelişmesini*, geçmişi ve topyekün geleceği yönlendiren gücün içselliğidir. Ve töze ilişkin görüşün mantıki bir kabulü kendini şu bilgece özdeyişte ifade etmektedir: "Bütün yüklemler öznede içerilmiştir". Olgulara ilişkin gerçekler, bize eğer yalnızca deneylerle verilmişse, sınırsız bir tahlil onları özneler hakkındaki aşağıdaki bilgi gibi belirgin hale getirecektir: "bizim Ademle" ilgili eksiksiz bilginin onun günahını, Yuda'yla ilgili bilginin ise ihaneti içermesi gibi, "Sezar'ın gelecekteki diktatörlüğünün temeli de onunla ilgili bilgide veya onun doğasında mevcuttur"; ve o eğer Rubicon'u kurtarmadan önce enine boyuna düşünüp taşınmışsa bu onun karakterine özgü bir şeydir, "bu akla uygundu ve sonuç olarak da zamanın geldiğini kesin olarak gösteriyordu" (Disc.met./13). Yasallığa saygılı bir Sezar başka bir Sezar olur ve böylece de tüm Roma tarihi değişirdi. Birarada varolabilen olasılıkların sistemini biçimlendiren gelişmeler arasındaki farklılıktır. Théodicée'nin bitimindeki mit de buna işaret etmektedir: akılcı

kazandırır. Le Trite de l'zmar de Dieu ise, mutluluk ve yetkinliği birbirlerinden ayıran görüş sahiplerinin bu yanlış yaklaşımlarını eleştirmektedir.

düşünen bir varlık haklı olarak başka bir belirlenmeyi tercih edebilir, ama diğer yandan artık o bu dünyanın kendi tekil tarihselliği içindeki birey olmaktan çıkar. Akla uygun dünyaların sayısı sınırsızdır ama kendinde gizli olan büyük iyilik için tüm kişisel eksiklerimizin ve onların türevi olan yanlışlarımızın en büyük yetkinlik haline dönüşmesi yolunda onlardan yalnızca bir tanesi görevlendirilmiştir.

Arnauld'un burada "mukadder olandan çok bir zorunluluğu" gördüğü ve Voltaire'in de bunu, "iyimserliğin" bu trajedisini *Candide*'de karikatürize ederek ortaya koyduğu bilinmektedir. Ama yine de bu çok mükemmel tez, monadoloji'yi olduğu gibi kapsadığından dolayı, Leibniz tarafından kaderciliği ve ondan doğan cesaretsizliği yenmeye adanmıştır. Bu dünyada bizim tercihimiz hep olumsal kalacaktır, çünkü "irade nesnenin yaygın iyiliği tarafından belirlenmiş değildir" (Theod./46). Tanrı bizleri kendisi ile işbirliğine memur etmiştir. Ve yetkinliğin hayal etmekten geri durmadığı yolundaki kanı, bu ileriye yürüyüşte herkesin yeralması için bir motif oluşturur. (*De L'origine des Choses*'un bitiminden).

Gelecek tümüyle önceden belirlenmiştir, bundan kuşku duyulamaz: ama, bu önceden belirlenme ve kararlaştırılmanın nasıl yapıldığını bilmeyen bizlerin, görevimizi Tanrı'nın bize verdiği akıl çerçevesi içinde yapmamız... ve bundan sonra düşünmeyi tatil ederek başarılacak olanların başarılmasını bizzat Tanrı'nın kendisine bırakmamız gerekir (Theod./58).

IV. Spinoza ve Akıl Yoluyla Kurtuluş

Tanrı'nın bazı sonuçlara varmayı hedeflediği ve bizim yarattığımız eserlerle mutlu olduğu varsayımına ihtiyaç duymadığı halde, Spinoza ruhtaki bu mutlu huzura zihinsel gelişmeyi de eklemektedir (Blyenberg'e 1665). Özgür-yargı yanılsaması ve yönelimimizin egemen bir yargıya ilişkin umut ya da hayal kırıklığı tarafından motive edilmesi yararsız pişmanlıklara yolaçar (E.III., sonuç tanımlamaları, 12,13 ve 27). Ve hüzünden türeyen tüm

olumsuz duygular gibi gücümüzü azaltırlar. Her özel varlık ya da tarz, varlığın her geçen gün daha çok etkide bulunma eğiliminde mevcut olan olumluluk dinamiğini kendi önceden belirlenmiş doğası doğrultusunda dışa vurur (E.III. 6 ve 7). Yalnızca kendi iç bütünlüğüne sahip olan temel varlık tam bir bağımsızlığa sahiptir: başka bir ifadeyle, Tanrı özgürdür çünkü o yalnızca doğasının gerekliliği sonucunda vardır ve eylemlerinde yalnızca kendisi tarafından belirlenir" (E.L.def.7): fani varlıklar birbirlerini karşılıklı olarak belirlerler: ve daha önce görüşüne başvurulan ampirik bilgiye göre bireyler içlerinde bulunan birbiriyle hasım durumdaki ihtiraslar nedeniyle kendi aralarında sürekli çatışırlar (E.III.). Rasyonel düşünceye geçiş, tüm insanların ortak bir yönünü ortaya çıkarmıştır: "Bu yön, doğaya karşı zorunlu olarak kullanageldikleri aklın her zaman güdümü altında yaşamalarından ibarettir" (E.IV./35). Nihayet sonuçlar sözkonusu olduğunda ilkenin devinimi ile çakışan kusursuz bilgi aklın kullanımının kaynağını, ontolojik birliği, sezgisel olarak kavrar: "insan özgürlüğü" (E.V. altbaşlık) "kavrama yetisinin gücü" (başlık) tarafından fethedilmiştir.

Üç pratik tavır, bilginin bu üç kademesine denk düşmektedir: doğa yasası ahlakın ötesindedir ve çeşitli güçlerle ilişkilidir, "onların her biri kişisel bir istekle yüklüdür" (Tr.pol. Böl.2-6). Ortada henüz başka bir "yanlışlık" yok (./18): çünkü "akıllı ve duyarlı her insanın doğanın bir parçası olması gerekmez mi?" (/15). Zayıf, yani kriminel bir doğaya sahip olunduğu için yakınmak yararsızdır: "lekesiz bir bedene sahip olma, bizim gücümüze lekesiz bir ruha sahip olmaktan daha çok bağlı değildir" (Oldenburg'a, 7.2.1676). Ama çare, bu düşman arzuları otoriter bir rejim ya da acı üzerine kurulu antropomorfik bir din aracılığıyla yenmekte değildir: "Topyekün iktidarın tek bir şahsa devredilmesi köleliğe yolaçar, barışa değil" (Tr. pol.Böl.6....4), ihtirastan arınmış bir monark hayaline kapılınmamalıdır (/13). Bu özellikleri bizzat Tanrı'nın kendisine isnat etmek onu öfkeli bir despot gibi tahayyül etmek, ahlakı korumak şöyle dursun, mahkum eden çirkin bir çarpıtmaya neden olur (E.V. sc.de 41). "Bu akıldışı so-

nuç tam da akıldışılığın bir eseridir" (J.Osten'e, 1671). Spinoza'nın idealist ütopyaları eleştirirken kullandığı üslup da daha az canlı değildir (Tr.pol.böl.1/1): doğaüstü ilahi ya da felsefi hiçbir düzen insana ve yerleşik doğal gerekliliğe dayatılmamıştır: önemli olan her zaman güçtür.

Ama olanca gerçekçiliğine rağmen, Hobbes eğer egemenlik hakkını gücün egemen olduğu doğal hukukun karşısına yanlış bir şekilde çıkarmışsa (J.Jelles'e mektup, 2.6.1674), Spinoza'nın kendisi de gücün birlikten doğduğuna işaret ederek iktidarın köklerinin doğanın bağrında bulunduğunu belirtmiştir: eğer bireysel arzular birbirlerini karşılıklı olarak etkisiz hale getiriyorsa, aklın toplamı herkesin yararını ortaya koymaktadır. "Akıl doğaya aykırı hiçbir talepte bulunmaz" (E.IV.sc.de 18) ve "erdem kendi etimolojik pozitif anlamı olan "etkinlik"te ısrarlıdır. Neyin iyi, neyin kötü olduğuna ve herkesin devlet'e itaatle yükümlü bulunduğuna (civitas) ortak bir rıza[30] ile karar veren hükümet -ki bu "yasalarla ve kendini savunma gücüyle tahkim edilmiş toplum" (E.IV.sc.de 2,37) demektir- bilginin karşısına ortak kavramlarla çıkar. Bu yasalar ahlakı tanımlar ve birey artık yararı izleyerek kendini özgürlük ve barış içinde bulur: aynı ortak yarar, kendisine cürüm işleyerek karşı çıkıldığında en sert yaptırımları onaylayacaktır: derbeciye şefkat göstermek bir hatadır; hiçbir şey adaletin karşısında duramaz. "Kutsal vatan sevgisi" dinsel duygunun en yüce biçimidir ve "siyasi topluma karşı önyargılı türevler içeren" hiçbir yönelim meşru değildir (Tr.Theol.pol.böl.19). Din yararlı kabul edildiği gibi, doğal aydınlanmanın da üstünde görülmektedir ve Spinoza'nın öne sürdüğü gibi "gerçek din" evrenseldir ve "adalet ve şefkati gerçekleştirmek üzere" geri gelmektedir (ibid). O halde akılcı toplum, barışı tehdit etmeyen ve vicdan özgürlüğünü güvence altına alan inançları be-

[30] Dolayısıyla, hükümetin şekli ne olursa olsun, otorite yurttaşlar topluluğunun bağrından doğar (Tr.pol.böl.2-17). Traité politique -ki tamamlanmamıştır- demokrasinin incelenmesine kadar ulaşamamıştır ama, Tr.theol.pol.böl.16'ya bakılırsa demokrasi "bireylerin doğal özgürlüğüne saygı gösteren en doğal ve hassas" rejimdir.

nimsemiştir (ibid, böl.20) ve akıl cehaleti yenmek için yeterince güçlüdür.

Ve felsefe sonunda yarar tarafından yönlendirilen rasyonel toplumun ötesinde daha radikal bir özgürlük anlayışını ortaya koydu: üçüncü tür bilgi, zorunlu sonsuzluk ya da "varlığın sonsuz yararı" (L.Meyer'e, 20.4.1663) içinde doğuştan varolan birliği sezgisel olarak keşfetti. Dolayısıyla da Spinoza "sonsuzluk görüntüsü altında" bireyin bedeninin özünü (e.V.22) kavradı ve Tanrı düşüncesi onda ruhun keşfinden sonra gelişti (ibid 23). Bizim sonsuz oluşumuzla alınan bu bilinç varoluş süremizin uzamasını hiçbir şekilde içermeyip yalnızca gerçek iyiliği oluşturur (ib.42). Varlığın yaygınlaşmasıyla çakışan bilginin ilkeye eşlik ettiği, dolayısıyla da "Tanrı'ya yönelik zihinsel bir sevgi" (ibid.cor.de 32) olan bu sezgi yararlıdır. Spinoza sevgiyle, tarzların sonsuz bir enginliğe sahip düzeni olan bu Tanrı arasında hiçbir kişisel bağ kurmadan bu konuda hararetle tartışmaktadır. Varlıkla ilgili bu evrensel tartışma boyunca "Tanrı'nın kendi kendisini ve insanları sevdiği" (ibid 36) yönündeki felsefi bir yansımayla katkıda bulunmuştur. Tanrı'nın ucu bucağı olmama konumu olduğu gibi kalmıştır: insan akılcı zorunluluğa duyduğu sıkı bağlılıkla ve kendi etkisinin ya da erdeminin yaygınlık kazanmasından başka hiçbir ödül olmaksızın (ibid, son) insanın gerçek Tanrı'sı haline gelmiştir (E.IV.sc.de 35).

SONUÇ

Kartezyanizmden doğan başka sorunlarla karşı karşıya gelen 17. yüzyılın büyük rasyonalist filozofları, getirdikleri cevaplarla ikişerli iki kümeye ayrılmış görünmektedirler: Malebranche ve Spinoza her türlü eylemin ve bilginin köklerini Tanrı'ya bağlarken, tıpkı Descartes gibi Leibniz de insanın kavrama yetisinde doğuştan varolup da bilinmeyen yönleri inceleyip geliştirmiştir. Bununla birlikte Spinoza içerik/enginlik (etendue)'in bedenin özü olduğu yargısına varmışsa da, maddenin durağanlığına ilişkin Malebranche'ın ele aldığı kartezyen yaklaşıma karşı Leibniz'in vurguladığı dinamizm faktörüne başvurmaktan geri durmamıştır. Bir olgunun artık değişmesi mümkün olmayan nihai biçime ulaşması şıkkının fizik bilimi dışına çıkarılması Spinoza ve Descartes'ı birbirlerine yaklaştırırken, Tanrı'nın çizgileri hakkında fikir yürütmeyi reddetmeleri ya da antropomorfizmin her çeşidine karşı çıkmaları, Tanrı'nın eserinin mükemmelliği hakkında Malebranche ve Leibniz'in görüşlerini daha baştan itibaren mahkum etmiştir. Ve nihayet özgürlükle ilgili olarak hiçbir postkartezyen, Descartes gibi gerçeği ve iyiyi Tanrı'nın yaratıcı ilgisizliğine tabi kılmayı kabul etmemiş ve yine onlardan hiçbirisi insan özgürlüğüne en olumlu özellikleri atfetmemiştir. Leibniz ve Spinoza'nın önceden belirlenmişliklerden oluşan ve içinde hiçbir boşluk barındırmayan belirli bir ilişkiler ağına özgü gördükleri bir şeye razı olup olmama gücümüzü, Malebranche her zaman ortaya koyabileceğimizi savunmuştur. Fakat, Malebranche gibi, Leibniz'in de filozof olarak başlayıp, tanrıbilimci olarak bitirdiği, muhtemel olumsallıklar üzerine yapılan geleneksel tartışmalar karşısında, fizik nedensellik ile rasyonel ardışıklığın derinliğine birleştiril-

meleri Spinoza'nın zorunlulukçuluğunun getirdiği bir yenilenme olmuştur.

Bu şematik perspektifler yine de sistemlerin her birinin kendi öz yapısından dışarı taşmasını engelleyememiştir. "Büyük rasyonalizm" aynı zamanda "büyük yüzyıla" ait bir üsluptur da; ve "bir tek mühendisin başlayıp bitirdiği bu binalar"ın (Disc.2.Böl.) kusursuz düzenliliği, onları aynı zamanda birbirlerine benzer ve mukayese kabul etmez kılarken, bizim açımızdan da çoğu zaman son derece anlaşılmaz hale getirmiştir. Bu temel tezlerden her biri diğerini doğruladığı noktada, tezlerin toplamına eklemlenmişlerdir. Açıklık, Descartes'a göre Tanrı'yı görmeye hizmet eder, ancak açıklığın kurucusu da son tahlilde Tanrı'dan başkası değildir. Ezeli ve ebedi düşüncenin evrensel akıl, ya da önceden kurulu uyum (Harmonie preetablie) içindeki işlevleri tamamen Tanrı'ya tabidir ve Malebranche ile Leibniz bu noktada onun her şıkta - içlerinde kişisel olandan çok daha fazlasını barındıran- bu felsefelerden ayrı düşünülemeyecek en mükemmel kanıtını görürler. Sezgi onun üzerindeki örtüyü, insan topluluğunu oluşturan temel etkenlerden olan duyarlılığın kalbteki olanca güçle sıyırdığında Spinoza'nın Tanrısı'nın eşsiz bütünlüğü... yeni bir boyut kazanır.

Nihayet sistemlerin bu güçlülük çizgileri, onların içeriklerindeki çeşitlilik üzerine büyük gelişmelere çağrı çıkarırlar. Büyük rasyonalizm öne sürdüğü -ve 17. yüzyıl septisizmi tarafından kısa sürede sarsılacak olan- büyük iddiaları nedeniyle dogmatik görünebilir. Anlatımdaki gözüpeklik -mutlak sonsuzlukla ilgisi keşfedildiği takdirde- ruhumuzun faniliğini hiçbir zaman yanlış tanıtmaz. Anlaşılabilirlik aslında bir bütündür: bize göre olgu reddedilemez bir biçimde savunulduğunda kabul edilebilir. Buna ilişkin yaptığımız zor tahlil duygu ile tamamlanmıştır ve biz her bir parçasının doğanın tümüyle nasıl uyum sağladığını ya da bizim kendiliğindenlimizde önceden yazılı kararın ne olduğunu biz bilmiyoruz. Özgürlük eğilimi ya da korunma güdüsüyle, bilinçsiz kavrayışlar ya da inancın karanlık verileri aracılığıyla irrasyonel (akıldışı) rasyonalizm (akılcılık) içindeki yerini almıştır.