

**T.C.
CELAL BAYAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**YÜKSEK LİSANS / DOKTORA TEZİ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI**



BLAISE PASCAL'DA KESİNLİK PROBLEMİ

Ömer MIZRAK

**Danışman
Prof. Dr. Talip KABADAYI**

MANİSA-2023

**T.C.
CELAL BAYAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**YÜKSEK LİSANS / DOKTORA TEZİ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI**

BLAISE PASCAL'DA KESİNLİK PROBLEMİ

Ömer MIZRAK

**Danışman
Prof. Dr. Talip KABADAYI**

MANİSA-2023

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Blaise Pascal’da Kesinlik Problemi” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilen eserlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

21/06/2023

Ömer MIZRAK

İmza

ÖZET

BLAISE PASCAL'DA KESİNLİK PROBLEMİ

Blaise Pascal, bize kalan dağınık, tamamlanmamış ve çelişkili görünen pasajları sebebiyle sıklıkla göz ardı edilmiş ve yeterince anlaşılmamış bir filozoftur. Bu tez çalışması, Pascal felsefesinin doğa bilimi, geometrik yöntem, felsefe ve teoloji alanlarındaki metinlerinin kesinlik problemi ekseninde ve bir kronoloji dâhilinde okunmasıyla daha doğru tasnif edileceği, çoğu çelişkinin uzlaştırılacağı ve nihayetinde daha bütünlüklü bir yapı ortaya konulacağını iddia etmektedir. Bu bağlamda ilk bölümde, Pascal üzerinde doğrudan etkisi olan Hristiyan teolojisi, Montaigne kuşkuculuğu ve Descartes felsefesi kesinlik problemi ekseninde incelenmiştir.

Tez çalışmasının ikinci bölümünde, Aristoteles fiziğinden arta kalan boşluk (vakum) tartışmasının Pascal'a gelene dek geçirdiği dönüşümler ele alınmış ve bu tartışmaların metafizik dizgelerle ilgisi değerlendirilmiştir. Pascal'ın boşluk deneyleri aracılığıyla bilimsel yöneme yaptığı katkıları incelediğimiz çalışmanın devamında, Pascal'ın bilim felsefesi alanında da Karl Popper yanlışlamacılığı ile Duhem-Quine tezini öncelediği tespit edilmiştir. Buradan Descartes ile Pascal'ın doğa bilimleri yaklaşımlarını kıyaslamaya geçilmiş ve Pascal'a yönelik pozitivist nitelendirmesi değerlendirilerek onun tam anlamıyla bir pozitivist olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

Pascal'ın deneye dayalı doğa bilimlerinden akıl yürütmeye dayalı geometrik yöneme geçişinin sebeplerini sonsuzluk problemi üzerinden ele aldığımız sonraki başlıkta, geometrik zihin ve sezgisel zihin ayrımından hareketle Pascal epistemolojisinde kalbin önemine değinilmiştir. Pascal'da kalbin ilahi ve dünyevi yönleri, Hristiyanlıktaki Düşüş miti üzerinden ele alınmış ve bu dünyevi yönün akıl ile uyumu, Pascal'ın "Bahis Argümanı" aracılığıyla tartışılmıştır. Son olarak Pascal'ın nihai kesinlik olarak gördüğü imanın, Tanrısal inayet ile olan ilişkisi, Hristiyan teolojisi ekseninde değerlendirilmiştir.

ABSTRACT

THE PROBLEM OF CERTAINTY IN BLAISE PASCAL

Blaise Pascal is a philosopher who has often been overlooked and poorly understood due to the scattered, incomplete and seemingly contradictory passages that remain to us. This thesis argues that reading Pascal's texts in the fields of natural science, geometrical method, philosophy, and theology in the context of the problem of certainty and within a chronology will lead to a more accurate classification, reconciliation of many contradictions, and ultimately to a more coherent structure. In this context, in the first chapter, Christian theology, Montaigne's skepticism and Descartes' philosophy, which had a direct influence on Pascal, are analyzed on the axis of the problem of certainty.

In the second part of the thesis, the transformations of the discussion of the vacuum left over from Aristotelian physics until Pascal's time are discussed and the relation of these discussions with metaphysical systems is evaluated. In the continuation of the study in which we examine Pascal's contributions to the scientific method through vacuum experiments, it is observed that Pascal also prioritized Karl Popper falsificationism and the Duhem-Quine thesis in the philosophy of science. From here, we move on to compare Descartes' and Pascal's approaches to the natural sciences and conclude that Pascal was not a positivist in the full sense of the term.

In the next section, where we discuss the reasons for Pascal's transition from the natural sciences based on experimentation to the geometrical method based on reasoning through the problem of infinity, the importance of the heart in Pascal's epistemology is emphasized based on the distinction between the geometrical mind and the intuitive mind. The divine and secular aspects of the heart in Pascal are discussed through the Christian myth of the Fall, and the compatibility of this secular aspect with reason is discussed through "Pascal's Wager". Finally, the relationship between faith, which Pascal sees as the ultimate certainty, and divine grace is evaluated on the axis of Christian theology.

TEŞEKKÜR

Pascal felsefesi ile tanışmamı sağlayarak beni bu konuda teşvik eden ve tez çalışmam boyunca hiçbir desteğini esirgemeyen hakikat talibi, felsefe mürşidi danışman hocam Prof. Dr. Talip KABADAYI'ya teşekkürü borç bilirim.

Bu çalışmanın gerçekleşebilmesi için hiçbir fedakârlık ve özveriden sakınmayarak bana en büyük desteği sunan sevgili eşim Semra'ya ve çalışma boyunca güzelliklerinden mahrum kalmama rağmen varlıklarıyla bana güç veren neşe kaynaklarım Şirin Eylül ile Sanem'e minnettarım.

Fransızca çevirileri ile yolumu aydınlatarak bu çalışmayı mümkün kılan sevgili dostum Nihat Nuyan'a, “bana bu kudretin ilmini açıp” gönlümdeki muhabbetleri ile yolumu güzelleştiren Prof. Dr. Ali Utku ile Yakup Kalın'a, hakikat arayışım boyunca beni sabırla dinleyerek hiçbir desteğini esirgemeyen yoldaşım Taylan Bayram'a ve birlikte felsefenin güzellikleriyle hemhâl olduğumuz bütün dostlarım ve hocalarıma ayrıca teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	5
PASCAL ÖNCESİ KESİNLİK TARTIŞMALARI	5
1.1. FELSEFEDE KESİNLİK PROBLEMİNİN ARKA PLANI	5
1.2. KESİNLİK ARAYIŞINDA İKİ TEMEL TAVIR: DOGMATİZM VE KUŞKUCULUK	10
1.3. AVRUPA'DA KUŞKUCULUĞUN YENİDEN CANLANMASI	14
1.4. MONTAİGNE: KUŞKUCULUK VE ALIŞKANLIK	21
1.5. DESCARTES: DOGMATİZM VE RASYONEL KESİNLİK	30
İKİNCİ BÖLÜM	40
PASCAL'DA KESİNLİK PROBLEMİ	40
2.1. DOĞA BİLİMLERİNDE KESİNLİK: BOŞLUK (VAKUM) ÜZERİNE DENEYLER	42
2.1.1. Boşluğun Keşfi ve Kesin Deneyler	42
2.1.2. Deneylerin Savunulması ve Yanıtlamacılık	49
2.1.3. Descartes ve Pascal'ın Bilim Kavrayışları	58
2.1.4. Pascal ve Pozitivizm	62
2.1.5. Sonsuzluk Karşısında Bilim	66
2.2. AKIL YÜRÜTMEDE KESİNLİK: GEOMETRİK VE SEZGİSEL ZİHİN ..	69
2.3. SAHTE KESİNLİK: İÇGÜDÜ VE ALIŞKANLIK	80
2.4. AKIL VE KALBİN UYUMU: BAHİS ARGÜMANI	91
2.5. NİHAİ KESİNLİK: LÜTUF VE İMAN	94
SONUÇ	104
KAYNAKÇA	115

KISALTMALAR

Bkz. Bakınız

Akt. Aktaran

Haz. Hazırlayan

frg. Fragman

par. Paragraf

pas. Pasaj

çev. Çevirmen

böl. Bölüm

ed. Editör



GİRİŞ

*Çıktığımızda sonsuza erişebileceğimiz bir kule inşa etmek için,
sağlam bir zemin ve dayanıklı bir temel bulma arzusuyla
yanıp tutuşuyoruz.*

Düşünceler, fragman 72

Norman Wilde, 1916 yılında yazdığı bir makalesinde, alıntıları özenle seçersek Blaise Pascal hakkında hemen hemen her tezi kanıtlayabileceğimizi öne sürer.¹ Gerçekten de Pascal, genç yaşında ölmesi ve ölmeden önce çok az eserini tamamlamış olması sebebiyle bize oldukça karışık ve yer yer çelişkili pasajlar bırakmıştır. Öyle ki, Georges Brunet, bu pasajlardan bazılarını “şeytani bir şekilde karalanmış, bazı yerleri zar zor okunabilen, ezilmiş, düzensiz silmeler ve düzeltmelerle dolu bir taslak; matematiksel argümanların, psikolojik gözlemlerin ve mistik etkilerin bir karışımı”² şeklinde tarif eder. Bu nedenle Pascal üzerine çalışmak kolay değildir. Elde kalan parçalar genelde bölük pörçük, tamamlanmamış haldedir ve Pascal’a vâkıf olmak için birden çok alana derinlemesine temas etmek gerekir. Ancak bu gerekçelerden hiçbirisi, Pascal’ın zengin kavram çerçevesi ile oluşturduğu, çağının açmazlarını gün yüzüne çıkaran felsefesini yok saymamıza sebep olmamalı. Zira Pascal’ın birbirinden farklı topraklara ektiği tohumlar sabırla gözlemlendiğinde filizlenip birbirlerine dolanmaya ve meyve vermeye başladıkları görülecektir. Elbette bu dallardan bazıları birbirine zarar verecek düzeyde çelişkili görünür ancak bu çelişkiler, ortaya anlamlı bir bütün çıkmasına engel değildir. Nitekim Douglas Groothuis’un ifade ettiği gibi “her yazarın çelişkili pasajlarını uzlaştıran bir anlamı vardır, yoksa hiçbir anlamı yoktur.”³

Tez çalışmamızın temel iddiası, Pascal’ın farklı alan ve zamanlarda yazdığı metinleri anlamlı hale getirecek anahtarın kesinlik problemi olduğudur. Zira Pascal, doğa bilimi, matematik, felsefe ve teoloji gibi alanların tamamında, üzerine tüm dizgesini kurarak sonsuza yükselebileceği kesin bir zemin aramış; bu zemini bulamayacağına ikna olduğunda da yüzünü bir önceki disiplinden bir sonrakine çevirmiştir. Bu minvalde çalışmamız, kesinlik probleminin, hem Pascal’ın farklı dönemlerde yaptığı çalışmalar ve yazdığı pasajları anlamlı hale getirerek görünürdeki

¹ Norman Wilde, “Scepticism and Faith in the Philosophy of Pascal”, *The Harvard Theological Review* 9, sayı 1 (1916): s. 74.

² Georges Brunet, *Le Pari de Pascal* (Paris: Desclee, De Brouwer, 1956), s. 7.

³ Douglas Groothuis, *On Pascal* (Australia ; Belmont, Calif: Cengage Learning, 2002), s. 37.

kimi çelişkileri uzlaştıracaklarını hem de Pascal'ın birçok alanda elde ettiği sonuçların değerlendirilmesinde sağlam bir ölçüt olacağını öne sürmekte ve bunu göstermeyi amaçlamaktadır.

Tez çalışmamızın bir diğer amacı ise kesinlik arayışının yalnızca Pascal'da değil kendi çağdaşları ve öncelleri açısından da benzer bir işleve sahip olduğunu ortaya koymaktır. Zira görülecektir ki kesinlik problemi, Antik Yunan'dan Modern Çağ'a kadar yalnızca felsefe alanında değil doğa bilimi ve teoloji gibi farklı alanlarda da merkezî bir konum üstlenmiş; kesinlik arayışına dair önerilen çözümler, bu dönemler boyunca ortaya çıkan felsefi görüşlerin ayırt edici özelliklerini belirlemiştir. Bu nedenle Pascal'ın dikkat çektiği hemen hemen bütün problemler ve buna dair öne sürdüğü çözüm önerileri, büyük oranda önceki dönemlerden miras kalan kesinlik tartışmalarının çıktılarıdır. Ancak bu durum, Pascal'ın ona kalan malzemelere yenilerini de ekleyerek ortaya özgün bir felsefe çıkardığı gerçeğini değiştirmez. Bu gerçeğe en güzel tanık ise “Kimse yeni bir şey söylemediğimi iddia etmesin: Malzemenin tertibi yenidir”⁴ diyen Pascal'ın kendisidir.

Bu varsayımlar ışığında çalışmamız, Pascal öncesi kesinlik tartışmaları ile Pascal'da kesinlik problemi olmak üzere iki temel bölüme ayrılmıştır. İlk bölümde, kesinlik tartışmalarının arka planını serimlemek amacıyla çalışma boyunca karşımıza çıkacak kesinlik türleri tanımlanacak ve kesinlik probleminin nasıl kuşkuculuk ile dogmatizm olmak üzere iki zıt kutup doğurduğu tartışılacaktır. Dogmatizm ile kuşkuculuk arasındaki kadim çatışmanın Hristiyan teolojisinin iç tartışmalarında nasıl kullanıldığını inceleyeceğimiz çalışmanın devamında, bu zıt kutupları temsil etmelerinin yanı sıra Pascal üzerinde de doğrudan etkisi olan Montaigne ve Descartes'ın kesinlik problemine yaklaşımları gösterilmeye çalışılacaktır.

Çalışmanın ikinci bölümü ise özellikle Pascal'ın kesinlik problemi eksenindeki arayışları ile çözüm önerilerine odaklanmaktadır. Bu bağlamda ilkin Pascal'ın doğa bilimi alanında yaptığı boşluk (vakum) deneyleri, bu deneylerin sonuçları ve buradan hareketle oluşturduğu yeni bilim felsefesi ortaya konulacak ardından bu bilim yaklaşımının Descartes ve çağdaş bilim felsefecileri ile kıyaslanması sonucu Pascal'daki özgün yönler gözler önüne serilmeye çalışılacaktır. Pascal'ın deneye dayalı bilimden akıl yürütmeye dayalı geometrik yöntemle geçişinin sebeplerini kesinlik problemi üzerinden soruşturan çalışmamız, buradan hareketle Pascal'daki iki

⁴ Blaise Pascal, *Düşünceler*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), frg. 22.

bilme türü olan geometrik zihin ve sezgisel zihin arasındaki ayrımları Descartes epistemolojisiyle birlikte tartışacaktır. Bu tartışma aracılığıyla Pascal'ın neden akıl dışında kalp gibi başka bir kaynağa ihtiyaç duyduğu gösterilmeye çalışılarak Hristiyan teolojisinde kalbin ilahi hakikatlere ve dünyevi zevklere açılan iki yönünün Pascal epistemolojisinde üstlendiği rollere değinilecektir. Pascal'da bir kesinlik kaynağı olarak karşımıza çıkan kalbin, içgüdü, hayal gücü, alışkanlık ve gelenekler aracılığıyla nasıl sahte kesinlikler yaratabildiği çağdaş psikoloji kuramları da göz önünde bulundurularak anlaşılmaya çalışılacak ve Pascal'ın insan ruhuna dair tespitlerini işe koştugu "Bahis Argümanı" (*Pascal's wager*) tüm bu bilgiler ışığında değerlendirilecektir. Son olarak Pascal'da nihai kesinlik noktası olarak karşımıza çıkan Tanrısal lütuf ve imanı, Hristiyanlık teolojisi ve geçmiş dönem tartışmaları ışığında ele alan çalışmamız, bu kesinliğin analizine odaklanarak son bulacaktır.

Pascal'ın kesinlik arayışının farklı dönemlerdeki durakları referans kabul edildiğinde özellikle *Düşünceler*'de (*Pensées*) karşımıza çıkan tamamlanmamış, çelişkili görünen pasajların daha doğru tasnif edileceği ve arayış sürecinin daha iyi temellendirileceği düşünülerek çalışma boyunca kronolojik bir tartışma yöntemi benimsenmiştir. Ancak belirtmek gerekir ki bu kronoloji, Pascal'ın hayatı ile birebir örtüşmez. Zira Pascal, dinî bir esrime hali içerisinde yaşadığı son dönemlerinde dahi bilimsel çalışmalar ve matematiksel keşiflerden tamamen uzak durmamıştır. Delfi Tapınağı'ndaki ilkeye uyup "kendini bilmek" için çaba harcayan Sokrates gibi "Hristiyan Sokrates" olarak adlandırılan Pascal da *Nikomakhos'a Etik*'te eğitilmiş insanın özelliği olarak tarif edilen ilkeye uyup "her konunun doğal yapısı izin verdiği ölçüde kesinlik arama[ya]"⁵ devam etmiştir. Ancak bu durum yine de Pascal'ın belirli dönemlerde farklı alanlara merkezî bir önem atfettiği ve nihayetinde amacının, hakikati şaşmaz bir şekilde ortaya koyacak bir kesinlik elde etmek olduğu gerçeğini değiştirmez.

Bir diğer nokta, çalışmamızın özellikle Pascal'da kesinlik problemine odaklanması sebebiyle onun hayatındaki kimi yönlerle değinmemiş olmasıdır. Sözgelimi Pascal'ın bir dönem kesinliği elde edecek bir araç olarak gördüğü geometrik yöntem, çalışmanın önemli bileşenlerinden birisi iken matematik alanında keşfettiği mistik heksagram, *Pascaline* (hesap makinesi) veya aritmetik üçgen gibi buluşlarına, bu çalışmaya fazladan bir katkısı olmayacağı düşünüldüğünden yer verilmemiştir.

⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997), par. 1094b25-26.

Ayrıca yine çalışmaya kayda değer bir katkı sunmayacağı ve çalışmamızın rotasını saptıracağı düşünüldüğü için Pascal'ın Gazali başta olmak üzere İslam filozoflarıyla olan benzerlik ve farklılıkları üzerinde de durulmamıştır.

Türkçede şimdiye kadar Pascal ile ilgili felsefe alanında yayınlanmış yalnızca üç yüksek lisans tezi bulunmakta; Pascal felsefesinin doktora düzeyinde ise hiç çalışılmadığı görülmektedir. Yapılan yüksek lisans tez çalışmalarından ikisi, din felsefesi alanında Pascal-Gazali ilişkisini incelerken diğer çalışma, bir bilim insanı, filozof ve din adamı olarak Pascal portresi çizmeyi hedeflemiştir. Hazırladığımız bu tez çalışması ise Türkçede ilk defa Pascal'ın bilimsel çalışmaları, geometrik yöntemi, felsefesi ve din anlayışını bir problem çevresinde bütünlüklü bir şekilde tartışarak ele almayı amaçlamaktadır. Pascal üzerine çalışan birçok araştırmacının karşılaştığı zorlu düğümlerin kesinlik problemi aracılığıyla kronolojik bir düzlemde ilerleyerek çözülebileceğini öne süren çalışmamız, Pascal'ın çoğunlukla “heterojen ve tutarsız” metafizik fragmanlardan oluşan bir felsefesi olduğuna⁶ dair genel kabulün, onun farklı alanlardaki çalışmalarının birlikte değerlendirilmemesinden kaynakladığını savunmaktadır.

Temel gayemiz, karşılaştığı yolcuları, ideal boyutlarda gördüğü yatağına sığdırmak için uzuvlarını çekiştirerek veya keserek istediği ölçüleri elde etmeye çalışan Yunan mitoloji karakteri Prokrustes'e dönüşmeden Pascal'ı olduğu haliyle aktarmayı başarmaktır. Zira göreceğimiz üzere Pascal felsefesi, sıklıkla belirli bir kalıba yerleştirilmek adına bir taraftan çekiştirilmiş öte yandan bu çekiştirmelerde tutarlılık sağlamak adına kalıbın dışına taşan yönleri kesilerek göz ardı edilmiştir. Bu bağlamda çalışmamızın Pascal'ın bilim felsefesi, önermeler mantığı, zihin ve kalp felsefesi gibi farklı alanlardaki soruşturmalarına dikkat çekip ihmal edilen yönlerini de gün yüzüne çıkararak daha bütünlüklü bir Pascal felsefesi oluşturmaya hizmet edeceğini ummaktayız.

⁶ Vincent Carraud'dan Akt. Graeme Hunter, *Pascal the Philosopher: An Introduction* (Toronto: University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division, 2013), s. 201.

BİRİNCİ BÖLÜM

PASCAL ÖNCESİ KESİNLİK TARTIŞMALARI

1.1. FELSEFEDE KESİNLİK PROBLEMİNİN ARKA PLANI

Felsefe tarihinde felsefi bilgi, uzun bir dönem boyunca “kesin bilgi” olarak ele alındığı için kesinlik problemi, epistemolojinin temel meselelerinden birisi olmuştur. Platon’dan itibaren bilginin “değişmez”, “doğru”, “gerekçelendirilmiş” olması gerektiğine dair yapılan vurgular, onun hakikate (*vérité*) tekabül ettiği için kesin (*certitude*) olması⁷ gerektiğini düşündürmüştü ve bilgi iddiasında bulunan filozofun da, dayandığı temellerin “kesinliğini” kanıtlama zorunluluğunu doğurmuştur. Ancak ismiyle tezat oluşturacak şekilde, kesin bilginin ne olduğu kesin değildir. Nitekim Platon’un bölünmüş çizgi analojisinde, çıkarıma dayanan akıl yürütme bilgisi olan *diánoia* ile ani bir kavrayış ve entelektüel bir sezgiye tekabül eden *noēsis* aracılığıyla elde edilen bilgilerin⁸ ikisi de kesin bilgi (*epistēmē*) olarak değerlendirilmiş ve felsefe tarihi boyunca yan yana yürüyen bu bilgi türlerinden hangisinin daha kesin ve gerekçelendirilebilir olduğuna dair bolca tartışma yürütülmüştür. Öte yandan duyu ve akıl gibi farklı yetilerimizin sağladığı kesinlik türleri arasında bir ayrıma gidildiği gibi bunlar aracılığıyla elde edilen bilgiler de kesinlik derecesine göre bölünmüştür.⁹ Yine de tüm bu karışıklığa rağmen filozoflar, kesin bilgi arayışından vazgeçmemiş ve felsefi dizgelerini bu ölçüte göre inşa etmişlerdir.

Felsefi bilginin, hakikate tekabül ettiği için kesinlik sağladığı, kesin bilginin ise değişmez, doğru ve gerekçelendirebilir olduğuna dair bu inanç, Pascal ve çağdaşları tarafından da benzer biçimde sürdürülmüştür. Örneğin Thomas Hobbes, *Leviathan* eserinde gerçek bilimi “kesin ve şaşmaz” biçimde öğretilbilir yani “doğruluğu açık biçimde başkasına gösterilebilir” bilgi şeklinde tanımlar.¹⁰ Yine René Descartes *Meditasyonlar*’da, bilimlerde “kesin ve kuşku götürmez” şeyler

⁷ Émile Durkheim, 1884 yılında felsefe üzerine verdiği derslerde, hakikat ile kesinlik arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: “Hakikat zihnin ve şeylerin uygunluğudur; zihin [...] şeylere uygun olduğunda hakikate sahip olur. Kesinlik, hakikate sahip olduğunu bilen zihnin durumudur: bu nedenle hakikatin benlik üzerindeki etkisidir. Kesinlik, zıttı bilim olan cehalete değil, kuşkuya karşıdır. Kuşku, kendisini hakikate sahipmiş gibi hissetmeyen zihin durumudur.” “Lecture 39. De la vérité. De la certitude.”, erişim 18 Haziran 2023, <http://durkheim.uchicago.edu/Texts/1884a/39.html>.

⁸ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004), ss. 68, 228.

⁹ Kesinlik konusundaki açmazlar ve çözüm önerileri konusunda daha detaylı bilgi için Bkz: Roderick Firth, “The Anatomy of Certainty”, *The Philosophical Review* 76, sy 1 (1967): ss. 3-27, <https://doi.org/10.2307/2182963>.

¹⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), s. 46.

bulunduğunu ifade ederken¹¹ eserin önsözünde hakikatin “kesin ve açık bilgisi[ni]” bulduğuna inandığını¹² söyler. Michael Williams’ın dile getirdiği gibi Descartes ve Hobbes gibi Pascal çağdaşları, bilginin “yanılmaz” ve kesin olduğuna dair Platoncu mirası devraldıkları¹³ için onların aradığı ve özlemini çektiği şey de kesinliktir.

Bahsi geçen dönemde “kesinlik” arayışının neden bu kadar kritik olduğundan bahsetmeden önce Descartes’ın kesinlik türleri arasında yaptığı ayrım üzerinde durmak gerekir. Çünkü Descartes’ın yaptığı ayrım, günümüzde dahi bazı düzeltmelerle kullanılıyor olmasının yanında özellikle kendi çağdaşları arasında referans kabul edilmiş bir ayrımdır. Her ne kadar Pascal’ın metinlerinde doğrudan bu ayrıma yapılan bir gönderme ile karşılaşmasak da onun yakın arkadaşı ve Kartezyen felsefe muhalifi Antoine Arnauld’un bile Descartes’ın yaptığı ayrımı aynı şekilde benimsediğini biliyoruz.¹⁴ Bu nedenle tez çalışması boyunca karşımıza çıkan kesinlikleri sınıflandırmada işlevsel bir rol üstlenecek olan Descartes’ın kesinlik türleri arasında yaptığı ayrım oldukça önemlidir.

Descartes, *Felsefenin İlkeleri* eserinde, ahlaki kesinlik (*morale certitude*) ile mutlak kesinlik (*certitude absolue*) olmak üzere iki kesinlik türü belirler. Ona göre ahlaki kesinlik, “gündelik yaşamın sürdürülmesi için yeterli olan” ancak “yanlış çıkabilecek” ve mutlak kesinliğe kıyasla daha düşük seviyede bir kesinlik düzeyi iken¹⁵ mutlak kesinlik, “bir şey hakkında yargıda bulunduğumuzda, onun başka türlü olmasının tamamıyla imkânsız olduğuna inandığımız”¹⁶ kesinlik türüdür. Descartes mutlak kesinliği, “Tanrı’nın çok üstün düzeyde iyi” ve “bizi kesinlikle aldatmadığı” gibi iki metafizik temele dayandırdığı için¹⁷ bu ikinci kesinlik türü, metafizik kesinlik olarak da adlandırılmaktadır.

Bu ayrımda dikkat edilmesi gereken nokta, ahlaki kesinliğin “işlevsel” olmasına rağmen yanlış çıkma ihtimalinin bulunmasıdır. Descartes, iki kesinlik türü arasındaki ayrımı belirgin kılmak için verdiği örnekte, ilk bakışta anlamsız görünen

¹¹ René Descartes, *Meditasyonlar Gassendi’nin Meditasyonlar’a İtirazı ve Descartes’in Bu İtirazlara Yanıtı*, çev. İsmet Birkan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007), ss. 18,19.

¹² Descartes, s. 14.

¹³ Michael Williams, *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology* (Oxford: Oxford University Press, 2001), ss. 38-40.

¹⁴ Jill Vance Buroker, *Antoine Arnauld and Pierre Nicole: Logic or the Art of Thinking* (New York: Cambridge University Press, 1996), s. 270.

¹⁵ René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume 1*, çev. John Cottingham, Robert Stoothoff, ve Dugald Murdoch (Cambridge Cambridgeshire ; New York: Cambridge University Press, 1985), s. 289.

¹⁶ Descartes, s. 290.

¹⁷ Descartes, s. 290.

bir mektup alan birisinin bu mektubu anlamlandırma sürecinden bahseder. Mektubu alan kişi, biraz dikkatli baktığında metnin bilinçli şekilde bozulduğunu ve her harfin kendisinden bir sonra gelen harfle değiştirildiğini fark ederek şifreli mektubu çözmeye çalışır. Bu yöntemi denediğinde anlamlı kelimeler elde etmeye başlayan kişi, yeterince uzun bir mektupta hiçbir sorun yaşamadan ilerlediğinde şifre çözme yönteminin kesinlikle doğru olduğuna inanır. Ancak Descartes, tüm bu tutarlılığa rağmen metnin başka bir şekilde kodlanma ihtimalinin de bulunduğu ve o şekilde çözüldüğünde metnin başka bir anlam ifade edebileceğine dikkat çeker.¹⁸ Her ne kadar şifre çözücünün hipotezi işe yarıyor görünse de bu, başka bir ihtimalin mümkün olmadığı anlamına gelmez. Dolayısıyla bu “yüksek olasılıklı” ve iç tutarlılığa dayanan ahlaki kesinlik,¹⁹ yine de mutlak anlamda kesin değildir.

Şu durumda bir filozof, başka bir veri ile yanlışlanabilecek yüksek olasılıklı kesinlikler üzerine sistem inşa ederse tüm sistemin yanlış çıkma ihtimalini de göze alacaktır. Zira kurduğu sistem içerisindeki başka önermelerin dayandığı temel bir ilke veya tanım yanlışlandığında bunlar üzerine inşa edilen tüm sonuçlar da geçersiz hale gelmiş olur. Dolayısıyla gerçekten kuşku duyulamayacak bir sistem inşa etmeye çalışan filozof, yüksek olasılıklı kesinliğin değil, kendisinden hiçbir şekilde kuşku duyulamayacak ve dayandığı gerekçeler ile herkesi ikna edebilecek mutlak kesinliğin peşine düşer. Bu yüzden –özellikle modern felsefede- kesinlikten bahsedildiğinde genellikle mutlak kesinlik kastedilmektedir.²⁰ Ancak filozoflar her ne kadar mutlak kesinliğin peşine düşmüşlerse de bazen farklı kesinlik türlerine sivrulmuş bazen de başka bir kesinlik türünü mutlak kesinlikle karıştırmışlardır. Bu sivrulmaların daha net görülebilmesi için çağdaş kesinlik tanımlarından da bahsetmek gereklidir.

Günümüzde birbirinden oldukça farklı kesinlik türleri tanımlanmış olsa da genel eğilim kesinliği öznel (psikolojik) ve nesnel (epistemolojik) kesinlik olmak

¹⁸ Descartes, s. 289.

¹⁹ Descartes, *morale certitude* ifadesini daha çok gündelik yaşamda karşılaştığımız ve bilim aracılığıyla bulduğumuz gerçeklikleri ifade etmek için kullanır. Her ne kadar bu ifade Türkçeye birebir “ahlaki kesinlik” olarak çevrilmişse de, bu çeviri gündelik yaşamdan ziyade ahlak tartışmalarına vurgu yapan bir çağrışma sahip olduğundan tez boyunca yine Türkçede kullanılan “yüksek olasılıklı kesinlik” ifadesi tercih edilecektir.

²⁰ Örneğin 1690 tarihli *Dictionnaire Universel*, kesinliği “değişmez, hakiki ve kuşku duyulamayan” biçiminde tanımlar ve “geometri dışındaki bilimlerde kesinlik bulunmadığı[nı]” ifade eder. Akt: Patrick Quinn Moran, “Pascal’s ‘Pensees’: Fragments of an Epistemology?” (Thesis, University of Ottawa (Canada), 2006), ss. 126-27, <https://doi.org/10.20381/ruor-12917>.

üzere ikiye ayırma yönündedir.²¹ Stanley Jason, öznel kesinliği, “kişinin bir önermeden -en yüksek düzeyde- emin olması” olarak tanımlarken nesnel kesinliği, kişinin “p’ye olan inancı için en yüksek derecede gerekçelendirme sağlayan kanıtlara dayanarak p’yi bilmesi (veya bilecek durumda olması)” şeklinde tanımlar.²² Görüldüğü üzere nesnel kesinlik, özellikle kanıt ve gerekçelendirme içermesi bakımından öznel kesinlikten ayrılır. Dolayısıyla öznel kesinlik, bireyin, önermenin doğruluğundan içsel olarak kesin biçimde tatmin olmasına tekabül ederken nesnel kesinlik, önermenin herkes için doğru ya da gerekçelendirilmiş olması anlamına gelir. Bu nedenle öznel kesinlik, “p’den eminim” biçiminde ifade edilebilirken nesnel kesinlik “p kesindir” biçiminde dile gelir.

Bahsi geçen ayırım ve tanımlar ilk bakışta Descartes’ın ayırımından farklı görünse de sonuçları bakımından oldukça benzerdir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, kişi her ne kadar kendinden emin olsa da öznel kesinliğin yanlış çıkma ihtimalinin bulunmasıdır. Zira “p’den emindim ama yanılmışım” tarzında bir önerme her zaman mümkündür. Şu durumda, öznel kesinliği sağlayan ölçütün ne olduğu sorulabilir. Aslında muhtemel cevap, tam da Descartes’ın yüksek olasılıklı kesinliğinde gördüğümüz iç tutarlılıktır. Nitekim kişi, inancını kuşkuya düşürecek herhangi bir veri ile karşılaşmadığı sürece işlevsel olan inancının doğruluğundan emindir.

Descartes’ın örneğini hatırlayacak olursak mesaj anlamlı ilerlediği sürece şifrenin doğru çözüldüğünden kuşkuya düşülmez. Ancak aynı şifre çözme algoritması bir kelime ya da cümleyi anlamlandıramadığında yöntemin yanlış olduğu düşünülür. Yalnız bu benzerliğe rağmen yüksek olasılıklı kesinlik ile öznel kesinlik arasındaki ayırımı da belirtmek gerekir. Descartes, yüksek olasılıklı kesinliğin içsel tatmin yönünden ziyade işlevselliğini ön plana çıkarır. Zira o, bu kesinlik türünü, “manyetizma, ateş ve dünyanın yapısı”²³ gibi olguları anlamlı kılan ve pratikte iş gören bilimsel açıklamalara yakıştırır. Buna mukabil öznel kesinlik, her ne kadar işlevsel olsa da tanımdaki asıl vurgu, bireyin “emin olma” durumunadır. Neticede yüksek olasılıklı kesinlik ile öznel kesinliğin altını çizdikleri kısımlar farklıdır ancak iki

²¹ Baron Reed, “Certainty”, içinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2022 Edition)*, ed. Edward N. Zalta (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/certainty/>.

²² Jason Stanley, “Knowledge and Certainty”, *Philosophical Issues* 18 (2008): s. 33.

²³ Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, 1985, böl. IV: par. 205.

kesinlik türü de sonuçları açısından benzerdir: Her iki kesinlik de yanlış olma ihtimalini taşımasına rağmen kişide kesinlik duygusu uyandırır.

Mutlak kesinlik ile nesnel kesinlik arasındaki benzerlik ise daha açıktır. Zira iki kesinlik de olabilecek en üst düzeyde gerekçelendirilmiş doğrulanmayı gerektirir. Bu en üst düzeydeki gerekçelendirme ise genellikle öznel kesinliği de beraberinde getirir. Ancak kimi düşünürler, kişinin farkında olmaksızın nesnel kesinliğe sahip olması durumunda öznel kesinliğe sahip olmayabileceğini şerh düşer.²⁴ Bu aşırı varsayım dışarıda bırakıldığında öznel kesinliğin genellikle kişide nesnel kesinlik iddiasıyla ortaya çıktığını; nesnel kesinliğin ise sahip olması gereken gerekçelendirmelerden dolayı öznel kesinliği sağladığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu iki kesinlik türü (öznel ve nesnel) birbirine indirgenemeyeceği gibi sıklıkla bir arada bulunur.²⁵

Öte yandan mutlak veya nesnel kesinliğin, “mümkün olan en üst düzeyde” gerekçe ile doğrulanmış olma gerekliliği, işleri oldukça zorlaştırmaktadır. Zira olgusal önermeler için ileride ortaya çıkabilecek yeni verilerin mevcut durumdaki önermenin kesinliğine gölge düşürmeyeceğini iddia etmek mümkün görünmez iken mantıksal önermeler söz konusu olduğunda, tanım ve ilkelere dair mutabakatın değişmeyeceği ya da bunların herhangi bir kuşkuya yer bırakmayacak netlikte ortaya konulabileceğini söylemek oldukça iddialıdır. Bu nedenle Dilek Arlı Çil’in de dile getirdiği gibi günümüzde “epistemolojiyle ilgilenen çoğu filozof, bilginin kesinlik gerektirmediği” konusunda hemfikirdir.²⁶ Yanılabilircilik (*fallibilism*) olarak adlandırılan bu görüş, p önermesinin sağlam bir j gerekçesine dayandırılarak bilinmesine rağmen j gerekçesinin her zaman yanlışlanma ihtimalinin bulunması ve bilginin, bu durumun bilinciyle kabul edilmesi gerektiği şeklinde özetlenebilir.²⁷ Yani yanılabilircilik, kesinlik iddiasından vazgeçmiş ve bilgiyi kesin olmayan haliyle kabul etmiştir.

Yanılabilircilik görüşünün temel motivasyonlarından birisi, kesinlik arayışının mevcut kümülatif bilgimizi değersizleştirmesidir. Zira yüksek düzeyde bir ölçüt olan kesinlik koşulu göz önüne alındığında tüm çeşitliliği ve zenginliğine rağmen mevcut bilgimiz, kesin olmadığı gerekçesiyle gözden çıkarılabilir hale gelir. Böyle bir tablo

²⁴ Reed, “Certainty”.

²⁵ Öznel ve epistemik kesinlik türlerinin yaygın kabulün aksine birbirinden farklı olmadığını savunan bir yaklaşım için Bkz: Dilek Arlı Çil, “The Concept of Certainty and Implications of the View That Knowledge Does Not Require Certainty” (Thesis, Boğaziçi Üniversitesi, 2009).

²⁶ Arlı Çil, s. 7.

²⁷ Baron Reed, “Fallibilism”, *Philosophy Compass* 7, sy 9 (2012): s. 586, <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2012.00502.x>.

ise kesinlik iddiasının, mevcut bilgi durumumuzu iyi bir şekilde modellemediğini düşündürmektedir.²⁸ Bir diğer argüman ise kesinlik iddiasının karşılanması mümkün görünmeyen epey yüksek bir ölçüt olması sebebiyle bu koşulu yerine getirme çabasının çoğu zaman dogmatizm veya kuşkuculuk gibi uç eğilimlerle sonuçlanmasıdır.²⁹ Gerçekten de felsefe tarihi boyunca kesinlik arayışı, filozofları ya ondan vazgeçmeye ya da dogmatizm ile kuşkuculuk arasında bir tercih yapmaya mecbur kılmıştır.

1.2. KESİNLİK ARAYIŞINDA İKİ TEMEL TAVIR: DOGMATİZM VE KUŞKUCULUK

Romalı filozof Sextus Empiricus, *Pyrrhonculuğun Esasları* eserinde, döneminin temel felsefe türlerini, gerçeği keşfettiğini söyleyen dogmatik, onun kavranamaz olduğunu iddia eden Akademiacı ve araştırmayı sürdürmeye devam eden kuşkucu yaklaşım olmak üzere üçe ayırır.³⁰ Empiricus, şeylerin doğasını bilebileceğimizi iddia eden dogmatiklere Aristoteles, Epiküros ve Stoacılar'ı örnek gösterir. Akademiacılar ise Platoncu akademinin öncülerinden olan Arkesilaos'un, "hiçbir şeyin bilinemeyeceğini" öne süren yaklaşımından etkilenerek yaygınlaşan Akademik Kuşkuculuk hareketine mensup filozoflara verilen isimdir.³¹ Arkesilaos, bir yandan "bilginin bilinebileceğini" (*katalepsis*) öne süren Stoacıları çürütmek için uğraşırken diğer yandan "hiçbir şeyin bilinemeyeceğini" (*akatalepsia*) kanıtlamaya çalışır.³² Bu nedenle Arkesilaos'un felsefesi, çoğunlukla pozitif kuşkuculuk olarak değerlendirilmiştir.

Kendisini "kuşkucu felsefe" olarak tanımlayan Pyrrhonculuğun Akademik kuşkuculuktan temel farkı ise "hiçbir şeyin bilinemeyeceği" iddiasının da kanıtlanamayacağını öne sürmesidir. Bu nedenle Pyrrhonculuk, "bilginin bilinip bilinemeyeceğinin de bilinemeyeceği" şeklinde özetlenebilecek negatif bir kuşkuculuk türü olarak karşımıza çıkar. Kendisi de bir Pyrrhoncu olan Empiricus, iki yaklaşım arasındaki farktan bahsederken Akademik kuşkucuların da tıpkı Stoacılar gibi belirli

²⁸ Reed, ss. 585-86.

²⁹ Dilek Arlı Çil, "Bilgide Kesinlik Arayışı", içinde *Felsefe Söyleşileri VII-VIII*, ed. Betül Çotuksöten ve Dilek Arlı Çil (İstanbul: Maltepe Üniversitesi Yayınları, 2013), s. 204.

³⁰ Sextus Empiricus, *Pyrrhonculuğun Esasları*, çev. C. Cengiz Çevik (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), s. 5.

³¹ Charles Brittain ve Peter Osorio, "Arcesilaus", içinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition)*, ed. Edward N. Zalta (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/arcesilaus/>.

³² Brittain ve Osorio.

bir inanca sahip olmaları ve “bir görüngüyü diğerine tercih ede[rek]” belirsiz konularda yargıda bulunmalarından dolayı onları da dogmatik karakterli olarak gördüğünü dile getirir.³³ Zaten Myles Burnyeat’a göre, “dogmatik” kelimesinin ilk ortaya çıkışı, yine bir Pyrrhoncu olan Ainesidemos’un kendisini Akademik kuşkuculardan ayırmak için onlara karşı bu ifadeyi kullanmasıyla başlar.³⁴ Çünkü Ainesidemos’a göre Akademik kuşkucular da bazı şeyleri tereddüt etmeden onaylar (hiçbir şeyin bilinemeyeceği) ve diğerlerini (bazı şeylerin bilinebileceği) açık bir şekilde inkâr eder. Bu nedenle Pyrrhonicular açısından dogmatizm ile Akademik Kuşkuculuk arasında büyük bir fark yoktur ve iki yaklaşım da akılla temellendiremeyeceği bir inanca sahip olduğu için dogmatiktir. Buna mukabil Pyrrhoniculuğun temel düsturu, şeylerin doğası hakkındaki genel yargılar söz konusu olduğunda -olumlu ya da olumsuz- hiçbir yargıda bulunmamak, tüm yargıları askıya almak³⁵ anlamına gelen *epokhedir*.

Epokhe, “karşıt şeyler ve muhakemeler arasındaki eş-güçlülükten ötürü”³⁶ herhangi bir görüşü savunmama ve yargıda bulunmama durumudur. Çünkü Pyrrhonicuların “on yol (argüman)” biçiminde tarif ettikleri gerekçeler, bir önermeyi diğerine tercih etmenin makul bir temeli olmadığını öne sürerek yargıda bulunmamayı öğütler. Bu on yol genel olarak, duyu verilerine güvenilemeyeceği, algılanan nesne ile onun algısı arasındaki koşutluğun hiçbir şekilde gösterilemeyeceği, ilk nedenlere hiçbir zaman ulaşamayacağı, her kanıtın bir ölçüt; her ölçütün de başka bir kanıt gerektirmesinden dolayı tüm ispatlama girişimlerinin sonsuz gerileme problemi ile karşılaşacağı³⁷ gibi sebeplerle, temellendirilmiş kesin bir bilgiye ulaşamayacağımızı iddia eder.

Görüldüğü üzere, Pyrrhoniculuğun hem şeylerin doğasının bilinebilir olduğunu iddia eden dogmatiklere hem de bilinemez olduğunu iddia eden Akademiacılara karşı tavır almasında dayandığı temel ilke kesinlik problemidir. Zira Pyrrhon ve diğer kuşkucular, şeylerin doğasının bilinip bilinemeyeceğini tartışırken bilgi için yüksek

³³ Empiricus, *Pyrrhoniculuğun Esasları*, ss. 57-58.

³⁴ M. F. Burnyeat, ed., “Can the sceptic live his scepticism?”, içinde *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*, cilt 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 229-30, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511974052.011> Dipnot: 50.

³⁵ Türkçeye sıklıkla “yargının askıya alınması” veya “yargıdan kaçınmak” şeklinde çevrilen *Epokhe*, C. Cengiz Çevik tarafından “onay tehiri” biçiminde çevrilmiştir. Her ne kadar Yunanca aslından çevrildiği için çalışma boyunca Çevik’in çevirisi kullanılsa da, Türkçedeki yaygınlığı ve metnin akışına uygunluğu sebebiyle “yargının askıya alınması” çevirisi tercih edilmiştir.

³⁶ Empiricus, *Pyrrhoniculuğun Esasları*, s. 6.

³⁷ Empiricus, ss. 15-41.

bir ölçüt olan kesinlik ilkesini temel kriter kabul ederler. Pyrrhonculara göre bilim, “kesin ve değişmez bir şeyin var olduğunu”³⁸ iddia eder ve dogmatikler de bilimlerin mümkün olduğunu düşünür. Bu nedenle bir dogmatik ile karşı karşıya gelen Pyrrhoncu, ondan böylesi bir kesinlik ile savunabileceği bilgiler talep eder ve karşı tarafın açıklamalarını kuşkucuların on yolundan herhangi birisi ile çürütmeye çalışır.

Şüphesiz benzer bir akıl yürütme, kendinden emin bir şekilde bilginin bilinemez olduğunu iddia eden Akademik kuşkuculara da uygulanmıştır. Zira yukarıda da değinildiği gibi Pyrrhoncular açısından hiçbir şeyin bilinemeyeceğini iddia etmek de bir inanç ya da kabul anlamında dogmadır. Pyrrhoncu ekol, Akademik kuşkucuları da –tıpkı dogmatiklerde olduğu gibi- önce kesinlik zeminine çekmiş ve sonra bunun mümkün olmadığını iddia ederek çürütmeye çalışmıştır. Bu nedenlerden dolayı Pyrrhonculuk, kendisini dogmatik ve Akademiacı görüşlerden ayırarak “incelemeyi sürdür[en]”³⁹ tek kuşkucu hareket olarak görür. Pyrrhoncuların bu kabulü o kadar yaygın biçimde benimsenmiş olacak ki Diogenes Laertios, Antik Yunan’da kuşkuculuğun genel olarak Pyrrhonculuk şeklinde ifade edildiğini⁴⁰ belirttikten sonra Akademik kuşkucuları anar. Muhtemelen Akademik kuşkucuların şeylerin doğasının bilinemeyeceğine dair kendinden emin tavrı kuşkuculukla bağdaştırılamamış olduğundan XVII. yüzyılda da Pyrrhonculuk, kuşkucu felsefeler arasında başat rolü oynamaya devam etmiştir. Nitekim Pascal da eserlerinde kuşkuculuk (*scepticisme*) kelimesini kullanmamış, bunun gerektiği yerlerde Pyrrhonculuk (*Pyrrhonisme*) ifadesine başvurmuştur.

Pyrrhoncuların bahsedilen savunu tarzı o kadar güçlüdür ki, günümüz kuşkuculuk savunularında bile benzer biçimde sürdürülmektedir. Örneğin Peter K. Unger, kuşkuculuk savunusunda şöyle akıl yürütür: Eğer birisi bir şeyin öyle olduğunu biliyorsa, o kişinin öyle olduğundan *kesinlikle emin olmasında* (italik bana ait) hiçbir sakınca yoktur. Herhangi bir şeyin böyle olduğundan kesinlikle emin olmak, hiç kimse için doğru değildir. Bu yüzden de hiç kimse hiçbir şeyin neden böyle olduğunu bilemez.⁴¹ Görüldüğü üzere buradaki temel ölçüt yine kesinliktir ve Unger’a göre “kesinlikle emin olmak” gibi bir kriter, bizi zorunlu olarak kuşkuculuğa götürür.

³⁸ Empiricus, s. 123.

³⁹ Empiricus, s. 5.

⁴⁰ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), s. 449.

⁴¹ Peter Unger, “An Argument for Skepticism”, *Philosophic Exchange* 5, sy 1 (1974): s. 132.

Dolayısıyla kuşkucular açısından kesinlik kriteri, kesin bilginin imkânsızlığını beraberinde getirir.

Kuşkuculuğun mümkün olmayan kesin bilgiye karşılık vaat ettiği şey ise Empiricus'un tabiriyle aklın "askıya alın[arak]", "kargaşadan muaf" olması⁴² ve boş bir kibirden kurtularak dinginliğe (*ataraxia*) kavuşup rahatlamasıdır. Nitekim Pyrrhon'a dair anlatılan en eski hikâyelerden birisi, onun, bir deniz yolculuğu esnasında fırtınadan korkan gergin haldeki yolculara sakince yemeğini yiyen bir domuzu göstererek "İşte bilge de böyle bir dinginlik içinde bulunmalı" dediğini aktarır.⁴³ Neticede Pyrrhonculuk, her şeyi bilebileceğini zanneden kendinden emin zihni, talep ettiği kesinlik ile bir gerilim durumuna taşıdıktan sonra kesin bilginin mümkün olmadığını öğretip yargının askıya alınması yoluyla onu, mutluluk sağlayacağını düşündüğü dinginliğe taşımayı amaçlar. Bu süreçteki en güçlü kaldıraç ise kesinlik tartışmasıdır.

Antik Yunan'da cereyan eden bu tartışmalardan sonra, kesinlik krizinin en üst düzeye çıktığı dönemlerden birisi olan XVI. ve XVII. yüzyıllar, dogmatizm ile kuşkuculuk arasındaki tartışmaları görmek açısından özellikle ilgi çekicidir. Ian Hacking'in belirttiği gibi bu dönemin filozofları, her şeyden önce mutlak kanıtlamanın özlemini çekmiş ve nihayetinde kanaat değil bilgi üretecek "gerçek aksiyom ve gerçek kavramları" aramışlardır.⁴⁴ Tabii ki bu arayış, karşısında yine en büyük muhalif olarak Pyrrhoncuları ve onların argümanlarını bulmuş; dogmatik filozoflar⁴⁵ ise dizgelerini bu eleştirilerden bağımsız hale getirmeye çalışmışlardır. Bu dönem filozoflarının kesinlik arayışı, onların felsefi yaklaşımını sınıflandırma adına turnusol görevi görürken ileride göreceğimiz üzere, Pascal açısından özellikle kritiktir. Zira bahsettiğimiz üzere Pascal'ın kesinlik arayışında karşısına çıkan sorunlara yönelik geliştirdiği yaklaşımlar tamamen yeni olmasa da geçmişin mirasıyla oluşturduğu sentez oldukça özgündür. Ancak bu özgünlüğün anlaşılması için Pyrrhonculuğun ve kesinlik tartışmalarının Pascal'a gelene dek geçirdiği dönüşümleri anlamak önemlidir.

⁴² Empiricus, *Pyrrhonculuğun Esasları*, s. 7.

⁴³ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 448.

⁴⁴ Ian Hacking, *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas About Probability, Induction and Statistical Inference* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), ss. 26-27.

⁴⁵ Çalışma boyunca kullanılan dogmatizm ve dogmatik ifadeleri, insan zihninin varlığın ilk ilkelerini herhangi bir muhakeme sürecine gerek kalmaksızın bilebileceğini ve bu ilk ilkelerden akıl aracılığıyla varlığa dair kesin hakikatlere ulaşabileceğini savunan felsefi görüş ile bu görüşü benimseyen filozoflara işaret etmek için kullanılmıştır. Bkz: Ahmet Cevizci, "Dogmatizm", içinde *Felsefe Ansiklopedisi* 4, ed. Ahmet Cevizci (Ankara: Ebabil Yayıncılık, 2006), s. 610.

1.3. AVRUPA'DA KUŞKUCULUĞUN YENİDEN CANLANMASI

Batı'da Akademik kuşkuculuk, özellikle Aziz Augustinus'un onu bir dönem diğer görüşlerden daha bilgece bulup ona değer vermesi⁴⁶ sebebiyle tanınıyor olsa da Pyrrhoncu görüş, XV. yüzyılın sonlarına kadar neredeyse hiç anılmamıştır. Bu sessizlik, Protestan hareketin fikir babalarından Girolamo Savonarola'nın Sextus Empiricus'u Latinceye çevirme çabaları sonucu kırılmaya başlar. Modern kuşkuculuğun başlangıç noktası olarak görülen Savonarola'nın⁴⁷ çeviriye öncülük etmesinin sebebi ise kiliseye karşı yönelttiği entelektüel saldırılarda Pyrrhonculuğu kullanışlı bir araç olarak görmesidir.

Ortaçağ başlarında Yeni-Platonculuk ile harmanlanmış Hristiyan düşüncesinin özellikle Boethius'un Platon ve Aristoteles çevirileri ile mistisizmden uzaklaşarak daha rasyonel bir teolojiye evrildiği⁴⁸ bilinen bir durumdur. Boethius'un bu çevirileri Hristiyan bir bağlam içerisinde okuyarak yaratmak istediği dizge, kendi eliyle tamamlanamasa da özellikle Roma Katolik Kilisesi üyelerince devralınmış bir mirastır. Böylelikle Hristiyanlar arasında en fazla cemaate sahip ve en eski mezhep olan Katoliklik, özellikle Aristoteles'in uyarlanmış dizgesini de felsefî bir dayanak haline getirerek gücünü daha da perçinlemiştir. Bu sebeple Aristoteles'in görüşlerini eleştirmek sıklıkla kiliseyle karşı karşıya gelmeyi, kiliseyi devre dışı bırakmak ise Aristoteles'in görüşlerini çürütebilmeyi gerektirmiştir.

Katoliklik karşıtı ilk Protestan öncüler bu durumun farkına vardıkları için kilisenin sarıldığı doktrinleri yıkmak adına Aristoteles ve Platon felsefelerini eleştirmeye başlarlar. Ancak Savonarola'yı diğerlerinden ayrı kılan, bu dogmatik felsefeleri eleştirmek için güçlü bir panzehir olarak gördüğü Pyrrhonculardan faydalanmayı akıl etmesidir. Savonarola, hem papalar eliyle gerçekleştirilen yolsuzluk, despotik yönetim gibi durumların karşıtı hem de sıkı bir Rönesans aleyhtarı olduğu için kilisenin kendisini dinî konularda kesin karar mercii görmesi ve Antik Yunan düşüncesinin yeniden diriltilmesiyle aynı anda mücadele eder. Çünkü ona göre gerçek din ne kiliseye ne de rasyonaliteye indirgenebilir. Bu bağlamda onun "Kutsal Kitabı tek rehberim kabul ederek Kilise'nin yenilenmesini vaaz ediyorum"⁴⁹ sözü tüm

⁴⁶ Augustinus, *İtirafı* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010), s. 150.

⁴⁷ Richard H. Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle* (Oxford; New York: Oxford University Press, USA, 2003), s. 22.

⁴⁸ Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), s. 113.

⁴⁹ Philip Schaff, *History of the Christian Church, Volume VI: The Middle Ages. A.D. 1294-1517* (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2017), s. 387.

görüşlerini özetlemesi bakımından önemlidir. Zira Savonarola Kutsal Kitap'ı hem papalık otoritesine hem de Yunan felsefesine karşı bir kalkan olarak kullanır ve “sahte din, sahte dindarlar, bilginler ve filozofların ayartmalarına karşı” gerçek dinin yalnızca Kutsal Kitap aracılığıyla anlaşılabilirliğini düşünür.⁵⁰ Bu düşüncelerle donanan Savonarola, Kutsal Kitap'tan yola çıkarak sonradan Reform hareketini doğuracak olan maddi ve manevi bir değişime yönelik vahiy bilgisine sahip olduğunu dile getirir ve papalığı karşısına alarak eleştirmeye başlar.

Katolik kilisesi ile çatışmanın en üst seviyelerde olduğu 1494 yılında Savonarola, içlerinde hümanist filozof Giovanni Pico della Mirandola'nın yeğeni Gianfrancesco Mirandola'nın da bulunduğu üç keşişten Sextus Empiricus'u Latinceye çevirmelerini ister.⁵¹ Şüphesiz bu çeviri, dönemin bilgi kriterlerine uymayan vahiy bilgisi ve kehanetleri temellendirmek adına dogmatizme saldırı amaçlıdır. Zira Savonarola, sahip olduğu kehanet bilgisini hor gören dogmatiklere karşı en güçlü eleştiri kaynağının dogmatizmi de kesinlik ölçütü üzerinden eleştiren Pyrrhonculuk olduğunun farkındadır. Öyle ki çevirinin bir kısmını tamamlayan Gianfrancesco, Savonarola'nın takipçilerine bu eseri “Hristiyan inancına bir giriş olarak okumalarını” önerdiğini dile getirir.⁵² Ancak Savonarola'nın bu güçlü başkaldırısı, kilise tarafından hoş görülmez ve yargılanarak idam edilmesine neden olur.

Savonarola'nın mirası felsefi düzlemde Gianfrancesco Mirandola, dinî düzlemde ise Martin Luther tarafından devralınmıştır. Genç Mirandola 1520'de tamamladığı *Examen vanitatis doctrinae gentium, et veritatis Christianae disciplinae* eserinde, başta Aristoteles olmak üzere dogmatik tüm felsefi görüşleri yıkmak ve yalnızca Hristiyan görüşünü geçerli kılmak için Empiricus'un argümanlarını kullanır. Charles B. Schmitt'in işaret ettiği gibi, Yunan felsefesinin hikmetlerine odaklanan amcası Giovanni Mirandola'nın aksine genç Mirandola, pagan felsefesinin temsilcisi olarak gördüğü Aristoteles'i eleştirmek için her sayfayı titizlikle okur ve bunları Pyrrhonicuların argümanlarını kullanarak çürütmeye çalışır.⁵³ Ancak kuşkuculuğu bu düzeyde aktif kullanmasına rağmen Mirandola da tıpkı Savonarola gibi bir Pyrrhoncu değildir. Çünkü onlara göre Hristiyanlık, dogmatik temellere yani akla dayanmadığı

⁵⁰ Donald Weinstein, *Savonarola: The Rise and Fall of a Renaissance Prophet* (London: Yale University Press, 2011), s. 91.

⁵¹ Popkin, *The History of Scepticism*, s. 6.

⁵² Akt. Popkin, s. 7.

⁵³ Brian P. Copenhaver ve Charles B. Schmitt, *Renaissance Philosophy, A History of Western Philosophy 3* (Oxford ; New York: Oxford University Press, 1992), ss. 245-46.

için kuşkuculuğun argümanlarına karşı bağışık haldedir.⁵⁴ Bu nedenle de kuşkuculuğun dogmatizme karşı olan argümanları Hristiyanlığı ıskalar.

Bu anti-entelektüel öncüler, akılla ulaşılabilecek hakikat ümidini yerle bir ettiklerini düşündükten sonra geriye kalan tek bilgi kaynağının peygamberlik yoluyla ulaşılan vahiy ya da kehanet olduğunu dile getirirler. Akla alternatif bu bilgi kaynakları ise ileride Pascal'ın dile getireceği gibi Hristiyanların Tanrı'sının sadece "matematik hakikatler" ve "doğal düzenin" yaratıcısı olmadığı⁵⁵ dolayısıyla ona ulaşmak için entelektüel uğrakların zaruret teşkil etmediği anlamına gelir. Nitekim Savonarola da 1496'daki vaazlarından birinde, hiçbir entelektüel çıkarı, kaygısı veya yanılsaması olmayan cahil dünyevi insanın, bildiğini sanan ama aslında bir şey bilmeyen "hayvan insan" filozoflara kıyasla ruhsal yaşama ulaşma konusunda daha başarılı olduğunu dile getirir.⁵⁶ Dolayısıyla kuşkuculuğun kullanılma amaçlarından birisi de, "bildiğini sanan" ve akla güvenen kibirli insanı bu yanılgısıyla yüzleştirerek bilmediğini kabullenmiş, imana açık bir pozisyona taşımaktır.

Genç Mirandola, devraldığı mirası hakkıyla sürdürmeye çalışırken diğer tarafta Martin Luther, Savonarola'nın kilise karşıtlığını daha ileri taşıyarak Papa'nın dinî konularda tek otorite olmasını ve Hristiyanlığın da papalığa indirgenmesini reddeder. Luther için de asıl belirleyici Kutsal Kitap'ın kendisidir ve tüm Hristiyanlar "inanç meselelerinde neyin doğru ya da yanlış olduğunu ayırt etme ve yargılama" yetisi bakımından Papa ile eşit seviyededir.⁵⁷ Zira Luther, kişinin kendi kavrayışı ve vicdanının, Kutsal Kitap'a bağlı gerçek dini anlamak ve yaşamak için yeterli olduğunu düşünür. Yani Savonarola'nın başlattığı Kutsal Kitap'ın tek ölçüt olarak kabul edilmesi gerektiği görüşü, papalığın dinî bilgi konusunda ölçüt olmadığı dolayısıyla doğru ve kesin bilgiye sahip olamayacağı savunuyla birlikte Luther tarafından da sürdürülmüştür. Bu nedenle Luther'in kiliseye karşı olan saldırısı, basitçe bir politik hareketten ziyade, Hristiyan dünyasının o güne dek kabul edilen temel kriterlerine saldırı olarak görülmelidir. Yüzyıllar boyunca, bir önermenin dinî bir gerçeği ifade ettiğini söylemenin, onun Papa, kilise geleneği ve konseyler tarafından onaylanmış olduğu anlamına geldiği bir gelenekte, Luther'in bu standartların yanlış olabileceğini

⁵⁴ Copenhaver ve Schmitt, s. 246.

⁵⁵ Pascal, *Düşünceler*, s. 556.

⁵⁶ Popkin, *The History of Scepticism*, s. 22.

⁵⁷ Henry Bettenson ve Maunder Chris, ed., *Documents Of The Christian Church* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1999), s. 217.

iddia etmesi, Richard H. Popkin'in de dile getirdiği gibi “neredeyse mantık kurallarını inkâr etme”⁵⁸ ile eşdeğer bir anlam taşımaktadır.

Luther, papalığın kesin bilgi kaynağı olmadığını dile getirirken iki temel argümana yaslanır. Bunlardan ilki, Pyrrhonculuğun ölçüt ve kanıt arasında aşılma bir döngü olduğuna dair yaptığı göndermedir. Zira Empiricus, bir kanıtın “kanıtlanmış bir ölçüte” ve bir ölçütün de “belirlenmiş bir kanıt” gereksinim duymasından ötürü bunun çıkışsız bir döngüye sebep olduğunu⁵⁹ dile getirmişti. Luther’e göre papalık da kendisinin nihai karar verici olduğunu benzer sebeplerden dolayı kanıtlayamaz. Çünkü papalık kendi Kutsal Kitap yorumunu yine kendi Kutsal Kitap yorumuna dayanarak kesin kabul etmektedir. İkincisi Luther’e göre, tam da bir önceki sebepten dolayı “ister papalık ister konsey tarafından onaylansın”, Kutsal Kitap ve vahyin etkisi olmadan ileri sürülen şeyler kesin bilgi değil yalnızca birer görüştür ve inanç esasları olmayan bu görüşlere inanma zorunluluğu yoktur.⁶⁰ Luther sonuç olarak papalığın görüşlerini kesin olmadıkları yani yalnızca birer görüş olduğu düşüncesi üzerinden eleştirerek yok sayar. Böylelikle Savonarola’nın vârisleri, bir yandan Aristoteles felsefesine yönelik saldırılar diğer yandan kilise ve papalığın otoritesinin sarsılması yoluyla Hristiyan dünyasındaki temel kriterleri ortadan kaldırmaya teşebbüs eden bir dalgaya sebep olurlar.

Luther’in, kilisenin görüşlerinde bulunan tutarsızlıkları göstererek bu görüşlerin dinî kesinlik konusunda nihai karar verici olamayacağını iddia etmesine karşılık Katolikler de kişi vicdanı ve bireysel yorumların bir kesinlik kriteri olamayacağını öne sürmüştür. Nitekim Reform boyunca sunulan Katolik argümanlardan biri, Luther’in kriterinin (bireysel vicdan) dinî anarşiye yol açacağı iddiasıdır: Herkes kendi vicdanına başvurur ve kendisine doğru görünenin doğru olduğunu iddia ederse ortada hiçbir hakikat standardı kalmayacaktır. Öyle ki, bu darmadağın durum sebebiyle Roma Katolik Kilisesi’nin meşruiyetini korumaya ant içmiş Ignatius Loyola, kiliseyi herkesçe geçerli bir ölçüt haline getirmek için gerekirse “gözümüze beyaz görünen herhangi bir şeyi bile kilise siyah olarak tanımladığında bizim de siyah dememiz gerek[tiğini]”⁶¹ savunur. Zira Hristiyanlığın bekası için bir kesinlik mercii bulmak zorunludur ve Loyola’ya göre buna en uygun aday, yıllardır

⁵⁸ Popkin, *The History of Scepticism*, s. 5.

⁵⁹ Empiricus, *Pyrrhonculuğun Esasları*, s. 72.

⁶⁰ Bettenson ve Chris, *Documents Of The Christian Church*, s. 219.

⁶¹ Bettenson ve Chris, s. 274.

meşruluğu tartışılmayan kilisedir. Loyola'nın tamamen itaate dayalı çözümü elbette Lutherci çevrelerde karşılık bulmaz. Ancak kilisenin otoritesini yeniden tesis etmek adına hasmına kendi silahı ile saldıran Desiderius Erasmus, oldukça ses getirir.

Erasmus'a göre insan yaşantısı o kadar karanlık ve o kadar karışıktır ki hiçbir şey açık seçik, kesinlik seviyesinde bilinemez.⁶² Dolayısıyla Luther'in kilise otoritesine karşı yaslandığı bireysel vicdan ve yorumlar da aynı şekilde kesinlik arz etmez. Erasmus, Savonarola'dan başlayan Pyrrhoncu kuşkuculuğun yanına "kibirden belki de en uzak"⁶³ öğreti olarak gördüğü Akademiacılar'ın doktrinlerini de ekleyerek Luther'in karşısına çıkar. Luther'in kendinden emin bir şekilde kiliseye karşı giriştiği mücadele araçları, hasmı ile benzer anti-entelektüalizm kanallarından beslendiği için Erasmus karşısında aynı başarıyı gösteremez. Zira Erasmus da Luther gibi tamamen rasyonel yollarla kesinliğe ulaşamayacağını ve bu şekilde temel bir zemin elde edilemeyeceğini baştan kabul etmiştir. Ancak Erasmus, kutsal metinlerin Luther'in iddia ettiğinin aksine herkesin anlayabileceği düzeyde açık olmadığını, yalnızca yüzlerce yıllık kilise geleneğinin göstereceği yollarla anlaşılabilirliğini dile getirir. Bu bağlamda Luther ve Erasmus arasında geçen "özgür irade" tartışması, iki düşünürün yaklaşımlarındaki farklılıkları anlamak için oldukça verimli bir alan sunar.

Martin Luther, özgür irade konusunda Katolik düşüncede eyleme yapılan vurguyu tersine çevirerek imanı ön plana çıkarır.⁶⁴ Ona göre insanlar, ilk günahıtan beri özgür değildir⁶⁵ ve bu dünyada kurtuluşa ancak Tanrı'nın lütfu aracılığıyla erişebilirler.⁶⁶ Dolayısıyla Luther'e göre özgür iradeye dayalı eylemlerin iman getireceği ya da bir insanın bu dünyada özgür iradeyle giriştiği eylemlerin kıyas olacağı fikri doğru değildir. İnsanlar ancak kendilerini imana açık bir konuma getirmek için çabalayabilirler ama imanın onlara lütfedilip edilmeyeceğini bilemezler.

Erasmus, Luther'in bu kendinden emin tavrı karşısında daha kuşkucu bir tavır sergiler. Pyrrhoncuların başka konularda yaptığını "özgür irade" konusunda yapan Erasmus, Kutsal Kitap'ta bulunan lehte-aleyhte bütün kanıtları derleyerek tasnif eder. Problemi iki tarafın da gözünden tartışarak eldeki kanıtları değerlendirdiğinde her iki tarafın da kanıtlarının eşit güçte olduğunu düşünen Erasmus, bu nedenle özgür irade

⁶² Desiderius Erasmus, *Deliliğe Övgü*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011), s. 157.

⁶³ Erasmus, s. 157.

⁶⁴ Martin Luther, *Hristiyan'ın Özgürlüğü*, çev. Alper Özharar (İstanbul: GDK Yayınları, 2015), ss. 20-21.

⁶⁵ Bettenson ve Chris, *Documents Of The Christian Church*, s. 277.

⁶⁶ Luther, *Hristiyan'ın Özgürlüğü*, ss. 59-60.

tartışmasında kesin bir yargıya varılamayacağını dile getirir: “İddialardan o kadar az tatmin oldum ki, Kutsal Kitap’ın karşı gelinmez otoritesi ve kilisenin kararları izin verdiği sürece memnuniyetle kuşkuculuğa sığınacağım.”⁶⁷ Sonuçta Erasmus, Pyrrhoncu *epokhe*’ye başvurur ve özgür irade konusunda yargısını askıya almayı tercih eder. Ancak tüm bu kuşkucu tavra karşılık şart koştuğu Kutsal Kitap ile kilise kararlarına uygunluk, onu eski çağın kuşkucularından ayıran önemli bir özelliktir. Bu nedenle Hristiyan inancına uyarlanmış Erasmus’un kuşkuculuğu, “Hristiyan kuşkuculuğu” olarak da adlandırılır.⁶⁸ Çünkü Erasmus, tıpkı hasımları gibi hem Akademik hem de Pyrrhoncu kuşkuculardan yalnızca inandığı Hristiyanlığı savunma adına faydalanır.

Özgür irade örneğinden yola çıkan Erasmus, kullandığı Pyrrhoncu tasnif yöntemi ile hem Kutsal Kitap’ın Luther’in iddia ettiği gibi herkesin anlayacağı açıklıkta olmadığını hem de bu konularda kesin bir yargıya varmak için kilise otoritesi dışında sağlam bir ölçüt bulunmadığını gösterdiğine inanır. Kutsal Kitap’ın gerçek anlamını belirlemenin zorluğu göz önüne alındığında Erasmus için en ideal yol, yüzlerce yıllık kilise tarafından sunulan geleneksel anlamı kabul etmektir.⁶⁹ Zira ona göre kilise tarafından kabul edilmiş genel yaklaşıma karşı çıkan tarafın elinde de yaygara çıkarmaya değecek ölçüde bir kesinlik yoktur.

Luther, Erasmus’a karşı yazdığı *De Servo Arbitrio* eserinde, bu yüksek belagatle yazılmış ancak temelsiz gördüğü argümanları “altın ya da gümüş bir vazo içerisindeki süprüntü[lere]” benzetir.⁷⁰ Çünkü Luther’e göre Erasmus, Kutsal Kitap karşısında bir kuşkucu gibi davranarak daha en baştan bir imana sahip olmadığını göstermiştir. Kendisine emredilenden emin olmayan birisinin Hristiyan olamayacağını vurgulayan Luther,⁷¹ bu nedenle Akademiacılar ile Pyrrhonicuları destekleyen Erasmus’a “Kutsal Ruh, kuşkucu değildir”⁷² diyerek cevap verir.

Neticede Savonarola’nın kilise ve papalığın otoritesini yıkmak için kullandığı kuşkucu argümanlar, Erasmus eliyle yeniden kilise otoritesini sağlamlaştırmak adına

⁶⁷ Desiderius Erasmus, *Collected Works of Erasmus: Controversies, Volume 76*, ed. Charles Trinkaus, Volume 76 ed. edition (Toronto ; Buffalo: University of Toronto Press, 1999), s. 7.

⁶⁸ Erika Rummel ve Eric MacPhail, “Desiderius Erasmus”, içinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition)*, ed. Edward N. Zalta (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021), <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/erasmus/>.

⁶⁹ Popkin, *The History of Scepticism*, s. 8.

⁷⁰ Martin Luther, *De Servo Arbitrio “On the Enslaved Will” or The Bondage of Will* (Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2005), s. 7.

⁷¹ Luther, s. 12.

⁷² Luther, s. 13.

kullanılırken Luther, Hristiyanlığı savunmak adına kuşkuculuğu sadece papalığa yöneltir ve bir Hristiyan'ın söz konusu Kutsal Kitap olduğunda kuşkucu argümanlara sarılamayacağını dile getirir. Aslında iki taraf da kuşkucuların argümanlarını kullanarak karşı tarafın herhangi bir kesinliğe sahip olmadığını savunur.

Avrupa'nın farklı yerlerine sıçrayan bu kesinlik tartışmaları, Fransa'da ise Kalvinist hareketi doğurur. Erasmus'un tüm sorumluluğu kiliseye yükleyen tavrına karşı Luther'den etkilenen Jean Calvin, bu belirsizlik ortamında bir dayanak, bir kesinlik limanı bulmaya çalışır. Onun aradığı, daha fazla soru yöneltmeyeceğimiz kadar eksiksiz ve ikna edici kanıtlar bulmaktır. Luther'den hareketle yöneldiği Kutsal Kitap, Calvin için de tek kesinlik kaynağıdır ancak burada bulduğu kesinlik akla dayanmadığından Kutsal Kitap'ı bir kanıt ve muhakeme konusu haline getirmeyi reddeder. Zira Calvin'e göre Hristiyanlığın gerçekleri "gözle kolayca görülebilecek ve parmakla işaret edilebilecek"⁷³ kadar açık ve net olduğu için Hristiyanlık "hiçbir gerekçe gerektirmeyen bir inançtır".⁷⁴ Muhakeme yoluyla savunulması gerekmeyen bu inanç için tek gereken şey, kayıtsız bir imandır.

Calvin'in "Kutsal Ruh'un kalbimize vurduğu mühür" şeklinde tanımladığı iman, onun açısından hiçbir akıl yürütmenin sağlamayacağı düzeyde "güvenli ve sürekli" bir kesinlik sağlar.⁷⁵ Zira Hristiyan öncülerden Pavlus'un dediği gibi Tanrı, sırrını "insan bilgeliğinin ikna edici sözlerine değil, Ruh'un kanıtlayıcı gücüne"⁷⁶ dayanarak dile getirmiştir. Dolayısıyla çözüm akılda değil, Kutsal Ruh tarafından verilen ilahi aydınlanmada yani lütuftadır. Calvin'e göre ilahi aydınlanma yoluyla hem kutsal metinler daha isabetli okunur hem de bir kesinlik duygusu elde edilir.⁷⁷ Bu iki süreç sürekli birbirini besleyerek eksiksiz bir kesinlik duygusu ve imana doğru ilerler.

Görüleceği üzere, mutlak kesinliği elde etmek için yapılan tartışmalar nihayetinde Calvin'de öznel kesinliğe evrilmiştir. Zira karşı tarafı ikna etmek için argümanlarını akılla temellendirmekten vazgeçen Calvin, kesinliği daha ziyade bireyin iç tatmini ile özdeşleştirir. Ancak karşı tarafa sadece Kutsal Kitap'ı içten bir saflıkla okumayı ve Tanrı'nın lütfunu beklemeyi salık veren bu yaklaşımda, ilahi aydınlanma olan lütfun nasıl elde edileceği konusu problemlidir. Zira Calvin, dinsel gerçeğin ancak

⁷³ Jean Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, çev. Ford Lewis Battles, c. Volume 1 (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1960), s. 61.

⁷⁴ Calvin, Volume 1:s. 80.

⁷⁵ Calvin, Volume 1:ss. 80-81.

⁷⁶ The Bible Society in Turkey, ed., *Kutsal Kitap* (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2014), 1. Korintliler pas. 2: 4.

⁷⁷ Calvin, *Calvin*, Volume 1:ss. 94-95.

Tanrı'nın seçtiği kişiler tarafından tanınabileceğini, kişinin seçilip seçilmediğinin ölçütünün ise Kutsal metinleri incelemesi ve içindeki gerçekleri tanımasını sağlayan içsel ikna olduğunu söyler.⁷⁸ Bu, yıllar sonra Descartes'ın dile getireceği gibi döngüsel nedensellik (*petitio principii*) safatasına yol açar. Çünkü bu yaklaşımda dinî bilginin kesinliğini sağlayan şey, Kutsal Ruh'tan gelen içsel ikna iken içsel iknanın kesinliğini sağlayan şey ise onun Kutsal Ruh'tan gelmesi ve Kutsal Kitap'ı açık kılmasıdır. Nedenin sonuç ve sonucun da neden olduğu böyle bir açıklama şekli, ona inanmayan birisi için anlam ifade etmez.

Reform sürecindeki bu düşünsel savaş, kendi üzerine temellenen bir ölçüt ile dinî bilgi konusunda yanılmaz gerçeği yani kesinliği bulma arayışından filizlenir. Ancak sonuç olarak, hiç kimse kesinlik temeline ulaşamamış, her iki taraf da diğerinin dinî ilkelerini mutlak bir kesinlikle garanti edebilecek “inanç kuralına” sahip olmadığını göstermiştir. Üstelik bu tartışmalarda iki tarafın da kullandığı en güçlü silah olan Pyrrhonculuk, giderek popüler bir felsefi görüş haline gelmiş⁷⁹ ve zamanla iki tarafın da ayağına dolanan kuşkucu bir krizi doğurmuştur. İlk din içerisinde kesinliği sağlayacak bir referans noktası bulma arayışıyla başlayan bu yıkıcı tartışmalar, zamanla bilim ve felsefe gibi diğer alanlara da sıçrayarak tüm insan bilgisini tehdit eden bir yapıya bürünmüştür. İşte Pyrrhonculuk krizi (*la Crise Pyrrhonienne*) olarak da adlandırılan bu çıkışsız durumun tespiti ve yaygınlaşmasında oldukça etkili olan Montaigne ile bu krizi rasyonel bir düzlemde çözdüğünü iddia eden Descartes hem dönemin kesinlik tartışmalarında üstlendiği pozisyonlar hem de Pascal'ı besleyen en güçlü kaynaklar olması sebebiyle bilhassa üzerinde durulmayı hak eder.

1.4. MONTAIGNE: KUŞKUCULUK VE ALIŞKANLIK

Savonarola'nın çabaları sonucunda Gianfrancesco Mirandola'nın *Pyrrhonculuğun Esasları* eserinden bazı kritik pasajları Latinceye çevirmesi, Avrupa'da kuşkuculuğun yeniden gündeme gelmesinde çok önemli bir etkidir. Ancak yukarıda değinildiği gibi bu çeviri ve beraberinde getirdiği tartışmalar daha çok dinî bilginin kesinliği ve bu kesinliğin ölçütü olarak neyin referans alınacağı sorununa

⁷⁸ Calvin, Volume 1:ss. 556-57.

⁷⁹ Öyle ki, 1542 yılında François Rabelais, *La vie de Gargantua et de Pantagruel* eserinde çağının en iyi filozofları arasında Epikürosçulara karşı Pyrrhoncular'ı sayma zorunluluğu duyar. Bkz: François Rabelais, *Complete Works of François Rabelais*, ed. Delphi Classics, çev. Thomas Urquhart ve Peter Antony Motteux (East Sussex, United Kingdom: Delphi Classics, 2020), kit. III Chapter: XXXVI.

odaklandığı için görece dar bir alanda karşılık bulmuştur. Her ne kadar süreç içerisinde bazı filozoflar kuşkuculuk üzerine eğilmiş olsalar da ya birbirlerinin eserlerine yeterince önem vermemiş ya da kuşkuculuğun problemlerinin analizine odaklanmamış⁸⁰ oldukları için felsefe alanında kuşkuculuk, küçük kıvılcımlar halinde belirip yok olmaktan öteye gidememiştir.

Ancak bu çıkışsızlık durumu, Antik Yunan klasikleri uzmanı olan Henri Estienne'in çevirileri ile büyük oranda aşılar. Estienne, 1562 yılında Empiricus'un kitabının tamamını, 1569 yılında ise Laertios'un metninin Pyrrhon ile ilgili bölümünü Grekçeden Latinceye çevirerek⁸¹ Pyrrhonculuğun özünü oluşturan en kadim kaynakların yaygınlaşmasını sağlar. Öyle ki, Grekçesine Latincesi kadar güvenmeyen Montaigne de bu iki önemli eseri Estienne'in çevirilerinden okur ve uzun bir dönemdir içinde olduğu kuşkucu kriz, bu okumalar neticesinde daha da derinleşir. Montaigne'in içinde olduğu kuşkucu krizin etkisi Denemeler'in (*Les Essais*) tamamına sinmiş olsa da en net ve derli toplu hali, II. kitabın 12. bölümü olan Raymond Sebond'un Savunusu (*Apologie de Raymond Sebond*) kısmında görülür.

XV. yüzyılda yaşamış bir teolog ve filozof olan Raymond Sebond, çağında yaygın biçimde kabul edilen akıl-inanç karşıtlığını yıkmaya çalıştığı bir eser kaleme almıştır. Sebond, inanç ile bilimi karşı kutuplara yerleştiren düşünürlerin aksine aynı yaratıcının elinden çıktığı için Kutsal Kitap gibi Doğa Kitabı'nın da ilahi vahiy olduğunu dolayısıyla doğayı anlamaya çalışan aklın, inancı temellendirme konusunda da etkili olacağını savunmuştur.⁸² Protestan hareketle başlayan tartışmaların ya belirsizlikle dolu kuşkuculuğa ya da aklı dışarıda bırakan katı bir imancılığa evrildiği bir dönemde Montaigne, inançlı bir Katolik olan babasının da ısrarı üzerine Sebond'un bu tek eserini Doğal Teoloji (*Théologie Naturelle*) adıyla Fransızcaya çevirir. Çünkü M. A. Screech'in belirttiği gibi *Doğal Teoloji*, okuyucuyu her türlü tereddüt ve şüpheden uzaklaştırarak Roma Katolik inancına bağlamayı amaçlayan ikna edici bir çalışma⁸³ olarak görülmektedir.

Montaigne, eski inanç diye adlandırdığı Katolikliği sarsmaya başlayan ve “iğrenç bir dinsizliğe” dönüşebilecek Protestanlık denen bu “yeni hastalı[ğa]” karşı bir

⁸⁰ Popkin, *The History of Scepticism*, s. 35.

⁸¹ Luciano Floridi, *Scepticism and the Foundation of Epistemology: A Study in the Metalogical Fallacies* (Leiden: Brill, 1996), s. 83, <https://brill.com/display/title/323>.

⁸² “Raimond of Sebond”, içinde *The Encyclopædia Britannica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911), ss. 933-34, http://archive.org/details/Encyclopaediabrit22chisrich_201303.

⁸³ M. A. Screech, “Introduction”, içinde *An Apology for Raymond Sebond* (London : New York, N.Y., U.S.A: Penguin Classics, 1988), s. xiv.

armağan olarak gördüğü⁸⁴ *Doğal Teoloji*'nin çevrilmesinden ve bolca okunmasından epey memnundur. Ancak bu popülerlikle birlikte esere yöneltlen iki temel eleştiri Montaigne'in gündemini sıkça meşgul etmektedir. Bu eleştirilerden ilki, Hristiyanların dinini akla değil iman ile lütfu dayandırıdığı, bu nedenle akıl temelli bir inanç savunusu yapılamayacağı yönünde iken ikinci eleştiri, Sebond'un kanıtlarının zayıf, bu nedenle argümanlarının geçersiz olduğu yönündedir.⁸⁵ Sebond'un akıl yürütmesinin hem geçersiz hem de yetersiz olduğuna dair bu iki eleştiriye karşı Montaigne'in giriştiği savunusu, onun kesinlik tartışmasındaki fikirlerinin anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Zira ilk eleştiri Montaigne'i fideist bir zemine taşıırken ikinci eleştiri onu Pyrrhoncu bir konuma zorlar ve bu iki yönelimle Montaigne, kendisinden sonra gelen filozofları büyük oranda etkiler.

Montaigne, dinî inancın temellendirilmesinde aklın gereksiz olduğunu öne süren ilk eleştiriye cevap verirken Tanrı'nın lütfu olmaksızın "salt insan olanaklarının" bizi inancın tüm ilkeleri ve gizemlerini bilmeye götüreceğine inanmadığını⁸⁶ söyleyerek kendi tavrının tamamen rasyonel bir doğal teoloji olmadığını belli eder. Zaten onun açısından Sebond'u diğer doğal teologlardan üstün kılan taraf da tümüyle rasyonel bir temelden konuşmamasıdır. Çünkü Montaigne açısından inancın hakikatleri tanrısal, yüce ve insan anlayışını oldukça aşan düzeyde olduğu için bu mertebeye yalnızca aklın olanakları ile erişmek mümkün değildir. Ayrıca Montaigne, böyle bir kurtuluş mümkün olsaydı "kadim çağların doğal güçlerle donatılmış, nadir ve mükemmel zihinleri[nin]" bunu zaten gerçekleştireceğini düşünür.⁸⁷ Dolayısıyla Hristiyanlığın yüksek dinî gizemlerinin mutlak kesinlik içinde kavranması ancak Tanrı'nın lütfu olan iman aracılığıyla mümkündür. Yine de bu durum, akli dinin hizmetine koşmaya engel değildir. Montaigne bu durumu şöyle ifade eder:

*Bununla birlikte, bu demek değildir ki, Tanrı'nın bize vermiş olduğu doğal ve insani olanakları kendi inancımızın hizmetine vermek, çok güzel ve övgüye değer bir şey olmaz. [...] tüm aklımızla birlikte inancımızla da buna katılmalıyız - ama bize bağlı inançlarımızın, çabalarımızın ya da kanıtlarımızın böylesine doğüstü, böylesine tanrısal bir bilgiye varamayacağını her zaman göz önüne almalıyız.*⁸⁸

⁸⁴ Michel de Montaigne, *Denemeler*, 2. Kitap, çev. Hüsen Portakal (İstanbul: Cem Yayınevi, 2008), s. 148.

⁸⁵ Montaigne, ss. 150,160.

⁸⁶ Montaigne, s. 150.

⁸⁷ Montaigne, s. 150.

⁸⁸ Montaigne, s. 151.

Yani Montaigne, söz konusu inanç olduğunda aklın tümünden değersiz olduğunu düşünmemekle birlikte iman olmaksızın hakikate erişemeyeceğimizden de emin görünmektedir. Montaigne'in bu yaklaşımı, onun bir fideist olup olmadığı tartışmasını doğurur. Zira ilk bakışta ikircikli görünen bu tavra ek olarak fideizmin de birbirinden farklı tanımlarının olması, Montaigne'in yaklaşımını net biçimde tarif etmeyi zorlaştırıyor görünmektedir.

Richard Amesbury'ye göre fideizm, akklı gereksiz ve dinî inancın uygulanması veya gerekçelendirilmesi bakımından da yersiz gören dünya görüşüdür.⁸⁹ Kuşkusuz, bu tanımdan yola çıktığımızda Montaigne, bir fideist olarak değerlendirilemez. Zira değinildiği gibi Montaigne, akklı ne gereksiz ne de dinî inancın uygulanması bakımından yersiz görür. Aksine Montaigne için sadece akıl ve ruh değil beden dahi inancın uygulanması ve temellendirilmesinde rol oynar.⁹⁰ Onun açısından imanı temellendirmek ve onurlandırmak adına ne kadar çok yeti ve uzuv varsa hepsi eşlik etmeli, iman bir bütünlük halinde içselleştirilmelidir. Dolayısıyla Amesbury'nin tanımına baktığımızda Montaigne bir fideist değildir. Ancak Richard K. Popkin, Amesbury'den farklı olarak iki çeşit fideizm tanımlar.

Popkin'in ilk tanımına göre fideizm, hakikate ulaşmak için herhangi bir akıl yürütme becerisini reddeden ve tüm kesinliği, vahiy edilmiş veya kabullenilmiş bazı gerçeklere sorgusuz sualsiz bağlılığa dayandıran kör inançtır.⁹¹ Fideizmin negatif tanımı da diyebileceğimiz bu tanım, iman dışındaki tüm bilgi varsayımlarını reddetmesi ve akklı gereksiz kılmasıyla Amesbury'nin tanımına oldukça benzer. Ancak Popkin, pozitif tanım diyebileceğimiz başka bir fideizm tanımı daha yapar: Hakikatin araştırılması ve açıklanmasında, aklın olası ve göreceli roller oynamasına rağmen bazı önerme ve önermeler grubu inanç dâhilinde kabul edilmeksizin hiçbir akıl yürütmenin mutlak kesinliği elde edemeyeceğini savunan görüş.⁹² Görüldüğü üzere bu ikinci tanımda akklı tümünden reddetmek yerine inanç ya da imanın akla olan önceliğine vurgu yapılır. Bu tanım ise Montaigne açısından biçilmiş kaftandır. Zira yukarıda değindiğimiz gibi Montaigne, iman olmaksızın aklın hakikate ulaşamayacağını düşünmesine rağmen akklı tamamen dışlayan bir tutum da sergilemez.

⁸⁹ Richard Amesbury, "Fideism", içinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2022 Edition)*, ed. Edward N. Zalta (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/fideism/>.

⁹⁰ Montaigne, *Denemeler*, 2. Kitap, s. 151.

⁹¹ Popkin, *The History of Scepticism*, ss. xxi-xxii.

⁹² Popkin, s. xxii.

Sebond'un kendi kitabında savunduğu görüş de bundan farklı değildir: Tanrı tarafından "aydınlatılmamış" bir zihin, kendi başına doğruyu bulmak bir yana sıklıkla hatalı sonuçlara ulaşır.⁹³ Zira insan zihni, ilk günahattan sonra gelen düşüşle birlikte yetkinliğini kaybetmiş ve kusurlu bir hale gelmiştir. Pascal epistemolojisinde de önemli bir yer tutan bu görüşe göre zihin, içerisine düştüğü bu kusurlu durumdan ancak Tanrı'nın yol göstericiliği olan ilahi aydınlanma yardımıyla kurtulabilir. Yalnızca aydınlanmış bir zihnin Doğa Kitabı ile Kutsal Kitap'ın aynı anlama geldiğini görüp anlayabileceğini düşünen Sebond'a göre bunun dışındaki tüm Doğa Kitabı okumaları yani bilimsel çalışmalar hiçbir zaman mutlak doğruluk ya da kesinlik iddia edemez.

Montaigne de savunmada, akıl ve beden gibi diğer potansiyellerden faydalanmayı ancak Tanrısal ışık tarafından aydınlatılmış kişide gerçekleşirse anlamlı bulur.⁹⁴ Hatta bu noktada Aristotelesçi bir yaklaşım sergileyerek zihnimiz ve kavramlarımızı biçimsiz madde, Tanrı'nın lütfunu ise ona biçim veren forma benzeterek⁹⁵ öncelikli değeri ilahi aydınlanmaya verir. Hristiyan bir mürit, ilk hareket ettirici görevi gören iman ve Tanrısal lütuf ile yola koyulduktan sonra kendi akli ve bedenini kullanarak inancını yetkinleştirir. İlk eleştiriyi bu şekilde cevaplayan Montaigne, eserin geri kalan büyük bir bölümünü Sebond'un kanıtlarının zayıf dolayısıyla argümanlarının geçersiz olduğunu iddia eden ikinci eleştiriye ayırır.

Montaigne'in ikinci eleştiriye verdiği cevap genel olarak hiç kimsenin akıl yürütmesinin mükemmel olmadığı dolayısıyla hiç kimsenin yalnızca rasyonel yollarla herhangi bir kesinliğe ulaşamayacağı yönündedir. Yani Sebond'un kanıtlarının zayıf olduğunu öne süren kişilerin argümanları da en iyi ihtimalle onunkiler kadar geçerlidir. Tahmin edileceği üzere, argümanların eşdeğerliliğinden hareket eden bu savunu türü, açık biçimde kuşkuculuğa dayanır. Zaten Montaigne'in de bu kısımda öne sürdüğü tezler, Pyrrhonicuların dogmatiklere karşı kullandığı tüm eleştirilerden izler taşır ve Montaigne, savununun bu bölümünde Empiricus'tan sıkça alıntı yapmayı ihmal etmez. Hatta Montaigne'in savunusunun ikinci bölümü, Sebond'un argümanlarının oldukça ötesine geçmiş ve bu kısım o kadar güçlü bir kuşkuculuk savunusu olarak görülmüştür ki Pascal, dogmatikler ile kuşkucuları karşılaştırdığı *M. de Saci ile Söyleşi*'sinde (*Entretien avec M. de Saci*) dogmatizmi temsil eden Stoacı Epiktetos'un⁹⁶ karşısına

⁹³ Akt. Screech, "Introduction", s. xv.

⁹⁴ Montaigne, *Denemeler*, 2. Kitap, s. 152.

⁹⁵ Montaigne, s. 159.

⁹⁶ Pascal her ne kadar bu metninde dogmatik felsefenin temsilcisi olarak Epiktetos'u seçmiş olsa da Descartes'ın tarif edilen özelliklere daha uygun olduğu açıktır. Graeme Hunter'ın dile getirdiği gibi

Pyrrhon ya da Empiricus'u değil Raymond Sebond'u savunan Montaigne'i yerleştirmiştir.

Savunmanın ikinci kısmı, kuşkucuların dogmatiklere yönelttikleri eleştirinin başında gelen kibir temasına odaklanır. Empiricus, bilgi iddiasından kaynaklanan kibir duygusunu doğrudan “dogmatik kibir” olarak isimlendirmiş ve bunu bir hastalığa benzeterek bu hastalığın kuşkucuların muhakemeleri aracılığıyla tedavi edilebileceğini öne sürmüştü.⁹⁷ Benzer şekilde Montaigne açısından da kibir, en büyük günahtır ve bu günahın sebebi de bilgi iddiasıdır. Bilgiden doğan kibri “insanın vebasası” olarak gören Montaigne, bu noktada Odysseus'u “bilgiyi armağan ederek” kendi tuzaklarına düşüren Sirenlerin işlendiği Homeros anlatısına dikkat çeker.⁹⁸ Bu anlatı da gösterir ki insan, çoğu zaman bilgi sandığı görüşlerin peşine düşerek kapıldığı kibir yüzünden helak olmuştur.

Kibrin bizim “doğal ve ilk hastalığımız”⁹⁹ olduğunu tespit eden Montaigne, uzunca bir faslı, bu kibri farklı yollarla göstermeye ve onu küçük düşürerek hor görmeye ayırır: İnsanlar yüzlerce dış etkenin oyuncağı iken kendisinin her şeye hükmettiğini düşünür veya elinde hiçbir kesin kanıt olmamasına rağmen hayvanlardan üstün olduğunu düşünür.¹⁰⁰ Bizi hayvanlardan üstün kılan noktamız olarak görülen akıl ise Montaigne açısından çoğu zaman “günah, hastalık, kararsızlık, belirsizlik, umutsuzluk” gibi insani problemlerinin temel kaynağıdır.¹⁰¹ Bu nedenle Montaigne, radikal bir kuşkuculuk sonunda ortaya çıkan cahilliği, kibirli bir “akıllılık” haline üstün tutar: “Ben kendi zamanımda yüz kadar sanatçı, bir o kadar çiftçi gördüm; bunlar rektörlerden daha akıllı ve daha mutlu; ben de onlar gibi olmak isterdim.”¹⁰²

İzlemek istediği yolu bu şekilde ortaya koyan Montaigne, kendi tutumuna uygun felsefi yönelimi tespit etmek için Empiricus'a geri döner. Keza Empiricus'un yukarıda değindiğimiz gibi felsefenin üç tavra bölünebileceği iddiası Montaigne tarafından da sahiplenilir: “Bir şeyler arayanlar sonunda şu noktaya varır: Ya

dikkatli bir okuyucu, Epiktetos maskesinin altına gizlenen Descartes'ı rahatlıkla fark edecektir. Ancak Pascal, bu dönemde Descartes ile temelcilik gibi bazı ortak görüşlere sahip olması ve muhtemelen açık bir çatışmaya girmek istememesi sebebiyle akla büyük önem veren Epiktetos'u tercih etmiştir. Bkz: Hunter, *Pascal the Philosopher*, s. 17-18.

⁹⁷ Empiricus, *Pyrrhonculuğun Esasları*, ss. 211-12.

⁹⁸ Montaigne, *Denemeler*, 2. Kitap, s. 217.

⁹⁹ Montaigne, s. 166.

¹⁰⁰ Montaigne, ss. 167-83.

¹⁰¹ Montaigne, s. 178.

¹⁰² Montaigne, s. 216.

bulduğunu söyler, ya bulamıyordur, ya da henüz araştırma evresindedir.”¹⁰³ Elbette ki bu üç tavrı arasında Montaigne’e en uygun olanı, araştırma sürecini sürdüren Pyrrhonicilerdir. Zira Montaigne’e göre onlar, akıllarını tercih yapmak veya karar vermek için değil soruşturmak ve incelemeyi sürdürmek için kullanır ve yargılarını askıya alarak her fırsatta cahilliklerini itiraf eder.¹⁰⁴ Görüldüğü gibi burada aklın kullanımı tamamen dışarıda bırakılmamıştır. Aksine soruşturma sonuna kadar sürdürülmeli; varılan herhangi bir nokta nihai kabul edilerek bunun kibriyle yargıda bulunulmamalıdır. Akıl, aklın kibriyle baş etmesi bakımından zaruridir. Ancak tek başına akla yaslanan bir hakikat çabası da beyhudedir.

Montaigne, tam da bu ayrım noktasına zemin hazırladığı için Pyrrhoniciliği, insanlığın en gerçek ve yararlı buluşu olarak görür.¹⁰⁵ Zira ona göre bu kuşkucu öğreti, en başta insanın kibrini yerle bir eder ve insanı “çıplak, boş, doğal, zayıflıklarını tanıyan, yukarıdan gelen güçleri kabul etmeye hazır, insani bilgilerle donanmamış” inanca yer açan bir varlığa dönüştürür.¹⁰⁶ Ayrıca yargıyı askıya almamız gerektiğine dair öğretisi de, Montaigne’in kendinden emin bir sapkınlık içinde gördüğü Protestanlık gibi yanlış yollara sapılmasını önler. Tüm bunlar neticesinde kişi, Montaigne’in ifadesiyle söylersek, hoş bir resme dönüşecek boş tabloda “Tanrı’nın parmağı”¹⁰⁷ olmaya hazır bir forma kavuşur. Bu bağlamda, kendinden emin filozofları, hakikat bilgisine sahip olmadıkları ile yüzleştirerek imana açık cahil kişilere dönüştürmek için kuşkuculardan faydalanmayı akıl eden Savonarola’nın serptiği tohumların Montaigne’de yeniden yeşerdiğini söyleyebiliriz.

Ancak Pyrrhoniciliğin yargıyı askıya alma öğretisi, böyle bir tutum ile günlük hayatın sürdürülemediği eleştirisiyle çok sık karşı karşıya kalmıştır. Zira Laertios, Pyrrhon’u, önüne çıkan tehlikelere aldırmayan; uçuruma düşmekten veya bir at arabası altında ezilmekten sürekli peşinde gezen arkadaşları sayesinde kurtulan; kendisine bu durumu soranlara da öğretisi ile uyumlu bir yaşam benimsediğini söyleyen birisi olarak aktarır.¹⁰⁸ Pyrrhon’un, gündelik yaşam pratiklerimize oldukça uzak bu tutumu, Pascal’ın da kuşkuculuk eleştirilerinin temel noktasını teşkil eder. Buna rağmen Pyrrhon’dan beri kuşkucuların gündelik yaşam konusunda çoğunluk ile uyumlu

¹⁰³ Montaigne, s. 238.

¹⁰⁴ Montaigne, ss. 242-43.

¹⁰⁵ Montaigne, s. 244.

¹⁰⁶ Montaigne, s. 244.

¹⁰⁷ Montaigne, s. 244.

¹⁰⁸ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 446.

biçimde yaşadığı da bilinmektedir. Pyrrhon’a göre insanlar bir şey hakkında “şu olmaktan çok bu” gibi bir bilgiye sahip olmadığı için genellikle her şeyi bir uylaşım ve alışkanlık ile yaparlar.¹⁰⁹ Şeylerin özü olmadığı için gelenekler ve alışkanlıklar da rahatlıkla onların özü gibi görünürler. Dolayısıyla bir geleneği diğerine tercih etmek için yeterli bir gerekçe olmadığı gibi söz konusu gündelik yaşam olduğunda, içine doğduğumuz geleneğe riayet etmenin de etmemeye göre bir sakıncası yoktur. Nitekim Empiricus da gündelik yaşamın herhangi bir dogmaya saplanmadan görüngü ile sürdürülebileceğini öne sürerken günlük yaşamın kurallarının kaynağı olarak doğanın rehberliği, duysal gereksinim ve uzmanlık eğitiminin yanında âdetler ve yasaların oluşturduğu gelenekten gelen kuralları sayar.¹¹⁰ Empiricus, bunlar olmaksızın yargıyı askıya almış bir yaşamın bizi tümüyle eylemsiz kılacağının ve bu şekilde yaşanamayacağını farkındadır. Montaigne’in savunusunda Pyrrhonculuğun övülen yanlarından birisi de, söz konusu gündelik pratikler olduğunda alışkanlık ve geleneklere riayet etme durumudur.

Montaigne açısından Pyrrhonculuk, sapkın ya da çoğunluğun tersine giderek toplumsal uyumu bozmaya çabalayan bir öğretidir. Aksine bildiğini iddia eden ve sanılarla toplumsal yaşamı tehdit eden kibirli akıllara, aslında bir şey bilmediklerini gösteren tedavi edici bir öğretilerdir. Akıl ya da rasyonaliteyi –söz konusu bilgi iddiası olduğunda- her yöne ve ölçüye göre uyarlanabilir, isteğe göre bükülebilir bir araç¹¹¹ olarak gören Montaigne, her türlü değişkenden etkilenen ve kıvrak bir zekâ aracılığı ile dilediğimiz biçimi verebildiğimiz bu aracı, kesinlik sağlamaktan oldukça uzak görür. Bu nedenle yapıcı bir role hizmet etmekten uzak olan akıl, bize toplumsal yaşamı sürdürmek için gerekli olan kuralları da sunamaz. Bu kurallar aklın her duruma uyarlanabilir kayganlığı üzerine değil ancak deneyimlerle edindiğimiz alışkanlıklar ve çoğunluğun uylaşımı ile oluşan geleneklerin görece daha sağlam zemininde temellenebilir.

Montaigne, sağlam zemin olarak gördüğü alışkanlık, töre veya geleneğin karşılığı olarak sıklıkla “*coutume*” kelimesini kullanır. Tek başına insan alışkanlıkları olduğu gibi bir topluluğa ait alışkanlıklar olan âdet ve geleneği de kapsayan anlam genişliğine sahip *coutume*¹¹², Montaigne’e göre dünyaya geldiğimiz andan itibaren

¹⁰⁹ Laertios, s. 446.

¹¹⁰ Empiricus, *Pyrrhonculuğun Esasları*, s. 11.

¹¹¹ Montaigne, *Denemeler*, 2. Kitap, s. 333.

¹¹² Tahsin Saraç, “*coutume*”, içinde *Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Adam Yayınları, 1985), s. 339.

“yumuşak ve sade” bir biçimde içimize yerleşir ve zamanla “gözlerimizi dahi kaldıramayacağımız” bir zorbalıkla üzerimizde tahakküm kurar.¹¹³ Montaigne’in şiddetli ve güvenilmez bir öğretmen¹¹⁴ olarak tanımladığı *coutume*, tam da bu zorbalığı sayesinde bizde kesinlik hissi yaratır. Öyle ki, benzer düşünce kalıpları içerisinde yaşayan insanlardan oluşan toplumu bir arada tutan şey, bu âdet ve geleneklerin bizde zorbalıkla yarattığı önyargılardır -ki Montaigne bunu “âdetlerin şiddetli önyargısı”¹¹⁵ olarak adlandırır. Onun belirli örneklerle göstermek istediği, en çok da içerisine doğduğumuz geleneklerin giderek bir alışkanlığa dönüşmesinden ötürü onlara karşı kör olduğumuz gerçeğidir. Onun tabiriyle dile getirmek gerekirse, “alışkanlıklar bizim yargı gücümüzü uyut[ur]”.¹¹⁶ Bu sebeple Montaigne’in *Denemeler* boyunca güttüğü amaçlardan birisi de, alışkanlıkların uyuttuğu zihni diri tutmaya çalışarak zihnimize nereden sızdıklarını tespit etmektir.

Montaigne, geleneklerin şiddetli önyargısının üstesinden gelmek için onların kaynağına inmek istediğinde aslında geleneklerin ne kadar zayıf temellere dayandığını görüp onlardan tiksindiğini dile getirir.¹¹⁷ Ancak buna rağmen yine de âdet ve geleneklerin tamamından kurtulmaya çalışmanın, çok güvendiğimiz yargı gücünü altüst edeceğinin de bilincindedir. Zira yargı gücü, kendi üzerine temellenemediği için kesinlik sağlamaz. Yani karşımıza yine Pyrrhoncuların ilk ilkelerin bilinemeyeceği eleştirisi çıkar. Ancak Montaigne, Pyrrhonculardan farklı olarak, ilk ilkelerin Tanrı’nın lütfu ile bilinebilme ihtimalini şerh düşer; kesinliği sağlayabilecek yegâne şey de budur. Bunun dışında, akıl ilk ilkeleri veremeyeceği için aklın dayandığı varsayımlar da “düşten ve dumandan başka bir şey”¹¹⁸ olmayacaktır. Sonuçta Montaigne açısından her aksiyomun aynı derecede yetkin bir karşıtı da mümkün olduğundan akla dayalı bir kesinliğe ulaşılamaz. Savunmanın sonuna doğru bu Pyrrhoncu açmaz oldukça açık biçimde ifade edilir:

*Sonuç olarak, ne bizim varlığımızda, ne de nesnelerde sürekli bir varoluş vardır. Biz, bizim akıl yargımız, ölümlü olan her şey durmadan akar ve yuvarlanır. Yargılayan ve yargılanan durmadan değiştiğine ve oynadığına göre, birinden diğerine göre hiçbir şey kurulmuş olmaz. Biz varlık ile hiçbir iletişim kurmuyoruz*¹¹⁹

¹¹³ Michel de Montaigne, *Denemeler*, 1. Kitap, çev. Hüsen Portakal (İstanbul: Cem Yayınevi, 2008), s. 162.

¹¹⁴ Montaigne, s. 162.

¹¹⁵ Montaigne, s. 173.

¹¹⁶ Montaigne, s. 166.

¹¹⁷ Montaigne, s. 172.

¹¹⁸ Montaigne, *Denemeler*, 2. Kitap, s. 297.

¹¹⁹ Montaigne, ss. 386-87.

Buradan hareketle denilebilir ki, Montaigne açısından nesnel kesinlik mümkün değildir. Akıl, nesnel kesinliğin kaynağı olamayacağı gibi aksine onun en işlevsel tarafı, böyle bir iddia ile ortaya çıkan argümanları çürütmektir. Ancak gelenek ve alışkanlıklar büyük oranda öznel kesinlik sağlarlar. Bu öznel kesinliğin nesnel kesinliğe dönüştürülme girişimleri ise her seferinde başarısızlıkla sonuçlanır. Zira gelenekler gücünü iddialarının sağlamlığından değil yıllara meydan okuyan işlevselliğinden alır. Montaigne'in bu savunusu Erasmus'un akla dayanan bir inanç referansı olamayacağı için kilise geleneğine yaslanma önerisi ile beraber okunduğunda daha anlamlı hale gelir. Zira Protestanlığın her bireyin aklı ve vicdanına olan güvenini temelsiz bulan Montaigne de Erasmus gibi Katolikliğin kilise geleneğini tercih eder.

Nihayetinde Montaigne, teolojik krizden hareketle inancın referans noktası tartışmasını eski düşünürlerin çeşitli bakış açılarıyla genişleterek bir teorinin nasıl temellendirileceği sorununa dönüştürmüştür. Sebond'un Kutsal Kitap ile Doğa Kitabı arasında kurduğu paralellik, Montaigne'in kuşkucu krizi bilimsel krize taşımasına aracılık eder. Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, Montaigne'in kuşkularını Erasmus veya Mirandola gibi anti-entelektüel bir zeminden geliştirmemiş olmasına rağmen yine de kuşkucu krizi tüm alanlara yayarak herhangi bir bilgi olasılığını ortadan kaldıran ve entelektüellerin çabalarını boşa çıkaran bir noktaya ulaşmış olmasıdır. Bu durum, Popkin'in de dikkat çektiği gibi sonraki yüzyıllar boyunca Montaigne'i, bir geçiş figürü değil "modern düşüncenin rahmi"¹²⁰ haline getirir. Öyle ki buradan doğan Pierre Gassendi gibi filozoflar eserlerinde akli bir inanç kuralı olmaktan çıkarmaya çabalamış ve Aristotelesçi dogmatizm ile beraber tüm bilgi iddialarına karşı güçlü eleştiriler yöneltmişlerdir. İşte böyle bir tablo içerisinde artık sadece dinin değil diğer tüm alanlardaki bilgi iddiasının, kısaca söylersek aklın savunulması Descartes tarafından üstlenilmiştir.

1.5. DESCARTES: DOGMATİZM VE RASYONEL KESİNLİK

Descartes, kendi felsefi sistemini temellendirirken yükselen Pyrrhoncu harekete karşı bir tavır takınmış ve işe bu kuşkucu hareketi analiz ederek koyulmuştur. *Meditasyonlar*'a gelen eleştiriler üzerine, dönemin ünlü Cizvit papazı Peder Bourdin'e yazdığı cevapta gördüğümüz gibi Descartes, hem kuşkucu krizin kesinlik

¹²⁰ Popkin, *The History of Scepticism*, s. 56.

tartışmasından kaynaklandığını anlamış hem de bu sorun çözülmediği sürece kuşkuculuğun güçlenerek yayılacağını fark etmiştir. Ona göre kuşkucu krizi sonlandırmanın tek yolu ise mutlak kesinliği elde etmektir:

*Hakikat, özünde bölünemez olduğu için mutlak kesinliğe sahip olduğunu kabul etmediğimiz bir iddia, ne kadar makul görünürse görünsün, tamamen yanlış olabilir. Tüm bilginin temelini, yanlış çıkabilme ihtimalini kabul ettiğimiz bir iddiaya dayandırmak ise mantıklı bir felsefe yapma yolu olmaz.*¹²¹

Benzer gerekçelerle mutlak kesinliği savunan çoğu filozofa göre yanlış çıkma ihtimali bulunan temeller üzerine inşa edilmiş argümanlar, daha baştan hakikat iddiasından vazgeçmiş görünür ve kuşkucuların güçlü eleştirilerinden kurtulamaz. Temelcilik (*foundationalism*) olarak adlandırılan bu görüş, felsefi dizgeyi, sarsılmaz ilk ilkelerden oluşan bir temel ve bu ilkelerden çıkarımlar yoluyla elde edilen sonuçlarla örülmüş sağlam bir mimari yapı gibi değerlendirir.¹²² Dolayısıyla tüm dizgenin sağlamlığı, en temele yerleştirilen ilk ilkelerin kesinliğine ve çıkarımların doğruluğuna bağlıdır. Bir temelci olan Descartes da yanlış çıkma ihtimali bulunan argümanlar ile kuşkucuların karşısına çıkılamayacağını farkındadır. Ona göre kuşkuculuğun bu düzeyde taraftar toplamasının sebebi, mutlak kesinliğe sahip bir dizge oluşturulamadığı için “kendilerini entelektüel olarak diğerlerinden daha yetenekli gören” ve “hâlihazırdaki felsefede, onları tatmin edecek hiçbir şey bulamayan”¹²³ hemen herkesin kuşkuculuğa yönelmesidir. Üstelik Descartes, Luther ve Calvin’in kendi zihinsel süreçleri üzerine inşa ettikleri Hristiyanlık savunusunun da zaten inançlı olan kişilere öznel bir kesinlik hissi sağlamak dışında hiçbir ikna ediciliği olmadığını düşünmektedir. Bu nedenle “Paris İlahiyat Fakültesi’nin dekan ve öğretim üyelerine” *Meditasyonlar*’ı sunarken gönderdiği mektupta, açıkça şu ifadeleri kullanır:

[...] bizim gibi müminler için bir Tanrı’nın var olduğuna ve insan ruhunun bedenle birlikte ölmediğine iman yoluyla inanmak yeterli olsa da inançsızları, kendilerine bu iki şeyi önce doğal akıl yoluyla kanıtlamadıkça, hiçbir dine, hatta hemen hemen hiçbir ahlak erdemine inandırmanın olanaklı olmadığı ortadadır [...] Kutsal Kitaplarda öyle yazılı olduğu için Tanrı’nın varlığına inanmak, Tanrı’dan geldikleri için de Kutsal Kitaplara inanmak gerektiği [...] mutlak surette doğrudur ama yine de bu görüş inançsızlara önerilemez, çünkü bununla

¹²¹ René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume 2*, çev. John Cottingham, Robert Stoothoff, ve Dugald Murdoch (Cambridge Cambridgeshire ; New York: Cambridge University Press, 2005), s. 374.

¹²² Lex Newman, “Descartes’ Epistemology”, içinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Spring 2019 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2019), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/descartes-epistemology/>.

¹²³ Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, 2005, s. 374.

*mantıkçıların döngüsel usamlama dedikleri yanlışla düşüldüğünü düşünebilirler.*¹²⁴

Descartes'ın temel meselesi, inançlıların kendi içlerinde imanlarını pekiştireceği gerekçeler sunmak değil inançsızları dahi ikna edebilecek akla dayalı kesin temellere ulaşmaktır. O, inançsızları “umutsuz, kayıp ruhlar olarak” dışarıda bırakmayı kabul etmez.¹²⁵ İmana dayalı bir savunma biçiminin aklı dışarıda bırakacağı ölçüde başkalarını dönüştürmekten de uzaklaşacağını fark eden Descartes, bu nedenle sistemini öznel kesinlik sağlayan iman yerine mutlak kesinlik sağlayacağını düşündüğü akla dayandırmak ister. Hatta Alexandre Koyré, Tanrı'nın varlığına dair geleneksel ispatların faydasız olduğu ve geometrik kanıtlamalar kadar inandırıcılık gücü yüksek ispatların bulunması gerektiğine hiç kimsenin Descartes kadar ikna olmuş halde bulunmadığını söyler.¹²⁶

Descartes, herkesi ikna edebilecek, akla dayanan, “sağlam ve kalıcı” bir bilim inşa etmek için daha önce inanmış olduğu “bütün kanılardan kurtulma[sı]” ve en temelden başlaması gerektiğini¹²⁷ düşünür. En temelden başlamanın yolu ise “doğru olduğunu açık bir şekilde bilmediği” hiçbir şeyi doğru kabul etmemek ve bu sayede “en ufak bir kuşku dahi duyamayacağı” “açık ve seçik” bir sonuca¹²⁸ ulaşmaktır. Zira kuşku barındıran her şeyi oluşturacağı dizgenin dışında bırakarak görünüşte kesin olan ancak gerçekte açık ve seçik bir biçimde kavranamayan şeyleri de tespit edebileceğine inanır. Böylelikle Descartes, kesin bir dizgeyi, apaçık ve temel ilkelerden yola çıkarak tümdengelimli küçük ve net adımlarla oluşturabileceğini düşünür.¹²⁹ Bu en temel, apaçık ilkeler ise zaten insan zihninde mevcuttur ve bunlara “dikkatli ve arı zekânın” herhangi bir kuşkuyla “kesinlikle yer bırakmayan” kavrayışı olan¹³⁰ sezgi ile ulaşmak mümkündür.

Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*'da diğer filozofların kesinliğe ulaşamamasını, sanılarla ulaştıkları kimi “karanlık ve bilinmeyen” şeyleri sistemlerine

¹²⁴ René Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013), ss. 5-6.

¹²⁵ Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, 2005, s. 374.

¹²⁶ Talip Kabadayı, ed., *Koyré'nin Bilimsel Düşünce Tarihi Üzerine Denemeleri* (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013), s. 119.

¹²⁷ Descartes, *Meditasyonlar Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'in Bu İtirazlara Yanıtı*, s. 15.

¹²⁸ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 2013, s. 63.

¹²⁹ Gary Hatfield, “Science, Certainty, and Descartes”, *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* 1988, sy 2 (1988): s. 251.

¹³⁰ René Descartes, *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*, çev. Müntekim Ökmen (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1986), s. 16.

dâhil etmeleri ve zamanla bu kısımlara kendilerinin dahi inanmalarına bağlar.¹³¹ Buna karşılık Descartes’a göre kendi yöntemi, apaçık ilkeleri sunan sezgi (*intuition*) ve bu ilkelerden zorunlu sonuçlara ulaşan tümdengelim (*dédution*) dayandığı için aynı yanlışa düşmez. Descartes’ın karıştırılma ihtimali gördüğü sezgi ve tümdengelim arasında yaptığı ayırım hem onun epistemolojisini hem de Pascal’ın bu konudaki tartışmalarını anlamamızda kritik rol üstlendiği için önemlidir:

[...] zihinsel sezgiyi kesin olarak tümdengelimden ayırıyoruz, şu olgu ile ki, tümdengelimde bir tür devinim ya da birinden öbürüne geçme vardır, oysa öbüründe [sezgide] durum böyle değildir; ayrıca tümdengelim, sezgi gibi, edimli (actuelle) bir açıklık istemez, kesinliğini, daha çok, şu ya da bu tarzda, bellekten alır. Bundan şu çıkıyor: ilk ilkelerin dolaysız vargısı (la conséquence immédiate) olan önermeler, bakış açısına göre kâh sezgi ile kâh tümdengelim ile biliniyor denilebilir; ilk ilkelerin kendisine gelince, bunlar yalnızca sezgi ile bilinir, bunların uzak vargılarına ise yalnızca tümdengelimle ulaşılabilir.¹³²

Görüldüğü üzere, Descartes’a göre ilk ilkeler sezgiye, bu ilk ilkelerden doğrudan elde edilen yargılar sezgi veya tümdengelimle, ilk ilkelerden dolaylı yollarla elde edilen sonuçlar ise sezgi üzerine temellenen tümdengelimle dayanır. Şu halde, kesin olan ilk ilkelerden hareketle herhangi bir kesintiye ve yanlışa sapmaksızın doğru yöntem ile ilerlendiğinde kesinliği elde etmek mümkün görünmektedir. Nitekim Descartes da “bir zincirin halkaları” biçiminde tarif ettiği bu süreçte son halkanın sağlamlığını sezgi yoluyla belirgin olarak elde edilen kesinliğin, “sürekli ve hiçbir kesintiye uğramayan devinimi[ne]” bağlar.¹³³ Sadece bu şekilde ilerlendiğinde en son elde edilen sonuçlar da ilk ilkelerin kesinliğinde bilinmiş olur. Sonuçta Descartes, Harry G. Frankfurt’un da belirttiği gibi kuşkucuların “akla güvenmenin, aklın çözemeyeceği tutarsızlıklara” yol açacağı şeklindeki savını, aklın güvenilir olduğu ve akla güvenmemek için hiçbir iyi nedenimiz olmadığını göstererek çürütmeye çalışır.¹³⁴ Dolayısıyla uygun bir yol ile ilerlendiğinde Descartes’ın akla olan güveni tamdır.

Descartes’ın tarif ettiği akla uygun yol ise aslında Eukleides’in *Elementler* eserinde kullandığı geometrik yöntemdir. Kuşkuya düşülmeksizin kabul edilebilecek bazı temel tanım ve ilkelerden yola çıkan Eukleides, daha sonra herkesçe kabul edilebilecek bazı aksiyomlar aracılığıyla sistemini genişletir ve tüm bunlardan

¹³¹ Descartes, s. 15.

¹³² Descartes, s. 17.

¹³³ Descartes, s. 17.

¹³⁴ Harry G. Frankfurt, “Descartes on the Consistency of Reason”, içinde *Debates in Modern Philosophy: Essential Readings and Contemporary Responses*, ed. Stewart Duncan ve Antonia LoLordo (London ; New York: Routledge, 2013), s. 12.

tümdengelim aracılığıyla yeni sonuçlara ulaşır. Dizge boyunca olgusal önermelere başvurulmayan bu yöntemde ulaşılan sonuçların -ilk ilkeler kadar açık olmasa da- kesin olduğu düşünülür.¹³⁵ Nitekim XIV. yüzyıla kadar, kesin bir dizge kurmak isteyen çoğu temelci filozofun örnek aldığı bu yöntem, Pascal tarafından da “insan bilimleri içerisinde akla dayanan en iyi ispatlama yöntemi”¹³⁶ olarak görülmüştür. Descartes da *Yöntem Üzerine Konuşma*’da izleyeceği dört temel kuralı açıkladıktan sonra yönteminin geometrik yöntem olduğunu söyler ve bu yönteme olan güvenini şöyle ifade eder:

*Geometricilerin en zor problemlerin çözümünde kullandıkları bu uzun, ama bir o kadar da basit ve kolay olan muhakeme silsilesi, insanoğlunun bilebileceği her şeyi benzer bir mantıksal sıraya oturtabileceğini düşünmemde adeta bir dayanak noktası olmuştu. Eğer oturtabiliyorsam, o zaman iş sadece doğru yerine yanlış kabul etmemimize ve hep dikkatli bir şekilde bir doğruyu diğerlerinden çıkarabileceğimiz bir sırayı takip etmemize kalıyordu ki, hiçbirini ulaşamayacağımız kadar uzakta kalmayalım, kanıtlayamayacağımız kadar anlaşılmasın.*¹³⁷

Descartes’ın geometrik yönteme olan güveni, sözgelimi Baruch Spinoza gibi dönemin bazı filozofları tarafından paylaşılsa da bu yöntemle elde edilen sonuçların kesinliğinin temel tanım ve ilkelere dayandığı açıktır. Ancak söz konusu metafizik olduğunda, temel kavramların açıklığı ya da kesinliği geometride olduğu gibi kolaylıkla gösterilemez. Descartes’ın da farkında olduğu gibi, geometrideki birincil kavramlar duyuların kullanımına uygun oldukları için¹³⁸ daha kolay kabul edilir. Buna mukabil metafizikteki temel ilke ve kavramlara ilişkin açık ve seçik kavrayış özel bir çaba gerektirir ki, Descartes eserin ismini bu nedenle “Meditasyonlar” olarak seçmiştir. Zira ona göre “çocukluk yıllarımızdan beri edindiğimiz duyulardan türetilen pek çok önyargılı görüşle çeliş[en]” metafizikteki temel ilkeleri elde etmek için zihnin özel bir çabası, maddesel şeylerden el ayak çekmesi yani meditasyon yapması gereklidir.¹³⁹ Meditasyon sonucu elde edilen temel ilkelerin kesinliğini sağlayan ise nihayetinde kendi üzerine temellenmiş biçimde apaçık olmalarından dolayı sezgi ile kavranmalarındır.

¹³⁵ Jeremy Gray ve José Ferreirós, “Epistemology of Geometry”, içinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition)*, ed. Edward N. Zalta (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/epistemology-geometry/>.

¹³⁶ Blaise Pascal, *De l’esprit géométrique et l’art de persuader* (Mozambook, 2001), s. 8, <https://archive.org/details/DeLEspritGeometriqueEtDeLArtDePersuaderBlaisePascal>.

¹³⁷ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 2013, s. 65.

¹³⁸ Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, 2005, s. 111.

¹³⁹ Descartes, s. 111.

Descartes bu şekilde “doğuştan ruhumuza ekilmiş hakikat tohumları” olarak gördüğü ilk nedenlerden hareketle ilkin “gökleri, yıldızları, yeryüzünü, hatta ve hatta yeryüzündeki suyu, havayı, ateşi, madenleri” yani “her şeyde ortak olan, en yalın ve dolayısıyla anlaşılması en kolay”¹⁴⁰ gördüğü şeyleri öğrenebileceğimizi düşünür. Bu ikinci aşamada elde edilen yalın ilkeler aracılığıyla da tümdengelim yoluyla daha özel fenomenlerin açıklamasına geçilir. Burada kullanılan tümdengelim, aslında tüm düşünsel ve bilimsel süreçlerin tümünü kapsar. Zira Steven M. Nadler’in belirttiği gibi Descartes sıklıkla tümdengelim (*dédution*), kanıtlama (*démonstration*) ve tümevarım (*induction*) kavramlarını birbirinin yerine kullanır.¹⁴¹ Dolayısıyla bu yöntem ile elde edilen ikinci düzeydeki ilkeler, doğal fenomenlere uygulanarak olguların bilimsel açıklamasına ulaşılır. İkinci düzey ilkeleri uyguladığında rahatça açıklayamadığı hiçbir şeye rastlamadığını dile getiren Descartes, deneylere yalnızca hangi fenomenin hangi ilkelerle açıklanacağını tespit edilmesi için başvurulması gerektiğini ifade eder.¹⁴² Ancak yine de belirtilmelidir ki Descartes fiziğinin gücü, deneylere değil bu deneylerin dayandığı ilkelere, başka türlü söylersek, fiziğe uyguladığı matematiksel formüllere dayanır. Nitekim “bütün doğa olaylarını yani fiziğin tamamını”¹⁴³ açıklayacağını düşündüğü *Le Monde* eserinin büyük kısmı, fiziğin temelini oluşturan bu formüllere ayrılmıştır. Şu haliyle Descartes’ın yöntemi sezgiyle saptanan apaçık ilkelerden, tümdengelim yoluyla elde edilen doğrudan ve dolaylı ilkelere buradan da genel bir kozmoloji aracılığıyla özel fenomenlerin anlaşılmasına doğru hareket eden, akla dayalı ancak gerektiğinde deneye başvuran bir sistemdir.

Lakin Descartes, olgunluk dönemine doğru, metafizik öncüllerden doğa bilimine kadar kesin ve bütünlüklü bir dizge oluşturma iddiasından vazgeçmeye başlar. İlk dönemlerinde, fizikteki temel ilkeleri *a priori* olarak çıkarabileceğini düşünmesine rağmen Gary Hatfield’in belirttiği gibi, özellikle gezegenlerin hareketi, minerallerin yapısı, görme olayı gibi mikro-mekanik düzeylerde açıklama gerektiren alanlarda böyle bir çıkarımın mümkün olmayacağını anlamış ve fiziğin belirli alanlarında, varsayımsal hipotezlerin meşruluğunu ve önemini kabul etmek zorunda kalmıştır.¹⁴⁴ Örneğin söz konusu Güneş ve gezegenlerin hareketi olduğunda Descartes,

¹⁴⁰ Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 2013, s. 165.

¹⁴¹ Steven M. Nadler, “Scientific Certainty and the Creation of the Eternal Truths: A Problem in Descartes”, *Southern Journal of Philosophy* 25, sy 2 (1987): s. 179.

¹⁴² Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 2013, ss. 165,167.

¹⁴³ René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume 3*, ed. John Cottingham vd. (Cambridge Cambridgeshire ; New York: Cambridge University Press, 1991), s. 7.

¹⁴⁴ Hatfield, “Science, Certainty, and Descartes”, s. 250.

“gezegenlerin içinde bulunduğu tüm göksel maddenin, merkezinde Güneş olan bir girdap gibi sürekli döndüğü” varsayımı ile hiçbir mekanizmaya başvurmada bu hareketi anlayabileceğimizi öne sürer.¹⁴⁵ Özellikle ömrünün sonlarına doğru yayınladığı yazılar, bu türden hipotez, varsayım ve karşılaştırmalarla doludur.¹⁴⁶ Bu haliyle Descartes epistemolojisinde, doğal bir fenomeni açıklamak için uygun varsayımlar üretilir ve rekabet halindeki eşdeğer hipotezler arasında tercih kriteri de mutlak kesinlikten ziyade daha çok olguyu tutarlı bir biçimde açıklamaya dayanan yüksek olasılıklı kesinliğe dönüşür. Descartes’ın öne sürdüğü bu yüksek olasılıklı kesinlik, aslında onun fiziksel dünyada mutlak kesinlik elde edemeyeceğinin itirafı olarak okunabilir. Nitekim 27 Mayıs 1638’te Mersenne’e yazdığı mektupta “fiziğe bağlı bir konuda geometrik kanıtlar sunmamı istemek, benden imkânsızı istemektir”¹⁴⁷ diyerek bu konudaki başarısızlığını dile getirmiştir. Ancak fizikte atılan bu geri adıma rağmen matematik ve onun dayandığı temeller sağlam görünmektedir.

Descartes, meşhur rüya analogisi ile tüm algılarımızın gerçekliğinden kuşku duyabileceğimizi dile getirdikten sonra uykuda dahi bazı gerçeklerin değişmediğine dikkat çeker. Örneğin iki ile üçün toplamı ister uyku, ister uyanıklık durumunda olsun değişmeyecektir. Ancak Descartes, kötücül bir Tanrı’nın onu aldatabileceği yani iki ile üçü her topladığında bu Tanrı’nın onu bilinçli olarak yanıltmadığından emin olamayacağını dile getirir.¹⁴⁸ Bu gerçekten de daha önce hiçbir Pyrrhoncunun dahi dile getiremediği düzeyde kuşkucu bir varsayımdır. Zira Ludwig Wittgenstein’in işaret ettiği gibi, “kuşkularımız [da] bazı önermelerin kuşkudan muaf olmasına bağlıdır; bu önermeler, soru ve kuşkularımızın üstünde döndüğü menteşelere benzer.”¹⁴⁹ Böyle bir varsayım ise kuşkucuların kabul etmek zorunda kaldıkları kimi muhakeme dayanaklarını işlevsiz hale getirir. Lakin Descartes, kuşkuculuğu bu kadar üst bir seviyeye taşımadıkça kuşkucuların gündeme getirdiği problemlerin üstesinden gelebilecek kadar sağlam bir kesinlik zeminine ulaşamayacağını düşünür. Onun aradığı, bu düzeyde bir kuşkuculuğa bile direnebilecek kesinliğe sahip rasyonel bir

¹⁴⁵ Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, 1985, ss. 253-54.

¹⁴⁶ Descartes’ın tutumunun değişimi ve daha çok örnek için Bkz: Peter Galison, “Descartes’s Comparisons: From the Invisible to the Visible”, *Isis* 75 (1984): ss. 311-26, <https://doi.org/10.1086/353484>.

¹⁴⁷ Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume 3*, s. 103.

¹⁴⁸ Descartes, *Meditasyonlar Gassendi’nin Meditasyonlar’a İtirazı ve Descartes’in Bu İtirazlara Yanıtı*, s. 18.

¹⁴⁹ Ludwig Wittgenstein, *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer*, çev. Doğan Şahiner (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), s. 54.

temeldir. Ancak bu hamle ile Descartes, bilimsel düzlem ve matematiksel sezgiciliği de bir kenara bırakarak tamamen metafizik ve teolojik bir zemine geçer.

Descartes'ın, onu her konuda aldatan bir Tanrı olması durumunda bile değişmeyeceğini iddia ettiği şey, bir aldatılan olarak kendisinin varlığıdır.¹⁵⁰ Zira bir şey düşündüğü veya kuşkulandığı sürece, düşünen bir şey olarak varlığından kuşku duyamayacaktır. Gerçekten de *cogito*'nun bu keşfi, tamamen rasyonel süreçlere dayanan ve kuşkucuların her şey belirsiz olduğu için sağlam bir temel bulunamayacağı şeklindeki argümanlarına karşı güçlü bir direnç noktası gibi görünmektedir. Ancak elde edilen bu gerçek, içerisinden başka bilgilerin türetilbileceği bir öncül olmaktan uzaktır. Nitekim Descartes da *Meditasyonlar*'a gelen itirazlara verdiği cevaplarda onu bir öncül veya aksiyom olarak savunmaz. Dolayısıyla Descartes, kesin ve apaçık bir temel bulmasına rağmen bunun üzerine bir dizge kuramayacağı için sezgiye dayanan temel ilke ve kavramları savunabilmek adına Tanrı'nın aldatıcı olmadığını kanıtlamak zorundadır.

Gerçekten de bir sonraki hamlede “her sahtecilik ve aldatmada” bir eksiklik ve kusur bulunduğunu ayrıca aldatmayı istemenin “zayıflık ya da kötücüllük” göstergesi olduğunu dile getiren Descartes, buradan hareketle bu özelliklerin Tanrı'da bulunamayacağını dolayısıyla Tanrı'nın onu aldatmasına olanak olmadığını¹⁵¹ dile getirir. Bu durum tüm metafiziği neredeyse tamamen teoloji temelli bir hale getirir. Zira Descartes'ın sezgi ile kavranan apaçık kavramlarının kesinliği bazen “bilişin saydam açıklığı”¹⁵² şeklinde tanımladığı aklın ışığına (*lux rationis*) bazense apaçık öncülleri akla kendiliğinden getiren durumlarda kullandığı¹⁵³ doğal ışığa (*lumière naturelle*) bağlıdır ve kötücül bir Tanrı bunları rahatlıkla tersyüz edebilir. Üstelik Descartes'ın önceden belirttiği gibi aklın ışığı ile oldukça rahat kanıtlanabilen geometrik hakikatler dışında kalan metafizik hakikatlerin kesinliği, değil kötücül bir Tanrı, herhangi bir Tanrı'nın yokluğunda bile oldukça şüpheli hale gelir. Zira bu hakikatlerin teminatı, onları içimize yerleştiren ve tüm insanlarda ortak biçimde kavranmasını sağlayan Tanrı'nın iyi niyetidir. Zaten Descartes, *Meditasyonlar*'a itiraz eden Marin Mersenne'e verdiği cevapta da bir ateistin kendisine apaçık görünen

¹⁵⁰ Descartes, *Meditasyonlar Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'in Bu İtirazlara Yanıtı*, s. 22.

¹⁵¹ Descartes, ss. 49-50.

¹⁵² Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, 2005, s. 135.

¹⁵³ Descartes, *Meditasyonlar Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'in Bu İtirazlara Yanıtı*, ss. 37, 44, 47.

konularda dahi aldatılmadığından emin olamayacağını, dolayısıyla Tanrı'nın varlığını kabul etmediği sürece kuşkudan kurtulamayacağını savunur.¹⁵⁴ Sonuç olarak Descartes, kimseyi umutsuz ve kayıp ruhlar olarak görüp dışarıda bırakmayacağını iddia ederek çıktığı yolda iyi niyetli bir Tanrı'ya inanmayan herkesi dışarıda bırakacak bir sonuca ulaşmıştır.

Üstelik Descartes vardıgı sonuçla ne dogmatikleri ne de kuşkucuları mutlu edebilmiştir. Peder Bourdin gibi dogmatikler Birinci Meditasyon'da varılan kuşkuculuk düzeyinin hakikate ulaşmak için kullanılan tüm eski araçları ortadan kaldırıp onun yerine bir şey ikame etmediğinden hareketle Descartes'ı kuşkuculukla suçlamışlardır. Bourdin, Descartes'ın yöntemini eleştirirken, onu nezle olunca çocuğunun burnunu silen bir anne olmak yerine nezle olmasın diye çocuğun burnunu tümenden koparıp atan birisine benzetir.¹⁵⁵ Yani dogmatikler açısından Descartes, bilgiyi sağlam bir zemine oturtmak bir yana tüm temelleri ve araçları yerle bir etmiştir. Kuşkucular ise genellikle Descartes'ın Birinci Meditasyon'un devamında kuşkuculuğu tamamen terk etmesini eleştirirler. Örneğin Gassendi, Pyrrhoncu argümanları kullanarak yönelttiği eleştirilerde, bugüne kadar birçok büyük zekânın açık ve seçik biçimde kavradığı birbirinden tamamen farklı gerçekliklere işaret etmiş ve her insanın savunduğu görüşü pek açık ve seçik olarak düşündüğünü ifade etmiştir.¹⁵⁶ Gassendi'nin eleştiri noktalarından bir diğeri, Descartes'ın "her türlü bilimin kesinlik ve doğruluğunun [...] Tanrı'nın bilinmesine bağlı olduğu, O bilinmeksizin [...] hiçbir kesinlik ve doğruluğa erişilemeyeceği"¹⁵⁷ vargısından hareketle matematiksel veya geometrik hakikatleri dahi zorunlu biçimde Tanrı'nın varlığına bağlaması üzerinedir. Gassendi, Descartes'ın Tanrı'nın varlığını kanıtlamadan önce de insanların geometrik hakikatlerden haberdar olduğunu; bu hakikatlerin Tanrı'ya inanmayan ateistler için doğru olduğu gibi bunların doğruluğunu bilen hiçbir dindarın da bunları Tanrı'nın varlığından hareket ederek ispatlamaya çalışmadığını¹⁵⁸ öne sürerek Descartes'a karşı çıkar.

Başka bir kuşkucu olan Pierre Bayle ise Descartes'ı Meditasyonlar'ın başında eleştirdiği döngüsel uslamlamaya düşmekle suçlar. Ona göre Descartes, Tanrı'nın

¹⁵⁴ Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, 2005, ss. 100-101.

¹⁵⁵ Descartes, s. 360.

¹⁵⁶ Descartes, *Meditasyonlar Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'in Bu İtirazlara Yanıtı*, ss. 99-101.

¹⁵⁷ Descartes, s. 133.

¹⁵⁸ Descartes, ss. 134-35.

varlığını yetilerimizin doğruluğuna, yetilerimizin doğruluğunu ise Tanrı'nın varlığına dayanarak ispatlamaya çalışır. Hâlbuki Bayle açısından Descartes'ın, Tanrı'nın varlığını temel almak yerine yetilerimizin doğruluğunu kabul etmesi daha uygun bir tavır olurdu. Zira tüm çıkarım ve ispatlamalarımızda kullandığımız yetilerimizin doğruluğunun kabul edilmemesi, değil Tanrı'nın varlığını ispatlama, herhangi bir düşüncede bir adım bile ileri gidemememize sebep olur.¹⁵⁹ Antoine Arnauld da Descartes felsefesinde aldatıcı olmayan bir Tanrı'nın açık ve seçik ilkelerin garantisi; açık ve seçik ilkelerin ise aldatıcı olmayan bir Tanrı'nın garantisi olmasına dikkat çekerek yine Pyrrhoncu ölçüt problemini gündeme getirir.¹⁶⁰ Bayle gibi Arnauld'un bu eleştirisi de, diğer birçok eleştiri gibi Descartes'ın tam da diğer filozoflarda gördüğünü iddia ettiği hatalara bizzat kendisinin düştüğü ve kuşkuculuğun bu şekilde alt edilemeyeceği iddiası üzerine kuruludur.

Arnauld, Mersenne, Pascal gibi onlarca düşünür ve filozofun Descartes'a yönelik eleştirileri, onun iddia ettiği şekilde, kuşkuculuğu akla dayalı kesin bir dizge kurarak bitiremediği yönündedir. Descartes, eleştirdiği öznel kesinlik yerine mutlak kesinliği koymaya çalışsa da son tahlilde tüm bilginin kaynağını aldatıcı olmayan bir Tanrı'ya iman ve bu Tanrı'nın içimize yerleştirdiği hakikat tohumlarına bağlamış görünmektedir. Bu bağlamda Descartes'ın vadettiği kesinliği bulamadığının en net kanıtlarından birisi de modern felsefenin Descartes'tan sonra da kuşkuculuk krizi ile hesaplaşmaya devam etmek zorunda kalmasıdır. Ancak Descartes yine de iman ile kuşkucu belirsizlik arasında üçüncü bir yol olarak aklı ön plana çıkarması ve dogmatizm için güçlü savunma araçları oluşturması bakımından oldukça önemlidir. Nitekim Bayle gibi bir kuşkucu bile ondan sonra, "Pyrrhoncu olmak için çok; dogmatik olmak için az şey biliyorum"¹⁶¹ demek zorunda kalmıştır. İşte Pascal, kendi felsefesini arka planda dönen bu kuşkucu-dogmatik çatışmalar ve ona miras kalan yaklaşımlar üzerinde, tıpkı öncelleri gibi kesinliği arayarak şekillendirmiştir.

¹⁵⁹ Popkin, *The History of Scepticism*, s. 168.

¹⁶⁰ Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, 2005, ss. 139-40.

¹⁶¹ Akt: Popkin, *The History of Scepticism*, s. 173.

İKİNCİ BÖLÜM

PASCAL'DA KESİNLİK PROBLEMİ

1623 yılında Fransa'nın Clermont şehrinde dünyaya gelen Blaise Pascal, küçük yaşta annesini kaybettikten sonra baba Étienne Pascal'ın işinden dolayı iki ablası ile birlikte Paris'e taşınmıştır. İyi derecede Yunanca ve Latince bilmesinin yanı sıra matematik, felsefe ve teoloji gibi birçok alanda yetenekli olan Étienne, oğlunu herhangi bir okula göndermemiş ve genç Pascal'ın tüm eğitimini üstlenmiştir.¹⁶² Abla Gilbert Pascal'ın anlattığına göre Pascal, keşfe dayalı eğitimleri sayesinde çok küçük yaşta ses üzerine deneysel çalışmalar yapmaya başlamış ve yalnız başına, ilk birkaç önermeden hareketle Eukleides'in "üçgenin üç iç açısının toplamının iki dik açiya eşit" olduğunu söyleyen 32. önermesine kadar ilerleyerek dehasını kanıtlamıştır.¹⁶³ Ancak Pascal'ı bir bilim insanı ve matematikçi olmaya iten asıl büyük gelişme, henüz 14 yaşındayken babası aracılığıyla katıldığı, Marin Mersenne'in evinde düzenlenen entelektüel buluşmalardır. Zira bu buluşmalar, hem Pascal'a giderek artan bir ün kazandırmış hem de çağının büyük matematikçileri ve bilim insanları ile doğrudan tanışma imkânı bulan Pascal'ın entelektüel gelişmeleri yakından takip etmesini sağlamıştır.

Roma Katolik Kilisesi'ne bağlı Minim tarikatının bir rahibi olan Mersenne, matematik, fizik, felsefe ve teoloji gibi birçok alanda çalışmalar yapmasının yanı sıra bilim dünyasında kurduğu bağlantılar nedeniyle de "Avrupa'nın posta kutusu" olarak adlandırılmış¹⁶⁴ çok yönlü bir polimattır.¹⁶⁵ Gilles Personne de Roberval, Girard

¹⁶² Joyce Mcpherson, *A Piece of the Mountain: The Story of Blaise Pascal* (Greenleaf Press, 1995), ss. 13-16.

¹⁶³ D. Adamson, *Blaise Pascal: Mathematician, Physicist and Thinker about God* (New York: Palgrave Macmillan, 1995), ss. 1-2.

¹⁶⁴ Mickey Connolly, Jim Motroni, ve Richard McDonald, *The Vitality Imperative: How Connected Leaders and Their Teams Achieve More with Less Time, Money, and Stress* (Minneapolis: Catalyst Publishing, 2016), s. 124.

¹⁶⁵ Grekçe, çok şey öğrenen πολυμαθής (*polymathēs*) kelimesinden türetilmiş polimatın günümüzdeki anlamıyla bilinen ilk kullanımı Joannes Wower'ın 1603 tarihli "*Tractatio de polymathia*" eserinde görülmektedir. Wower bu eserinde polimatı, insan zihninin yorulmak bilmeyen bir çabayla ve takip edebildiği kadarıyla, disiplinlerin tüm alanlarını kapsayan özgür öğrenme çabası şeklinde tanımlamıştır. Zamanla, birden çok disipline yeterince vâkıf olmuş öğrenme hevesli kişileri tanımlamaya başlayan polimat ifadesi, XVII. yüzyılın çoğu düşünürü için geçerli olsa da Mersenne'in birbirinden oldukça farklı alanlardaki derinlemesine çalışmaları, onun polimat ismini en çok hak eden kişilerden birisi olmasını sağlamıştır. Polimat ile ilgili daha detaylı bilgi için

Desargues, Pierre Fermat ve Pierre Petit gibi isimler Mersenne'in evinde gerçekleşen toplantılara bizzat katılırken Gassendi, Hobbes ve Descartes gibi filozoflar da Mersenne aracılığıyla toplantıya katılanlarla fikir alışverişinde bulunmuşlardır.¹⁶⁶ Nitekim Descartes da Pascal'dan, 1639 yılında Mersenne'in onun konikler üzerine yaptığı çalışmalardan (*Essay pour les Coniques*) bahsetmesiyle haberdar olmuş yine bu mektuplar aracılığıyla Pascal'ın bilimsel çalışmalarını yakından takip etmiştir. Pascal ayrıca uzun yıllar birlikte matematik alanında çalışacağı Pierre Fermat ve boşluk üzerine ilk deneylerini birlikte gerçekleştireceği Pierre Petit ile de bu toplantılarda tanışmıştır.

İşte bu toplantıların, 1640'lı yılların başında ana konularından birisi, Galileo Galilei'nin öğrencisi, Evangelista Torricelli'nin boşluk üzerine yaptığı deneylerdir. Zira o günlerde, Koyré'nin diliyle söylersek “duyulur algının ve gündelik deneyimin niteliksel dünyası” üzerine kurulmuş sağduyuya dayanan Aristoteles fiziğine karşı cesur deneyler aracılığıyla “doğanın matematiksel açıklamasını savunan” yeni bir fizik gelişmeye başlamıştır.¹⁶⁷ Bu fiziğin, felsefeden teolojiye kadar birçok alanı ilgilendirmesinin sebebi ise Galileo gibi öncülerin Aristoteles kozmolojisinin yerine yeni bir kozmoloji inşa etme teşebbüsüdür. Bu nedenle Aristoteles'ten beri tartışılan ve çoğunlukça mümkün olmadığı düşünülen boşluğun ispatlanmasının birçok bilimsel tartışma ile birlikte felsefi problemi de çözeceği düşünülmüştür.

Deneyin detaylarını, İtalya'ya gidip Torricelli ile bizzat tanışan Mersenne ve kraliyete bağlı bir mühendis olan Petit aracılığıyla öğrenen Pascal, o güne kadar aldığı eğitimin de etkisiyle “fizikte kanıt olarak akıl ya da deney yerine yalnızca otoriteyi öne süren”¹⁶⁸ Aristotelesçilere karşı deneyi tekrarlamak ve ileri taşımak umuduyla ilk bilimsel çalışmalarına başlar. Pascal'ın kesinlik arayışında ilk durak olan boşluk deneyleri, onun sonraki dönem arayışlarını anlamlandırmamız açısından da oldukça önemlidir. Ancak hem bu deneylerin gerekçesi hem de Pascal'ın elde ettiği sonuçları değerlendirirken ortaya koyduğu özgün bilim kavrayışının anlaşılması için boşluk tartışmasının Pascal'a dek geçirdiği temel evrelere değinmek gerekir.

Bkz: K. Murphy, “Robert Burton and the Problems of Polymathy”, *Renaissance Studies* 28, sy 2 (2014), <https://doi.org/10.1111/rest.12054>.

¹⁶⁶ Ben Rogers, “Pascal's Life and Times”, içinde *The Cambridge Companion to Pascal*, ed. Nicholas Hammond (Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2003), s. 6.

¹⁶⁷ Alexandre Koyré, *Bilim Tarihi Yazıları I*, çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: Tübitak Yayınları, 2000), ss. 175-76, 209.

¹⁶⁸ Blaise Pascal, “Preface to the Treatise on the Vacuum”, içinde *Great Books of the Western World - Pascal*, ed. Robert Maynard Hutchins, çev. W. F. Trotter, c. 33 (Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc, 1984), s. 356.

2.1. DOĞA BİLİMLERİNDE KESİNLİK: BOŞLUK (VAKUM) ÜZERİNE DENEYLER

Bruno Latour, modernizm üzerine kaleme aldığı *Biz Hiç Modern Olmadık* adlı eserinde, Thomas Hobbes ile Robert Boyle arasındaki politik tartışmaların “matematiksel bir kanıtlamayla değil [...] duyularla gözlemlenen deneylerle” sonlandığını dile getirir.¹⁶⁹ Latour, filozofların politik tercihlerinin onların ontolojileriyle uyumlu olmasından hareketle, Hobbes ve Boyle arasındaki politik çatışmayı, ontolojik farklılığa dek izler. Zira ona göre bu iki filozof, tüm yapının dayandığı ontolojinin yıkılmasıyla bunun üzerine inşa edilen politik argümanların da çökeceğinin bilincinde olarak birbirlerinin ontolojilerine saldırmaktadır. Hobbes ile Boyle’un ontolojileri arasındaki en temel farklılık ise dönemin büyük tartışmalarından birisi olan “boşluğun mümkün olup olmadığı” problemidir.

Hobbes’un dizgesi, boşluğun mümkün olmadığı tezi üzerine inşa edilmişken Boyle’un temel gayesi, boşluğun varlığını kanıtlayarak Hobbes’un dizgesini çürütmektir. Bu nedenle Latour, ikisi arasındaki çatışmayı matematiksel kanıtlamaların dayandığı argümantasyonun değil olguları sınayan deneyin çözdüğüne dikkat çeker ve Hobbes’un tüm politik dizgesinin Boyle’un “cam bir çanak içindeki tüy” deneyiyle çürütüldüğünü dile getirir.¹⁷⁰ Latour’un yorumu her ne kadar abartılı görünüyor olsa da Hobbes ve Boyle arasındaki ontoloji farklılığının kilit noktası olan “boşluk” tartışması, gerçekten de Descartes, Mersenne, Gassendi ve Pascal gibi dönemin neredeyse bütün filozoflarının dizgelerinde merkezî konum üstlenmiş bir problemdir. Hatta öyle ki, bu filozofların ontolojik ve epistemolojik yaklaşımlarının büyük bir bölümünü boşluk tartışmasında takındıkları tavır üzerinden değerlendirmek mümkündür.

2.1.1. Boşluğun Keşfi ve Kesin Deneyler

Doğada boşluğun mümkün olup olmadığına dair tartışmaların başlangıç noktası olarak genellikle Parmenides ile öğrencisi Leukippos’un öğretileri arasındaki farklılıklar gösterilir. Var olmayanın mevcut olamayacağı, hiçlik anlamına gelen boşluğun mümkün olmadığı ve tüm evrenin dolu olması nedeniyle hareketin de

¹⁶⁹ Bruno Latour, *Biz Hiç Modern Olmadık*, çev. İnci Uysal (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2008), ss. 28-29.

¹⁷⁰ Latour, s. 31.

mümkün olmadığını savunan Parmenides ile buna karşı hareketin mümkün olduğu, dolayısıyla boşluğun olması gerektiği ve varlığın olmadığı yerde boşluğun bulunmasının çelişkili olmayacağını savunan Leukippos, tartışmanın iki kutbunu temsil eder.¹⁷¹ Leukippos'un görüşleri, tüm evrenin “bir şey” olan atom ile “hiçbir şey” olmayan boşluktan meydana geldiğini savunan Demokritos'un görüşleri¹⁷² aracılığıyla desteklenmiştir. Ancak daha sonra Aristoteles, *Fizik* kitabında, boşluğun neden mümkün olamayacağına dair uzunca bir izaha girişmiş¹⁷³ ve sağduyuya uygun görülen bu açıklamalar Skolastik felsefenin de etkisiyle Ortaçağ boyunca hemen herkes tarafından benimsenmiştir. Doğada boşluğun mümkün olmadığına dair bu genel kabul nihayetinde François Rabelais tarafından “doğa boşluktan hoşlanmaz” (*natura abhorret vacuum*) biçiminde formüle edilerek¹⁷⁴ dönemin doğa felsefesinde temel bir ilke gibi kabul edilmiştir.

Lakin XVII. yüzyıl başlarında, Giuseppe Maletti ve Simon Stevin gibi bilim insanlarının yine Aristoteles'ten devralınan “ağır olan cisimlerin daha çabuk düşeceği” varsayımını¹⁷⁵ çürüten deneylere girişmesi¹⁷⁶ eski çağın çoğunlukla Aristoteles'ten kalan sağduyuya uygun varsayımlarını tartışmaya açmış ve kuramların matematiksel temellere dayanması, kurama dair hipotezlerin de deneyler aracılığıyla doğrulanmasını gündeme getirmiştir. Bu bağlamda biyografi yazarı Vincenzo Viviani'nin yanlış bir şekilde Galileo'ya atfettiği Pisa Kulesi deneyleri her ne kadar gerçekleşmemiş olsa da¹⁷⁷ Galileo'nun Maletti ve Stevin gibi Aristoteles karşıtı bilim insanlarının gerçekleştirdiği öncü deneyleri sahiplenmesi, Aristoteles fiziğinin gerilemesinde önemli bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Zira Galileo, Aristotelesçi fikirleri savunan dönemin büyük düşünürleriyle giriştiği tartışmalarda kanıtlarını matematiksel olarak desteklenen deneyler aracılığıyla geliştirmiş ve rakiplerini de bu tarz karşı-deneyler yapmaya zorlamıştır. John Gribbin'in ifade ettiği gibi bu karşı deneylerde yapılan

¹⁷¹ Arda Denkel, *Demokritos/Aristoteles İlkçağ'da Doğa Felsefeleri* (İstanbul: Kalamış Yayıncılık, 1986), ss. 67-69.

¹⁷² Leukippos ve Demokritos, *Atomcu Felsefe Fragmanları*, çev. C. Cengiz Çevik (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), D16-50.

¹⁷³ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), kitap IV Bölüm: 6-9.

¹⁷⁴ François Rabelais, *Gargantua*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol, ve Azra Erhat (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), s. 32.

¹⁷⁵ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997), par. 274a.

¹⁷⁶ David Wootton, *Bilimin İcadı - Bilim Devrimi'nin Yeni Bir Tarihi*, çev. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), ss. 318-20.

¹⁷⁷ Galileo'nun süreçteki rolü ve Viviani'nin yaptığı hatanın detayları için Bkz: Michael Segre, “Galileo, Viviani and the Tower of Pisa”, *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 20, sy 4 (01 Aralık 1989): ss. 435-51, [https://doi.org/10.1016/0039-3681\(89\)90018-6](https://doi.org/10.1016/0039-3681(89)90018-6).

hataların Galileo tarafından ortaya konularak serbest düşme yasalarının formüle edilmesi, hem Aristoteles ile birlikte takipçilerinin de açık biçimde yanlışlığını göstermiş hem de ölçülebilir ve hesaplanabilir deneyi, nihai karar verici bir ölçüte dönüştürmüştür.¹⁷⁸ Ancak Galileo'nun skolastik fiziğe saldırıları bununla da kalmamış özellikle tulumbalar üzerine yaptığı çalışmalar, boşluğu oluşturmayı sağlayacak yeni deneylerin önünü açmıştır.

Galileo'nun üzerinde çalıştığı tulumbalar, yeraltında bulunan suyu yükseltmek için dikey doğrultuda hareket eden bir pistonla sahip tulumbalardır. Bu piston aracılığıyla gerçekleştirilen ilk vuruşlarda tulumba içerisindeki hava boşaltılırken oluşan boşluk, yeraltından gelen suyun yükselmesiyle dolar. Buraya kadar olan kısım, doğanın boşluk kabul etmediği varsayımını doğrular görünmektedir. Zira suyun yükselmesinin temel nedeni bu boşluğa olan "tahammülsüzlük" sebebiyle suyun boşalan kısmı doldurması biçiminde yorumlanmıştır. Ancak Galileo'nun dikkatini çeken, kuyu derinliği belirli bir seviyenin üstüne çıktığında tulumbanın çalışmamasıdır. Yani doğanın boşluk kabul etmeme durumu, belirli bir derinliğin altında bulunan suyu yukarı çekecek düzeyde değildir.

İki Yeni Bilim Üzerine Diyaloglar eserinde bu durumu tartışan Galileo, tulumbanın bu derinlikte çalışmamasının sebebini suyun da tıpkı diğer cisimler gibi kendi ağırlığından dolayı kırılmasına bağlar.¹⁷⁹ Asıl ilginç olan nokta ise Galileo'nun buradan hareketle belirli bir yükseklikteki suyun ağırlığının bize tulumbanın tepesinde oluşan boşluk direncinin değerini vereceğini iddia etmesidir.¹⁸⁰ Zira belirli bir yükseklikteki su sütununun ağırlığı, boşluğun yukarı çekebileceği kuvveti aşıyor görünmektedir; bu durum da tulumbanın üst kısmında bir boşluğun oluşmasına sebep olmaktadır. Yani sonuç olarak Galileo, boşluğun mümkün olduğunu ve bu boşluğu oluşturacak direncin hesaplanabileceğini ileri sürerek Aristoteles'in varsayımlarından bir tanesini daha çürütmeye girişir.

Galileo'nun boşluğun mümkün olduğuna dair öne sürdüğü bu kanıtlar, skolastik fiziğe bağlı birçok düşünür tarafından çürütülmeye çalışılmıştır. Bunlardan birisi de, uzun bir kurşun tüp yardımıyla Galileo'nun tulumba iddiasını modelleyerek çürütmeye çalışan Gasparo Berti'dir. Berti, kurşun bir tüpü su ile doldurup yine içi su

¹⁷⁸ John Gribbin, *Bilim Tarihi*, çev. Barış Gönülşen (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), ss. 94-95.

¹⁷⁹ Galileo Galilei, *Dialogues Concerning Two New Sciences*, çev. Henry Crew ve Alfonso de Salvio (New York: William Andrew Publishing, 2001), ss. 16-17.

¹⁸⁰ Galilei, s. 17.

dolu bir varile yerleştirerek üst kısmında boşluğun oluşup oluşmadığını tespit etmeye çalışmıştır. Birkaç denemeden sonra boşluk elde etmeyi başaran Berti, buraya yerleştirdiği çingırağın sesini duyabildiği için oluşan şeyin boşluk olup olmadığından emin olamamıştır. Bu deneylerden haberdar olan Galileo'nun öğrencisi Torricelli ise yoğunluğu daha yüksek bir sıvı olan cıva kullanarak deneyleri basitleştirebileceğini düşünür ve 1643 yılında aynı deneyi cıva ile tekrarlayarak gerçekten de çok daha kısa bir tüp yardımıyla boşluk oluşturmayı başarır. Torricelli buna ek olarak, cıva seviyesinin günlük olarak değişmesinden hareketle havanın bir ağırlığı olduğunu ve cam tüpteki cıvanın bu ağırlık ile dengelendiğini dile getirir.¹⁸¹ Ancak Torricelli'nin deneyleri, yine de boşluk konusundaki tartışmaları dindirmeye yetmez.

Fransa'da boşluk üzerine ilk deneyler ise 1644 yılında gittiği Floransa'da Torricelli ile tanışma imkânı bulan ve deneyleri gözlemleyen Marin Mersenne tarafından yapılmaya çalışılmıştır. Ancak Mersenne'in, boşluk üzerine yapılan deneyleri tekrarlama girişimleri yeterli kalitede cam tüp bulunamadığı için her defasında başarısızlıkla sonuçlanmıştır.¹⁸² Pascal, Mersenne'in gerçekleştirdiği bu girişimlerden 1646 yılında Pierre Petit sayesinde haberdar olur ve aynı yılın sonbaharında, Pascal ve Petit, Mersenne'in de açıklamalarına dayanarak deneyi başarılı bir şekilde tekrar etmeyi başarır. Hatta Pascal, sonuçların doğruluğundan emin olmak için deneyi farklı sıvılarla, geniş halk kitleleri önünde tekrarlar ve her seferinde boşluk elde etmeyi başarır.¹⁸³ Ancak bazı çevrelerin deney sonuçlarını kabul etmemesi üzerine Pascal, 1647 yılında *Nouvelles Expériences touchant le Vide* başlıklı küçük bir kitapçık kaleme alır.

Pascal, eserinin okuyucuya seslendiği giriş kısmında, kendi deneylerinin ilham kaynağı olarak açıkça İtalya'daki deneyleri gösterse de, deneylerinin Torricelli deneyinden ayrıldığı kısımların da altını çizer.¹⁸⁴ Kitapçıkta bütün cisimlerin, içinde boşluk oluşmasına karşı direnç gösterdiği ancak bu direncin kesinlikle aşılamaz olmadığı dile getirilmiştir. Pascal ayrıca yaptığı deneylerden hareketle, 31 fit (yaklaşık 940 cm) yüksekliğindeki su sütununu tutabilecek kuvvetle boşluk oluşabileceğini; oluşan boşluğu çevreleyen maddelerin birleşme eğiliminin büyük bir boşlukta küçük

¹⁸¹ Wootton, *Bilimin İcadı - Bilim Devrimi'nin Yeni Bir Tarihi*, 317-18; Gribbin, *Bilim Tarihi*, s. 134.

¹⁸² William R. Shea, *Designing Experiments & Games of Chance: The Unconventional Science of Blaise Pascal* (Canton, MA: Science History Pubns, 2003), s. 41.

¹⁸³ Blaise Pascal, "New Experiments Concerning the Vacuum", içinde *Great Books of the Western World - Pascal*, ed. Robert Maynard Hutchins, çev. W. F. Trotter, c. 33 (Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc, 1984), s. 359.

¹⁸⁴ Pascal, s. 361.

bir boşluğa göre daha fazla olmadığını dolayısıyla doğanın boşluğa karşı olan “nefretinin” oldukça sınırlı ve aşılabilir olduğunu iddia etmiştir.¹⁸⁵ Bu deney dizisi ile birlikte, geleneksel görüşteki temel öğeler korunmasına rağmen bunların aşılabileceği gösterilmiş ve boşluğun hangi şartlar altında oluşturulabileceği saptanmıştır.

Ancak Pascal, ilk deneylerden sonra özellikle Aristotelesçi görüşleri destekleyen Descartes çevresinin eleştirilerine maruz kalır. İleride göreceğimiz üzere bu tartışmalar deneyin yöntemi ve başarısından ziyade cam tüpün tepesinde oluşan kısmın “boşluk” olup olmadığına odaklanmaktadır. Pascal açısından ise sonuçlar açık olduğu için o, bir sonraki hamleye yani bu boşluğun oluşmasını sağlayan değişkenlerin tespitine yönelir. Nitekim 15 Kasım 1647 tarihinde kayınbiraderi M. Périer’e yazdığı mektupta, önceki deneyleriyle boşluğun imkânını gösterdiğini, “canlı ya da duyarlı olmayan doğanın nefret edeceğine” inanmanın mümkün olmadığını; bu durumu “havanın ağırlığı ve basıncına” bağlamanın kendisi için daha makul olduğunu dile getirir.¹⁸⁶ Pascal, iddiasını destekleyecek bolca makul gerekçe olduğunu düşünmesine rağmen son sözü deneye bırakır. Zira öncesinde Galileo ve Toricelli gibi birçok isim zaten havanın bir ağırlığı olduğunu ve bu ağırlığın cam tüpte bulunan cıva seviyesini sabit tutmada etkili olduğunu dile getirmiştir. Ancak Pascal açısından önemli olan bunu reddedilemeyecek biçimde ortaya koyacak bir deney tasarlamaktır.

Gerçekten de, Büyük Deney (*La grande expérience*) veya Puy de Dôme Deneyi (*L’expérience du puy de Dôme*) olarak adlandırılan bu ikinci deney dizisinde Pascal, modern bilimin kullandığı birçok yöntemin temelini atmış ve deneyler aracılığıyla elde edeceği sonuçları şaşmaz bir kesinlikle ortaya koymaya çalışmıştır. Öyle ki yıllar sonra Robert Boyle bu deneyleri, yeni fiziğin habercisi, kritik, kesin deneyler (*experimentum crucis*) olarak adlandırmıştır.¹⁸⁷ Pascal, Périer aracılığıyla gerçekleştirdiği deneylerin sonuçları eline ulaştığında *Récit de la grande expérience de l’équilibre des liqueurs* (1648) kitapçığını kaleme almış ve deney yöntemini tanıtarak sonuçları tartışmıştır. Doğa(l) ortamında yürütülen ilk kontrollü deney üzerine yazılan bu metin, aynı zamanda Pascal’ın yaşamı süresince yayınlanan son fizik çalışmasıdır.¹⁸⁸

¹⁸⁵ Pascal, s. 365.

¹⁸⁶ Blaise Pascal, *Great Books of the Western World - Pascal*, ed. Robert Maynard Hutchins, çev. W. F. Trotter, c. 33 (Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc, 1984), ss. 382-83.

¹⁸⁷ Daniel Schwartz, “Experimentum Crucis/Instantia Crucis in the Seventeenth Century”, içinde *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*, ed. Dana Jalobeanu ve Charles T. Wolfe (Cham: Springer International Publishing, 2020), ss. 647-48, https://doi.org/10.1007/978-3-319-20791-9_61-1; Wootton, *Bilimin İcadı - Bilim Devrimi’nin Yeni Bir Tarihi*, s. 297.

¹⁸⁸ Joseph William, “Blaise Pascal: Philosopher of Science” (Master of Arts Thesis, Canada, University of Ottawa, 1992), s. 10.

Pascal bu deneylerde ilkin, günümüzde birçok bilim dalında sıkça kullanılan sıfır hipotezi (H_0) ile alternatif hipotez (H_1) ayırımına oldukça benzer bir yol izlemiştir. Sıfır hipotezi (H_0) genel olarak deneycinin çürütmeye çalıştığı ancak çoğunluk tarafından kabul edilen hipotezdir. Buradaki “sıfır” ifadesi de iki değişken arasında bir ilişki olmadığına işaret eder.¹⁸⁹ Alternatif hipotez ise (H_1) önceki ilişkisizlik durumuna karşılık, etkin bir değişkenin keşfedildiği ve ispatlanmaya çalışıldığı hipotezdir. Şu durumda cam tüp içerisindeki cıva seviyesinin havanın ağırlığına bağlı olarak değiştiğini düşünen Pascal’ın hipotezlerini aşağıdaki gibi ifade edebiliriz:

H_0 : Doğa boşluktan nefret eder ve bunun havanın ağırlığı, dolayısıyla yükseklik ile bir ilgisi yoktur. Bu nedenle cam tüpte bulunan cıvanın seviyesi farklı irtifalarda da aynı olmalıdır.

H_1 : Cam tüpte bulunan cıvanın belirli bir miktar aktıktan sonra durmasının sebebi, havanın ağırlığı dolayısıyla uyguladığı basınçtır. Bu nedenle cıva seviyesi havanın ağırlığına bağlı olarak farklı irtifalarda farklı olmalıdır.

Pascal bu hipotezleri sınamak için cam tüp içerisindeki cıva seviyesinin aynı gün içerisinde şehre yakın bir seviye ile yüksek bir dağın belirli noktalarında eşzamanlı olarak ölçülmesini ve sonuçların kaydedilmesini ister. Bunun için seçilen dağ, deneye de ismini veren Pascal’ın doğduğu kent Clermont’taki Puy de Dôme’dur. Bu dağın zirvesinde ve eteklerinde yapılan deneyler sonucunda cıva seviyeleri tamamen aynı çıkarsa bu Pascal’ın hipotezini net bir şekilde çürütecek ancak sonuçlar birbirinden farklı ve şehir seviyesinde cıva düzeyi daha yüksek çıkarsa Pascal’ın hipotezi doğrulanacaktır. Çünkü Pascal’ın deyişiyle “doğanın, zirveye kıyasla dağın eteklerinde boşluktan daha fazla nefret ettiğini” iddia edemeyiz¹⁹⁰ ama deniz seviyesine yaklaştıkça üzerimizdeki hava miktarının artmasına bağlı olarak oluşan ağırlığın düzenli bir şekilde artacağını cıva seviyesini gözlemleyerek ispatlayabiliriz.

Görüldüğü üzere Pascal burada modern bilimde kullanılan bağımsız ve bağımlı değişkenleri de net biçimde belirlemiştir. Deneyde bağımsız değişken havanın ağırlığı iken cıva seviyesinin yüksekliği bağımlı değişkendir. Pascal, bu iki değişken arasında doğru orantı öngörür. Yani havanın ağırlığı arttıkça cam tüp içerisindeki cıva seviyesi de artmalıdır. Ayrıca Pascal’ın bu deneylerde kontrol grubu ve kontrol değişkenlerini

¹⁸⁹ Ronald A. Fisher, *The Design of Experiments* (New York: Hafner Publishing Company, 1974), ss. 15-17.

¹⁹⁰ Pascal, *Great Books of the Western World - Pascal*, 33:ss. 384.

de kullandığı görülür. Aynı deney farklı seviyelerde, özdeş ve farklı düzenekler aracılığıyla tekrar edilecek ve cıva seviyesinin yüksekliğinin havanın ağırlığı dışında başka bir değişkene bağlı olmadığı açık bir şekilde ispatlanmaya çalışılacaktır.

Gerçekten de Périer'in 19 Eylül 1648'te yaptığı deneyler tam da Pascal'ın öngördüğü biçimde sonuçlanmış ve Périer, gözlemciler eşliğinde birkaç tekrarla giriştiği bu deneylerde cıva seviyesinin dağın zirvesinden eteğine doğru indikçe düzenli bir biçimde arttığını gözlemlemiştir.¹⁹¹ Pascal, deney sonuçlarından tamamen tatmin olmuş bir halde yalnızca “doğanın boşluktan hoşlanmadığı” tezinin değil aynı zamanda “doğanın boşluk oluşmasına karşı direnç gösterdiği” tezinin de çürütüldüğünü düşünür. Zira doğanın hoşlanmamak ya da direnç göstermek gibi edimleri yoktur; temel mesele, havanın ağırlığı dolayısıyla yaptığı basınçtır. Pascal ayrıca, deneylerden elde ettiği kanıtlar sayesinde Antikçağdan beri gelen önyargılardan kurtulduğunu dile getirir ve dileyen herkesin bu deneyleri tekrarlayabileceğini de ekler.¹⁹² Teolojinin seçilmiş kişilere özel lütufları ya da felsefenin keskin zekâlara özgü hakikatlerine kıyasla çok daha geniş bir kitlenin, istediği zaman elde edebileceği deneyime dayalı bu bilgiler, Pascal açısından kendi sonuçlarının doğruluğuna olan güveninin bir başka göstergesidir.

Pascal'ın boşluk deneyleri kendi döneminde yeterince yayılamamış ve hak ettiği ilgiyi görmemiş olsa da sonraki dönemlerde bilim tarihçileri tarafından on yedinci yüzyılın önemli deneyleri arasında anılmıştır. Ancak belirtmek gerekir ki, Pascal'ın bilim tarihi ve felsefesi açısından tek önemli özelliği, Torricelli tarafından gerçekleştirilen deneyi başarılı bir şekilde düzenleyip tekrarlaması değildir. Hatta Koyré gibi kimi bilim tarihçileri -Pascal'ın anlattığı haliyle- bu deneylerin gerçekleşip gerçekleşmediğinden de emin değildir.¹⁹³ Ancak Pascal, bu deneyleri tümüyle anlattığı gibi gerçekleştirmemiş olsa bile, onun deneyler üzerine yaptığı tartışmalar ve kesin bir bilim elde etmeye dönük çabaları, bilim tarihi ve felsefesi açısından oldukça kıymetlidir. Nitekim Pierre Duhem'in ifade ettiği gibi boşluk ve akışkanlar üzerine çalışmalar yapan Stevin, Torricelli, Descartes ve Galileo gibi isimlerle kıyaslandığında Pascal'ın dağınık malzemelerden nasıl mantıklı ve uyumlu bir doktrin oluşturmaya

¹⁹¹ Pascal, 33:ss. 386-87.

¹⁹² Pascal, 33:s. 389.

¹⁹³ Anlatıldığı haliyle deneyin neden gerçekleşmesinin mümkün olmadığına yönelik Koyré tarafından öne sürülen argümanlar için Bkz: Alexandre Koyré, “Pascal Savant”, içinde *Metaphysics and Measurement: Essays in the Scientific Revolution* (Gordon and Breach Science Publishers, 1992).

çalıştığı gayet iyi anlaşılır.¹⁹⁴ Pascal'ı böyle bir doktrin oluşturmaya iten ise şüphesiz kesin deneyler aracılığıyla bilimde kesinlik sağlamaya dönük çabasıdır.

2.1.2. Deneylerin Savunulması ve Yanlışlamacılık

Pascal'ın deney sonuçlarını yayınlamasından sonra tartıştığı isimlerin başında Descartes'ın hem öğretmeni hem de dinî çevreden arkadaşı olan Étienne Noël gelir. Sıkı bir Aristotelesçi olan Noël, Pascal'a yazdığı mektupta, onun deneylerini oldukça başarılı hatta dâhiyane bulduğunu ancak cam tüpün üst kısmında oluşan alanın boşluk değil hava benzeri ince bir madde olması gerektiğini iddia etmiştir. Zira ona göre oluşan bu alan ışığı ancak belirli kırılmalara uğrattıktan sonra iletir ve tüp ters çevrildiğinde cıvanın hareketini yavaşlatır; bu nedenle boşluk olması mümkün değildir.¹⁹⁵ Noël'in Pascal'a yönelik eleştirileri bu iki argüman dışında deneysel öğeler taşımaz ve çoğunlukla Descartes metafiziğindeki boşluğu yadsıyan argümanların tekrarıdır. Zira dönemin boşluk tartışmalarının bir kısmı deneysel çalışmalar üzerinden yürürken büyük bir bölümü metafizik düzlemde sürdürülmüştür. Bu bağlamda Pascal öncesi fiziğe temas eden iki güçlü metafizik dizge olarak Descartes'ın maddecik görüşü ile Gassendi atomcululuğu gösterilebilir.

Pyrhoncu kuşkululuktan etkilenmiş olan Gassendi, kendi döneminde Lucretius'un *De Rerum Natura* eserinin yaygınlaşmasıyla gündeme gelen atomculuk fikrini yeniden ele alarak geliştirmeye çalışmıştır. Aristoteles'i Hristiyan inancına uygun bir hale getirdikten sonra cansiperane savunan Skolastik felsefeye karşı Gassendi, atomcu Epikuros'un da en az onun kadar Hristiyanlıkla uzlaştırılabilir olduğunu savunmuş, bu bağlamda tüm cisimlerin atomlardan oluştuğu ve doğadaki tüm hareketin kaynağının da atomların hareketi olduğunu iddia eden eski görüşü yeniden gündeme getirmiştir. Gassendi yine atomcu görüşe sadık kalarak atomların boşluk içerisinde hareket ettiğini söylemiş ve boşluğu da "içerisine maddenin nüfuz edebileceği maddesiz ortam" biçiminde tanımlamıştır.¹⁹⁶

Buna mukabil Descartes, Epikuros'tan devralınan bu atomcu görüşü çelişkili bulduğu için reddetmiştir. Zira ona göre, atomları ne kadar küçük hayal edersek edelim

¹⁹⁴ Duhem'den Akt. Daniel C. Fouke, "Pascal's Physics", içinde *The Cambridge Companion to Pascal*, ed. Nicholas Hammond (Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2003), s. 100.

¹⁹⁵ Pascal, *Great Books of the Western World - Pascal*, 33:s. 366.

¹⁹⁶ Anthony Kenny, *The Rise of Modern Philosophy: A New History of Western Philosophy, Volume 3* (Oxford: Oxford University Press, 2006), ss. 172-73.

muhakkak bir uzama sahip oldukları için düşünsel olarak iki ya da daha fazla parçaya bölünmeleri mümkün olmalıdır.¹⁹⁷ Düşüncede bölünebilir olanın pratikte bölünmesini yalnızca bir imkân meselesi olarak gören Descartes, bu nedenle bölünmeyen atom fikrini reddeder. Descartes'ın bu şekilde geliştirdiği atom eleştirisini, kendi döneminde kabul edilen atom tanımı üzerinden okumak gerekir. Zira Gassendi'nin atomculuk savunusu, Grekçede “bölünemez, parçalanamaz” anlamına gelen *átomos* sözcüğü üzerine inşa edilmiştir ve görüldüğü üzere Descartes, eleştirilerini bu tanıma yoğunlaştırır.

Descartes, atomculuğun bir diğer savunusu olan boşluk fikrini de çelişkili bulduğu için reddeder. Maddeyi uzamla bir bütün olarak düşünen Descartes, uzam dışında bir uzay varsaymadığı için sisteminde boşluğa yer bırakmaz. Bu nedenle hareket, boşluk içerisinde gerçekleşen yer değiştirme değil maddeye içkin bir kip (*modus*) olarak görünür ve tıpkı şekil, uzantı vb. kavramlar gibi apaçık olduğu düşünüldüğünden tanımlanmaz.¹⁹⁸ Descartes açısından her madde, uzunluk, genişlik ve derinliği olduğu için bir uzama sahiptir. Uzam da bir töz olan maddenin kendi özelliği olduğu için bir “hiç” olan boşluğun kendine ait uzamının olması çelişkilidir. Descartes buradan hareketle, günlük hayatta “boş” olarak tarif edilen şeylerin aslında hava vb. maddelerle dolu olduğunu, hiçlik anlamına gelen boşluğun ise tamamen çelişkili olduğu için reddedilmesi gerektiğini savunur.¹⁹⁹ Nitekim 9 Ocak 1639'da Mersenne'e yazdığı mektupta bunu açıkça dile getirir: “Tanrı'nın bir odadaki tüm havayı, yerine başka bir cisim koymaksızın boşalttığını tasavvur etmek isterseniz, odanın duvarlarının birbirine değdiğini de tasavvur etmeniz gerekir; aksi halde düşünceniz çelişkili olacaktır.”²⁰⁰

Descartes, her ne kadar “doğanın boşluktan nefret ettiği” gibi cansız varlıklara duygu atfeden görüşleri kabul etmese de²⁰¹ görüldüğü üzere boşluk fikrine, deneye başvurarak değil Aristotelesçi muhakeme yoluyla karşı çıkmıştır. Bu durum, yukarıda da değindiğimiz gibi Descartes'ın tümdengelimle dayanan temelci bir sistem benimsemesi ile ilişkilidir. Zira Descartes'ta deneyin rolü, verilerden ve gözlemin sürprizlerinden bağımsız olarak, aklın kendi standartlarına göre önceden emin olduğu bir sorunu belirtmekle sınırlıdır: En son söylenecek olan, ilk başta söylenen

¹⁹⁷ Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, 1985, s. 231.

¹⁹⁸ Descartes, ss. 44, 49.

¹⁹⁹ Descartes, ss. 229-30.

²⁰⁰ Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume 3*, s. 132.

²⁰¹ Descartes, s. 131.

metafiziksel temeli dile getirmekle zaten söylenmiştir.²⁰² Ancak Gassendi de atomculuğu savunurken herhangi bir deneye değil yine metafizik muhakemeye başvurur. Bu nedenle Brunschivcg'in "Demokritos ve Epikuros'un takipçilerini, Aristoteles ve Stoacıların müritleriyle karşı karşıya getiren asırlık bir kavga"²⁰³ biçiminde tanımladığı boşluk tartışması her ne kadar farklı argümanlarla tartışılmış olsa da iki kesimin de yöntemi aynıdır. Bu durum, Descartes ile ilgili yukarıda yapılan tespitleri doğruladığı gibi ileride göstereceğimiz üzere Pascal fiziğinin özgünlüğünü anlamak için de akılda tutulmalıdır.

İşte Étienne Noël, Pascal'a yazdığı mektupta, Descartes'ın akıl yürütmelerini Aristoteles'te bulunan boşluk karşıtı düşüncelerle birleştirmiş ve deneysel olarak karşı çıktığı noktaları da ekleyerek deney sonuçlarına itiraz etmiştir. Pascal, bu itirazlar içerisinde sınanabilir olanları rahatlıkla cevaplar: Noël'in işaret ettiği yansıma ve kırılmalar Pascal'a göre tüpün üst kısmında bir madde bulunmasından değil cam tüpün kendisinden kaynaklanmaktadır zira ışık, cam tüpün sebep olduğu kırılma dışında başka bir kırılmaya uğramamıştır. İddia edildiği gibi tüpün üst kısmını dolduran herhangi bir madde varsa bile bu anlamda hiçbir etkisi yoktur.²⁰⁴ Ayrıca Pascal'a göre Noël, diğer değişkenleri tamamen dışarıda bırakarak "bir cismi ancak maddenin yavaşlatabileceği, boşluğun böyle bir etkisinin olmayacağı", "ışığın boşluktan geçemeyeceği", "havanın dört temel elementten oluştuğu" gibi tamamen keyfi tanım ve ilkelere başvurarak fikirlerini haklı çıkarmaya çalışmaktadır.²⁰⁵ Bu nedenle Pascal, cevabında özellikle kesinlik problemine odaklanmış ve Noël'den "bilmediğimiz bir şeyin doğasından kesin sonuçlar çıkarma[masını]" rica etmiştir.²⁰⁶ Aksi takdirde kendisinin şüpheli gördüğü birçok mesele Noël için kesin görüldüğünden onunla hemfikir olamayacağını ve tartışma zemininin tümünden ortadan kalkacağını ima etmiştir.

Noël'in deney sonuçlarına karşı giriştiği bu hamleler, yüzyıllar sonra Karl Popper'in işaret ettiği biçimiyle *ad hoc* varsayımlara oldukça benzer. Zira Noël, tam da Popper'in tarif ettiği haliyle, deney sonuçlarını kabul etmemek adına farklı

²⁰² Léon Brunschivcg, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne* (Paris: Brentano's, 1944), ss. 126-27.

²⁰³ Brunschivcg, s. 125.

²⁰⁴ Pascal, *Great Books of the Western World - Pascal*, 33:366-67.

²⁰⁵ Pascal, 33:ss. 366-67.

²⁰⁶ Pascal, 33:s. 367.

varsayımlar ve tanımlar üretirek²⁰⁷ dayandığı metafizik dizgeyi ayakta tutmaya çalışmaktadır. Üstelik bu durum Noël ile de sınırlı değildir. Descartes, boşluğu kabul etmemek için camın içinden geçebilecek ağırlıksız bir eter veya ince madde varsayarken Mersenne ve Roberval gibi deneyciler ise seyreltilmiş bir hava bulunduğunu düşünmüş ancak bu varsayımlarını deney ile temellendirememişlerdir.²⁰⁸ Pascal, tüm bu *ad hoc* varsayımları savuşturabilmek adına tartışmayı epistemolojik bir zemine çeker ve bir bilim yöntemi tanımlayarak Noël'in itirazlarını temelden ele alır.

Noël'in olgularla ilgili kendinden emin biçimde dile getirdiği varsayımlara karşılık Pascal, bir önermenin kesin kabul edilmesinin ancak şu iki durumda mümkün olduğunu söyler:

*[Bir önerme] ya kendi başına duyulara veya akla o kadar açık ve net görünür ki, [...] zihin onun kesinliğinden şüphe edemez; buna ilke ya da aksiyom diyoruz, örneğin, “eşit şeylere eşit şeyler eklenirse sonuçlar da eşit olur” gibi ya da bu tarz ilke ve aksiyomlardan hatasız ve zorunlu biçimde türetildiği için kesinliği tamamen bu ilkelerin kesinliğine dayanan önermeler; örneğin “bir üçgenin üç açısı iki dik açığa eşittir” gibi –ki bu önerme kendi başına apaçık olmasa da temeldeki aksiyomların kesin bir sonucu olarak apaçık biçimde kanıtlanır. Bu iki koşuldan birini karşılayan her şey kesin ve doğru iken ikisini de karşılamayan her şey şüpheli ve belirsiz olarak kabul edilir.*²⁰⁹

Pascal, yalnızca apaçık ilkeler ve bu ilkelerden zorunlulukla türetilen sonuçlara kesinlik payesi verirken bunun dışında kalan diğer her şeyin belirsiz olduğunun altını çizer. Görüldüğü üzere, Aristoteles'ten beri²¹⁰ çoğu dogmatik filozofun benimsediği temelci yaklaşım, ileride göreceğimiz kimi farklar dışında, Pascal tarafından da sahiplenilir. Nitekim Pascal, Noël'e yazdığı mektupta da bunun yeni bir şey değil, “evrensel bir kural” olduğunu söyler ve açık fikirli tüm insanlar tarafından kabul edildiğini belirtir.²¹¹ Lakin Pascal'ın özgünlüğü bununla yetinmemesi ve söz konusu olgusal önermeler olduğunda da bir kesinlik ölçütü belirlemeye çalışmasıdır.

Pascal, “olguların nedenini soruşturma girişiminde kurduğumuz varsayımlar” biçimde tanımladığı hipotezleri üçe ayırır. Bazı hipotezler olumsuzlandığında ortaya bariz bir tutarsızlık veya çelişki çıkar, bu durumda hipotez doğru ve kesindir; bazı hipotezler ise olumlandığında bariz bir çelişki türer -ki bu durumda hipotez kesin

²⁰⁷ Karl Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, (Routledge Classics), Volume 17 (London ; New York: Routledge, 2002), s. 48.

²⁰⁸ Wootton, *Bilimin İcadı - Bilim Devrimi'nin Yeni Bir Tarihi*, s. 298.

²⁰⁹ Pascal, *Great Books of the Western World - Pascal*, 33:s. 366.

²¹⁰ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), par. 71b.

²¹¹ Pascal, *Great Books of the Western World - Pascal*, 33:s. 365.

biçimde yanlıştır.²¹² Görüldüğü üzere bu iki hipotez türü, deneyle doğrulanmaya ya da yanlışlanmaya ihtiyaç duymaz; mantıksal yollarla ispatı ya da çürütülmesi mümkündür. Ancak Pascal, üçüncü bir hipotez türünden daha bahseder ki, bu hipotezlerin ne olumlanması ne de olumsuzlanması bir çelişkiye yol açmaz. İşte Pascal açısından ancak bu tarz olumsal önermeler bilimin konusudur ve bu hipotezlerin doğruluğu da deneye başvurmaksızın bilinemez. Hatta Pascal, bir adım daha ileri giderek bu tarz hipotezlerin deneyle doğrulanmasının da yalnız başına onların kesinliğini garanti edemeyeceğini ancak hipoteze karşıt tek bir olgunun onu çürütebileceğini ekler.²¹³ Dolayısıyla hipotezin olgular tarafından doğrulanması, onu ancak muhtemel açıklamalardan birisine dönüştürür. Nitekim Pascal’a göre Batlamyus, Tycho Brahe ve Kopernik’in hipotezleri, gezegenlerin hareketlerini açıklama becerisi göstermesine yani sıklıkla doğrulanmasına rağmen birine diğerinden daha fazla kesinlik payesi vermek mümkün değildir.²¹⁴

Bu yaklaşım, Pascal’ın boşluk üzerine yazmayı planladığı daha büyük bir incelemenin önsözü olarak planlanan *Fragment de Préface pour le Traité du Vide* (1651) taslağında daha da belirgin hale gelir. Pascal yaşamı boyunca yayınlamadığı bu metninde, tüm olgular hipotezimizi desteklese dahi bunun onu kesinlik düzeyinde kanıtlamaya yetmeyeceğini ancak hipotezimizi desteklemeyen tek bir olgunun onu kesin bir biçimde çürütmeye yeteceğini tekrarlar.²¹⁵ Zira ona göre aynı olgunun birden fazla nedeni olabileceği gibi tüm bu nedenleri kapsayan farklı hipotezler de türetilir. Pascal ayrıca bu önsözde, “ister yüz, ister bin defa doğrulanmış olsun” tek bir vaka dahi eksik kaldığında önermemizin kesin olduğunu iddia edemeyeceğimizi zira bu tek vakanın onu çürütmeye yeteceğini de ekleyerek²¹⁶ açık biçimde tümevarım problemini gündeme getirmiştir. Görüldüğü üzere burada Pascal, kesinliği ölçüt olarak hipotezin doğrulamakla ancak olası bir açıklama haline geleceği ancak yanlışlanmakla tamamen çürüyeceğini savunur.

Pascal’ın bu açıklamaları, doğal olarak birçok araştırmacıya onun Popper yanlışlamacılığını öncelediğini düşündürmüştür. Zira Popper da bir hipotezi haklı çıkaran deneyin onu yalnızca geçici bir süre doğrulayacağına ancak yanlışlayan bir deneyin bu hipotezle beraber onun dayandığı diğer sonuçları da çürüteceğine işaret

²¹² Pascal, 33:s. 368.

²¹³ Pascal, 33:s. 368.

²¹⁴ Pascal, 33:s. 369.

²¹⁵ Pascal, 33:s. 368.

²¹⁶ Pascal, “Preface to the Treatise on the Vacuum”, s. 358.

ederek asıl meselenin hipotezlere bağlanmak değil onları çürütmeye çalışmak olduğunu söyler.²¹⁷ Bu nedenle Richard Popkin gibi düşünürler, hem tümevarımsal akıl yürütmenin problemleri hem de doğrulamaya değil yanlışlamaya odaklı bir bilim etkinliğinin gerekliliğine, Pascal'ın Popper'dan daha önce dikkat çektiğini dile getirirler.²¹⁸ Her ne kadar Popper yanlışlamacılığının burada ele alınan hali dışında farklı boyutları olsa da²¹⁹ gerçekten de Pascal, doğrulamanın kesinlik sağlamaması ve bilim insanının amacı konusunda Popper'ı öncelemiş görünmektedir. Zira Pascal'ın bu metinlerinde tasvir ettiği bilimsel yöntem de, olumsal önermelerden oluşan hipotezleri deneylerle test etmeye, bu deneylerle doğrulanan hipotezleri olası kabul ederken yanlışlananları reddetmeye ve *ad hoc* eklemelerle yanlışlanan hipotezi kurtarmak için çaba harcamamaya dayanır.

Şimdi Pascal açısından deneyle doğrulanmış olan hipotezlere dahi kesin gözüyle bakılamazken Noël'in ışık ve boşluk ile ilgili henüz test edilmemiş veya sınamaya açık olmayan kimi varsayımları kesin kabul ederek tartışmayı bu varsayımlar üzerinden sürdürmesi, elbette kabul edilemezdir. Pascal, bu tarz önermelerin, birer hayal ve fantezi olduğunu; aksi kanıtlanana kadar, en iyi ihtimalle "iyi bir fikir" olarak kalacağını söyler ve ancak bu fikirleri olumlayan ikna edici kanıtlar ortaya çıktıkça ibremizin olumsuzdan olumluya döneceğini dile getirir. Hâlbuki Noël, tüm bunlara ek olarak Pascal'ın deney sonucunda elde ettiği boşluğu kabul etmemekte bunun yerine test edilmesi mümkün olmayan varlıklar önererek tartışmayı daha da zorlaştırmaktadır. Bu duruma binaen Pascal, 29 Ocak 1647'de bir mektup daha kaleme alır. Ancak bu mektup, Noël'e değil ikisi arasında aracılık yapan matematikçi ve şair Jacques Le Pailleur'a gönderilmiştir. Bir öncekine kıyasla çok daha uzun olan bu mektupta Pascal, Noël'in itirazlarına ironik bir dille cevap vermiş ve genel olarak çalışmalarının anlaşılmadığından dem vurmıştır.

Pascal bu mektupta, *Geometrik Zihin (De l'esprit géométrique)* eserinde de karşımıza çıkacak olan ad tanımları, bu tanımların keyfiliği ve bir tanımlı temellendirmenin yolları gibi konuları gündeme getirir. Zira Pascal için mesele artık boşluğun deneyle kanıtlanmasından ziyade cam tüpün üstünde oluşan alanın boşluk olduğunu kanıtlamaya evrilmiştir. Pascal, kendisinin boşluğu "uzunluğu, genişliği ve

²¹⁷ Karl R. Popper, *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Aka ve İbrahim Turan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), ss. 57, 314.

²¹⁸ Popkin, *The History of Scepticism*, s. 182.

²¹⁹ Popper'ın farklı yanlışlamacılık tanımları ve Pascal ile ilişkisi için Bkz: William, "Blaise Pascal: Philosopher of Science".

derinliği olan, hareketsiz, aynı boyut ve şekildeki bir cismi içine alıp barındırabilen bir alan”²²⁰ olarak net biçimde tanımlamasına rağmen rakiplerinin tüm maddeleri dışlayan eter; eterin aksine tüpte bulunan sıvının buharı; diğer her şeyi dışlayan ve maddelerin gözeneklerinde bulunan hava; her şeyden arındırılmış seyrek hava gibi birbirinden tamamen farklı varsayımlarla savunduğuna dikkat çeker.²²¹ Hâlbuki Émile Boutroux’nun da ifade ettiği gibi Pascal açısından kavram veya önermeler, ancak onlardan deneyle doğrulanabilir sonuçlar çıkarılabiliyorsa değerlidir; aksi halde “metafizik fanteziyi tatmin etmeye hizmet eden” diğer varsayımların hiçbir önemi yoktur.²²² Bu nedenle Pascal, deney tüpünün üst kısmında oluşan boşluğu kabul etmeyerek bunun yerine bilmediğimiz tarzda farklı maddeler öneren dönemin büyük fizikçilerini şu şekilde eleştirir:

“[...] boşluğu bir tür maddeyle doldurmak için tüm evreni dolduracak bir madde hayal ettiler; zira hayal gücü, en büyük şeyleri de küçük şeyler kadar az zaman ve zahmetle üretir [...] ama onlardan bu maddeyi bize göstermelerini istersek, görülemeyeceğini; ses çıkarmalarını istersek, duyulamayacağını ve geri kalan tüm duyular için de aynı şeyi söylerler.”²²³

Pascal’ın burada altını çizdiği nokta, bir dizgenin tutarlılığını sürdürmek adına dilediğimiz tarzda kavram veya varlık üretmenin problemli olduğudur. Evet, Pascal’a göre de tanımlar ya da hipotezler deneyden önce üretilir -ki bu konuda, paraleller veya daireler ile ilgili kanıtlamalara geçmeden önce bu kavramların tanımlarını yapan Eukleides’i örnek gösterir.²²⁴ Ancak Pascal, bu tanım ve hipotezlerin, kendi içerisinde tutarlı ve deneyle doğrulanmaya açık olması gerektiğine dikkat çeker. Hâlbuki Noël, net bir tanım yapmadığı için sıklıkla fikir değiştirmekte ve nihayetinde “göremeyeceğimiz ve anlayamayacağımız bir madde” üzerinden Aristoteles veya Descartes’ın dizgesini haklı çıkarmaya çalışmaktadır.²²⁵ Bu bağlamda Pascal’ın “yanlışlamacılığı”, Noël’in sırf bağlı olduğu dizgeleri haklı çıkarmak için ürettiği sınamaya uygun olmayan varsayımları ve bu varsayımları kurtarmak için türettiği *ad hoc* eklemlemeleri bertaraf etmek adına yapılmış hamlelere denk düşmektedir. Yoksa Pascal, ömrünün sonuna kadar bu “yanlışlamacı” bilim tutumu sürdürmemiştir. Hatta ölümünden sonra yayınlanan ve havanın ağırlığı ile basınç arasındaki ilişkiyi

²²⁰ Pascal, *Great Books of the Western World - Pascal*, 33:s. 373.

²²¹ Pascal, 33:s. 381.

²²² Emile Boutroux, *Pascal* (Manchester: Sherratt and Hughes, 1902), ss. 7-8.

²²³ Pascal, *Great Books of the Western World - Pascal*, 33:ss. 367-68.

²²⁴ Pascal, 33:s. 373.

²²⁵ Pascal, 33:s. 380.

incelediği *Traité de l'équilibre des liqueurs et de la pesanteur de la masse de l'air* (1663) kitapçığında, kesin bir bilim elde etmek amacıyla fiziksel ilkelere de kesinlik atfederek tamamen temelci bir bilim kurmak istediğini görürüz.

Pascal bu kitapçıkta havayı, ağırlığı nedeniyle bir yün yığının benzetmiş ve yün yığınının altında kalan kısımların üstündekilere kıyasla daha fazla sıkışacağından hareketle havanın da atmosferin üst kısımlarında daha geniş bir alana yayılacağı dolayısıyla basıncının düşük olacağını iddia etmiştir.²²⁶ Pascal getirdiği ilkeler ve akıl yürütme tarzından o kadar emindir ki, ilkeler ile sonuçların birbirine zorunlu biçimde bağlı olmasından hareketle sonuçların da kesin olacağını düşünür. Deneylere ise sırf fizikte deneylerin argümanlardan daha ikna edici olması sebebiyle başvurulması gerektiğini ifade eder.²²⁷ Bu tavır, yukarıda bahsettiğimiz ilk dönem Descartes fiziği ile birebir örtüşmektedir. Nitekim Descartes da deneylerden çok ilkelere güvenmiş ve bu ilkelerin kesinliğinden hareketle, onlardan türeyecek sonuçların da kesin olması gerektiğini düşünmüştür.

Pascal, böyle bir deneyin gerçekleştirilmesi durumunda, balonun dağın tepesine doğru çıkarıldıkça genişlemesi gerektiğini düşünür. Zira atmosferin alt kısımlarındaki hava, üst kısımlarda olana göre daha fazla baskı altında olduğu için hacmi azalır. Pascal, öngördüğü tablonun gerçekleşmesi halinde havanın bir ağırlığı olduğu; bu ağırlık ile etrafını sardığı tüm cisimlere basınç uyguladığı ve bu basıncın alçak yerlerde yüksek yerlere kıyasla daha fazla olduğu gibi ilkelerin “kesinlikle” kanıtlanacağını düşünür.²²⁸ Bu Pascal’ın olgusal önermelerle ilgili, “kesin” ifadesini kullandığı tek pasajdır ve görünüme göre Pascal burada, Noël’e yazdığı mektuplardaki “yanlışlamacı” tutumundan vazgeçmiştir. Zira bu metinde deneyle doğrulanmış hipoteze kesinlik atfedilir ve bu kesinlik zorunlu olduğu düşünülen fiziksel ilkelere dayandırılır.

Daha da ilginç Pascal, öngörüsünün gerçekleşmemesi halinde de ilkelerinin çürümüş olmayacağını, bu sonucun yalnızca “henüz algılanabilir bir farka neden olacak kadar yüksek” bir irtifaya çıkılmadığına ya da ölçümle ilgili hatalara yorulması gerektiğini söyleyerek ilkelerinin arkasında durur.²²⁹ Boşluk üzerine yaptığı

²²⁶ Blaise Pascal, “The Equilibrium of Liquids and The Weight of the Mass of the Air”, içinde *Great Books of the Western World - Pascal*, ed. Robert Maynard Hutchins, çev. W. F. Trotter, c. 33 (Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc, 1984), s. 404.

²²⁷ Pascal, s. 404.

²²⁸ Pascal, s. 405.

²²⁹ Pascal, s. 405.

çalışmalardaki tutumuna tamamen zıt olan Pascal'ın bu tavrı, Popperci yanlışlamacılıktan ziyade Duhem-Quine tezine daha uygundur. Zira Duhem-Quine tezi, Popper'in yanlışlama ilkesini oldukça keskin bulur ve deney sonucunun hipotezi desteklememesi durumunda tüm teoriden vazgeçmek yerine yardımcı varsayımların gözden geçirilmesi, ölçüm yanlışlığını düzeltme ve hipotezi güncelleme gibi daha küçük değişikliklerle ana teorinin korunacağını düşünür.²³⁰ Bu durum ise bir kuramın, "yeterli imgelem" olduğu sürece, içerisine yerleştiği artalan bilgisindeki uygun düzenlemelerle sürekli korunacağı anlamına gelir.²³¹ Pascal da bu metninde benzer şekilde, kuramdan vazgeçmek yerine artalandaki kimi düzenlemelerle temel ilkeleri korumaya çalışır.

Görülen o ki Pascal, başlangıçta kabul ettiği deneye dayalı bilim yönteminden zamanla uzaklaşmış ve kesinlik elde edebileceği farklı bir bilim paradigması²³² geliştirmeye çalışmıştır. Zira yanlışlamacı bilim kavrayışı, her ne kadar deneyle çürütülen hipotezleri kesin bir biçimde yanlışlasa da doğrulanan hipotezlere en fazla yüksek olasılıklı kesinlik payesi verir. Bu nedenle Robert Emerson Snow, deneysel bilimi savunarak kesinlik iddiasından vazgeçmek ile deneysel bilimden vazgeçip "kesin bilim" idealini korumak arasında bir tercih yapmak durumunda kalan Pascal'ın ikincisini seçtiğini dile getirir.²³³ Ancak Pascal'ın yaşamı boyunca yayınlanmamış tek metninden hareketle böyle büyük bir iddiada bulunmak yine de abartılı görünmektedir. Pascal'ın ya tamamen benimsemediği ya da henüz tam anlamıyla tamamlamadığı için yayınlamadığı bu çalışma, her ne kadar onun farklı bir paradigma arayışında olduğu anlamına gelse de kesin bir tercih yaptığını söylemek için elimizde yeterince kanıt yoktur. Hâlbuki Pascal'ın yaşamı boyunca gerçekleştirip yayınladığı tüm bilimsel çalışmalarda, sınanabilir önermelerin deneylerle test edildiği "yanlışlamacı" paradigmadan yana olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

²³⁰ Anjan Chakravartty, "Scientific Realism", içinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Summer 2017 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/scientific-realism/>.

²³¹ Talip Kabadayı, "Yanlışlanabilirlik Ölçütüne Yönelik Eleştiriler Üzerine Bir Çalışma" (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2004), s. 76.

²³² Bilim felsefesinde paradigma kavramı, ilk defa kapsamlı biçimde Thomas Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eserinde kullanılsa da katı veya mekanik bir yaklaşım dayatmayan daha çok yaratıcı ve esnek bir teorik çerçeveye işaret eden bu kavram işlevsel görüldüğü için metin boyunca gerektiği yerlerde kullanılmıştır.

²³³ Robert Emerson Snow, "The Problem of Certainty: Bacon, Descartes and Pascal" (Thesis, Michigan, Indiana University, 1967), ss. 192-93.

Esas tartışmaya dönecek olursak, Noël'in yanlışlanamaz varsayımlarına karşı Pascal, Popper yanlışlamacılığına oldukça benzer kurallar koyarak tartışmayı bu zeminden yürütmüş ve onun Descartes metafiziğini haklı çıkarmak adına geliştirdiği argümanları çürütmüştür. Zaten Noël de tüm bu tartışmaların sonunda, savunduğu “ince hava” varsayımının Descartes’ın ince maddesi (*matière subtile*) ile aynı olduğunu kabul ettiği için Pascal, bundan sonra asıl cevabın bu işin “fikir babası” Descartes’a verilmesi gerektiğini söylemiştir.²³⁴ Pascal her ne kadar doğrudan Descartes’a bir cevap vermemiş olsa da iki filozofun bilim felsefelerindeki benzerlik ve farklılıklarından hareketle Pascal’ın hem Descartes ve Kartezyen felsefeyle olan ilişkisini anlamak hem de kesinlik arayışında bilime biçtiği payeyi anlamlandırmak mümkündür.

2.1.3. Descartes ve Pascal’ın Bilim Kavrayışları

En başından belirtmek gerekir ki, kimi yazarların uzun dönem boyunca kabul ettikleri gibi Descartes ile Pascal arasında büyük bir karşıtlık yoktur. Roger Ariew’in belirttiği gibi bu durum, daha ziyade özensizce oluşturulmuş Descartes ve Pascal karikatürlerini karşılaştırmaktan ileri gelir.²³⁵ Bu karikatürlerde Descartes tamamen akılcı, ateizme yakın, kuşkucu ve pragmatist bir görünüm sergilerken Pascal akıllı dışlanmış ve felsefeye sırt dönmüş bir fideist olarak tasvir edilir. Hâlbuki Hunter’ın da dile getirdiği gibi Pascal, Descartes’a yönelik kimi sert eleştirileriyle nam salmış olmasına rağmen tam bir Kartezyen’dir.²³⁶ Zira Kartezyen felsefe, madde ile zihin olmak üzere birbirinden tamamen farklı iki töz olduğunu kabul eden düalizm ve maddesel düzeyde bir mekanizm savunusuyla özdeşleştirilir ki²³⁷, bunlar Pascal’da ziyadesiyle mevcuttur. Descartes’ın iki temel tözü olan madde ve zihin, Pascal açısından da temel tözlerdir. Hatta Pascal, Descartes ile temel ayrılıklarından birisi olan boşluğu sınıflandırırken bile bu temel iki töze sadıktır:

*Boşluğun ne zihin ne de madde olduğu, yalnızca boşluk olduğu doğrudur; tıpkı zamanın ne zihin ne de madde olduğu, yalnızca zaman olduğu gibi; ve tıpkı zamanın bunlardan hiçbirini olmamasına rağmen var olmaktan vazgeçmediği gibi, boşluk da zihin ya da beden olmak zorunda olmaksızın pekala var olabilir. O ne töz ne de ilinedir.*²³⁸

²³⁴ Pascal, *Great Books of the Western World - Pascal*, 33:s. 379.

²³⁵ Roger Ariew, “Descartes and Pascal”, *Perspectives on Science* 15, sy 4 (2007): s. 399, <https://doi.org/10.1162/posc.2007.15.4.397>.

²³⁶ Hunter, *Pascal the Philosopher*, s. 100.

²³⁷ Ariew, “Descartes and Pascal”, s. 405.

²³⁸ Pascal, *Great Books of the Western World - Pascal*, 33:s. 374.

Pascal, boşluğu ayrı bir töz olarak tasavvur etmez; onun açısından yine iki temel töz vardır. Ancak Kartezyen felsefede zaman ve Tanrı gibi kavramlara tanınan ayrıcalığı boşluğa da tanır. Bunun dışında Pascal'ın özellikle *Düşünceler* külliyyatında bolca makine göndermesine²³⁹ ve hayvanlarda zihnin bulunmadığına, onların da bir makine olduğuna²⁴⁰ dair açıklamalara rastlarız. Hatta iman etmenin avantajını tartıştığı meşhur bahis argümanının diğer başlığı da “Makine Üzerine Söylem”²⁴¹ şeklindedir. Ancak bu benzerliklere rağmen iki filozofun erken dönem bilim yaklaşımları birbirine neredeyse taban tabana zıttır.

Yukarıda da değindiğimiz gibi Descartes'ın özellikle erken dönemlerinde, olguların nedenlerine ilişkin ilkeleri *a priori* olarak ortaya koymak gibi bir niyeti vardır. Ona göre sağlam bir metafizik zeminden hareket edildiğinde olgular alanına ait kurallar dahi başlangıçtaki ilkeler kadar zorunlu bir kesinlikle ortaya konulabilir. Dolayısıyla Descartes, deneye oldukça nadiren başvurur; başvurduğunda da amacı buradan kuramlar oluşturmak değil incelediği olgunun, akıl yürütme sonucu elde ettiği kuramlardan hangisine uyduğunu ortaya koymaktır. Bu sebeple Ernan McMullin gibi bilim felsefecileri, Descartes'ın fiziğini dışsalıcı (*external*) bilim felsefesine uygun bir örnek olarak değerlendirmiştir. Zira McMullin'in işaret ettiği gibi Descartes temele, hiçbir bilimsel etkinlik ve analizden etkilenmeyecek metafizik bir düzlem yerleştirmiş ve bilimsel bulgularını bu düzleme tabi kılmıştır.²⁴²

Buna mukabil Pascal, her ne kadar bir noktaya kadar temelciliği benimsese de söz konusu fizik olduğunda, kurulan hipotezlerin doğruluk ve yanlışlığının ancak deney ile ortaya konulacağını düşünerek en baştan sınanmaya uygun hipotezler kurmaya önem verir. Bu durum Pascal'ın en azından olgusal önermelerde yalnızca akla dayanan metafizik yerine akıl ve duyuyu birlikte işe koşan deneyi merkeze aldığına göstergesidir. Nitekim *Taşra Mektupları*'nda, nasıl ki doğal akla uygun önermelerde aklın kendisi yargıç oluyorsa, söz konusu olgular olduğunda da duyuların yargıç olması gerektiği dile getirilmiştir.²⁴³ Bu bağlamda Pascal'ın, boşluk üzerine tartışmalarda “varlığı duyulara açık olmayan” şeylere inanmanın zorluğuna karşın

²³⁹ Pascal, *Düşünceler*, frg. 246, 247, 248, 308, 340.

²⁴⁰ Pascal, frg. 340, 341, 343.

²⁴¹ Pascal, frg. 233, 247.

²⁴² Ernan McMullin, “The History and Philosophy of Science: a Taxonomy”, *Historical and philosophical perspectives of science*, sy 05 (1970): ss. 24-25.

²⁴³ Blaise Pascal, *Taşra Mektupları*, çev. Mehmet Alkan (Ankara: Fol Kitap, 2021), s. 286.

onları icat etmenin kolaylığına dikkat çekmesi,²⁴⁴ dolayısıyla deney tüpünün üstünde kalan alanı dolduran herhangi bir madde “gösterilemediği” için onun boşluk olduğunda ısrar etmesi²⁴⁵ tam da duylara dayanan deneyciliğinin neticesidir.

Tüm bu açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda Joseph William’ın da dile getirdiği gibi Pascal fiziği, içselci (*internal*) bilim felsefesine daha uygun düşmektedir.²⁴⁶ Zira McMullin sınıflandırmasında içselciliğe uygun bilim, sırtını metafizik dizgelerden ziyade bilim tarihi boyunca insanlığın giriştiği deneyimlerden elde ettiği deneysel bulgulara dayar. Yine içselci yaklaşımda, sonuçların doğruluğu metafizik dizgeye uygunlukla değil öngörü ve kontroldeki başarı ile ölçülür.²⁴⁷ Nihayetinde içselci yaklaşım, deney sonucuna göre kabullerini değiştirmeye hazırdır ve bilimi, bilim insanları topluluğunun elde ettiği bulguların birikimli şekilde arttığı bir etkinlik olarak görür.

Pascal’ın boşluk üzerine olan çalışmalara yazdığı önsözdeki tavrı, gerçekten de içselci yaklaşıma ne kadar yakın olduğunu kanıtlar niteliktedir. Pascal burada öncelikle, bilgi alanlarımızı niteliği bakımından ikiye ayırarak bir bilimler sınıflandırmasına gider. İlk kısımda teoloji başta olmak üzere, tarih, coğrafya, hukuk ve diller gibi bilginin değişmez dolayısıyla otoritenin makbul olduğu alanlar vardır. İkinci kısımda ise Pascal, geometri, aritmetik, müzik, fizik, tıp ve mimari gibi, duylar ile aklın birlikte çalışarak doğanın sonsuz gizemlerini keşfettiği alanları sayar.²⁴⁸ Pascal için söz konusu ikinci alanlar olduğunda, geçmiş otoriteler ve sabit metafizik dizgeler bir ölçüt değildir. Zira ona göre fiziğe düşen temel görev, “yegâne ilkesi [olan] deney” sayısını arttırarak doğanın bugüne kadar keşfedilmemiş gizemlerini ortaya çıkarıp doğa hakkındaki bilgimizi mükemmel düzeye yükseltmeye çalışmaktır.²⁴⁹ Bu da daha önce denenmemiş cesur deneyler ile mümkündür. Ancak Pascal’a göre kendi çağı bunun aksine, otoriteye dayanan alanlarda bolca yeni fikir üretmesine rağmen fizikte otorite kaygısıyla geleneksel fikirlere yaslanmaya devam etmektedir.

Burada belirtmek gerekir ki, Pascal söz konusu fizik olduğunda geçmişteki katkıları ya da başarısızlıkları da felsefe tarihi değil bilim tarihi içerisinde okuyarak deneyle ilintili görür. Örneğin ona göre eskilerin boşluğu reddetmesinin sebebi,

²⁴⁴ Pascal, *Great Books of the Western World - Pascal*, 33:s. 367.

²⁴⁵ Pascal, 33:s. 371.

²⁴⁶ William, “Blaise Pascal: Philosopher of Science”, ss. 26-27.

²⁴⁷ McMullin, “The History and Philosophy of Science: a Taxonomy”, ss. 26-27.

²⁴⁸ Pascal, “Preface to the Treatise on the Vacuum”, s. 356.

²⁴⁹ Pascal, s. 357.

kendilerinden önce yeterli bilimsel çalışma yapılamaması veya uygun deney malzemelerine sahip olamamaları gibi sebeplerdir. Pascal onların “akıl gücünden ziyade deney avantajından yoksun oldukları için” mazur görülmeleri gerektiğini söyler ve kendisi ile benzer şartlar altında olsalardı, eskilerin de boşluğu reddetmeyeceğine inanır.²⁵⁰ Bu bağlamda kendi başarısını da –sonradan Isaac Newton’un da yapacağı gibi- önceki çalışmaların oluşturduğu basamaklar üzerinde yükselmesine bağlayan Pascal,²⁵¹ bu birikimli ilerlemenin bir sonucu olarak, teoloji gibi sabit bilgilerden oluşan alanların aksine ikinci kısımda saydığı bilimleri, doğanın sonsuzluğundan dolayı sonsuzca gelişim imkânına sahip alanlar olarak değerlendirir. Ona göre insanlığın doğa hakkındaki bilgisi, daha çok deney ve akıl yürütmeyeyle orantılı olarak artacaktır. Bu nedenle Pascal, tüm insanlık tarihini, “her zaman var olan ve durmaksızın öğrenen bir insan” gibi düşünmemizi ister.²⁵² Bu insanın tek yapması gereken ise cesur hamlelerle sorgulanmamış alanları sorgulamaya açmaktır.

Brunschvicg buradan hareketle, bilimsel bilgiyi “şaşmaz bir şekilde kapalı kalaca[k] değişmez *a priori* bir çerçeve” içerisinde kuran Descartes’a karşı Pascal’ın deneylerin kendisinden başka hiçbir şeyden oluşmayacak bir fizik kurmaya çalıştığını dile getirir.²⁵³ Gerçekten de Descartes ile başlangıç noktalarındaki kimi benzerliklere rağmen olgusal önermeler söz konusu olduğunda Pascal açısından deney, bazı istisnalar dışında nihai karar vericidir. Bu durum da deneyin yalnızca matematiksel tündengelim tarafından garanti altına alınan yardımcı ve geçici bir aşama olarak görüldüğü Kartezyen ekolden uzaklaştığını gösterir. Bu bağlamda Pascal, Descartes’tan ziyade Galileo’nun takipçisidir. Zira Tanrı’nın her şeyi ölçü, sayı ve ağırlık ile yarattığını söyleyen Eski Ahit pasajı²⁵⁴, doğaya matematiksel hesaplamalarla şekillenmiş deneyler aracılığıyla soru sormayı ilke edinmiş her iki bilim insanının da kalbinde taşıdığı temel inançtır. Hatta öyle ki, Pascal’ın deneye verdiği öncelik, kimi bilim felsefecileri tarafından onun yalnızca gözlemlenebilir olgulara önem veren pozitivist bir bilim insanı olarak görülmesine dahi sebep olmuştur.

²⁵⁰ Pascal, s. 358.

²⁵¹ Pascal, s. 357.

²⁵² Pascal, s. 357.

²⁵³ Brunschvicg, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, ss. 127-29.

²⁵⁴ The Bible Society in Turkey, *Kutsal Kitap*, Bilgelik Kitabı pas. 11:20.

2.1.4. Pascal ve Pozitivizm

Pascal'ın, çoğunluğu oluşturan Kartezyen düşünörlere karşıt biçimde söz konusu olgusal önermeler konusunda deneyi merkeze alması, çağımızdan bakan çoğu araştırmacı için oldukça radikal bir çıkış olarak değeriendirilir. René Dugas, on yedinci yüzyılı ele aldığı mekanik tarihinde Descartes'ın statik çalışmalarına karşılık Pascal'ın düzenleyici ve uygulayıcı pozitivizminden bahsederken Jean Laporte, onu "Hristiyan pozitivist" olarak tanımlar.²⁵⁵ Brunschivcg ise daha da ileri giderek, onun pozitivizm adını Auguste Comte'unkinden bile daha fazla hak eden pozitif bir doktrinden yana olduğunu dile getirir.²⁵⁶ Pascal'ın deneyciliğini olumlu bir gelişme olarak gören bu araştırmacılara karşı onun pozitivizmini doğrulayan ancak bilimsel gelişiminde bir engel olarak gören araştırmacılar da mevcuttur. Örneğin Helen E. Longino, Pascal'ın "modern bilimin on yedinci yüzyıldaki kurucuları" listelerinde yer almamasını, onun "pozitivist" yaklaşımına bağlar. Zira ona göre Pascal, hipotezlerin dolaysız doğrulanmasını şart koşarak bu alanda deneysel bilginin tek geçerli bilgi olduğunu iddia etmiş ve yalnızca gözlemlenebilir gerçekleri bilginin nesnesi saymıştır.²⁵⁷ Bu durumun bir sonucu olarak Longino, pozitivist yaklaşımın, Pascal'ın daha kompleks bir bilimsel kavrayışa ulaşmasını engellediğini ve havanın ağırlığı ile atmosfer basıncı arasındaki nüansları fark edememesine sebep olduğunu dile getirmiştir.²⁵⁸ Yani Longino'ya göre Pascal, hipotez ile kanıt arasındaki ilişkiyi katı bir pozitivist gibi yalnızca deneylerle kanıtlanabilen gözlemlenebilir fenomenler arasındaki ilişkiye indirgediği için kurucu bilim insanları arasına girememiştir. Ancak göreceğimiz üzere bu yakıştırmalar kısmen haklılık payı içerse de, Pascal'ı tümüyle bir pozitivist olarak değeriendirmek onu dönüşümleri ile beraber ele almayan eksik bir kavrayışın ürünüdür.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Pascal'ın "ince madde" gibi deneysel olarak gözlemlenemeyen varlıkları reddetmesini, katı deneyciliğine değil destekleyecek hiçbir veri olmadığı halde varlık sayısını gereksiz biçimde çoğaltanlara karşı direnç olarak okumak gerekir. Bir olguyu açıklarken en az sayıda varsayıma dayanan ve

²⁵⁵ Akt. Desmond M. Clarke, "Pascal's Philosophy of Science", içinde *The Cambridge Companion to Pascal*, ed. Nicholas Hammond (Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2003), ss. 112-13.

²⁵⁶ Brunschivcg, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, s. 129.

²⁵⁷ Helen E. Longino, *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry* (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1990), ss. 49, 52.

²⁵⁸ Longino, ss. 49-50.

varlık sayısını gereksiz yere çoğaltmayan kuramın daha makbul olduğunu öne süren “Ockham’ın usturası” ilkesi,²⁵⁹ görünen o ki Pascal’ın da benimsediği bir yaklaşımdır. Nitekim Pascal, “doğal olguları açıklamak için geçersiz sebeplere başvurmayı alışkanlık haline getir[diğimizde]” artık geçerli sebepler açığa çıktığı zaman bile onları kabul etmeyeceğimizi²⁶⁰ söyler. Bu nedenle rakiplerinin görülemez, duyulamaz ve diğer duyulara hitap edemez olduğunu söylemelerine rağmen kendi varsayımlarını kesin kabul etmelerinden rahatsızdır ve ortaya başka bir kanıt konulmadığı sürece cam tüpün üst kısmında kalan alanın boşluk olduğu konusunda ısrar eder. Desmond M. Clarke’ın dile getirdiği gibi bu durum, George Berkeley’in maddi bir tözün varlığına inanmak için hiçbir neden olmadığını savunurken önerdiği kritere benzer.²⁶¹

Berkeley, *Hylas İle Philonous Arasında Üç Konuşma* eserinde Philonous’un ağzından şu ifadeleri dillendirir: “Eğer ben bir şeyin varlığına inanmak için herhangi bir neden görmüyorsam, bu, o şeyin varlığına inanmamak için yeterli bir nedendir bence.”²⁶² Tıpkı Berkeley gibi Pascal da “herhangi bir neden” göremediği aksine sırf geçmişin otoritelerini haklı çıkarmak için varlıklar türetildiğini düşündüğü için karşı varsayımları reddeder. Bu bağlamda Pascal’ın deneyciliği, pozitivizmden ziyade herhangi bir sınır çizilmediğinde “deneyimden onay alma umudu beklemediği gibi çürütülme korkusu da yaşamadan” yalnızca akıl yürütme sonucu elde ettiği sonuçları kesin kabul edenleri²⁶³ eleştiren Immanuel Kant’ın tutumuna daha çok benzer. Nitekim Pascal da böylesi bir sınır olmadığında “okyanuslardaki gelgitler” veya “mıknatısın çekimi” gibi dönemin açıklanamayan birçok fenomeninin keyfi bir şekilde rahatlıkla açıklanabileceğini savunur.²⁶⁴ Bu eleştiri üzerinden düşünüldüğünde, varlıkların sayılarını ve özelliklerini sınırsızca çoğaltmaya karşı gelerek aksi kanıtlanmadığı sürece kendi deney sonuçlarına bağlı kalmayı tercih eden Pascal, en fazla Kant kadar pozitivist kabul edilebilir.

İkinci olarak Pascal, Longino’nun aktardığının aksine dolaylı kanıtlamalara oldukça açıktır. Örneğin meşhur deneylerinde, doğrudan gözlemleyemediği açık hava basıncının, havanın ağırlığına bağlı olduğunu düşünür ve havanın ağırlığını da

²⁵⁹ Alan Baker, “Simplicity”, içinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Summer 2022 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/simplicity/>.

²⁶⁰ Pascal, *Düşünceler*, frg. 96.

²⁶¹ Clarke, “Pascal’s Philosophy of Science”, ss. 113-14.

²⁶² George Berkeley, *Hylas İle Philonous Arasında Üç Konuşma*, çev. K. Sahir Sel (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984), s. 75.

²⁶³ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2015), par. B 449.

²⁶⁴ Pascal, *Great Books of the Western World - Pascal*, 33:s. 367.

doğrudan ölçemeyeceğini bildiği için onu, dolaylı olarak yüksekliğe göre değişen cıva seviyesi üzerinden saptamaya çalışır. Hatta sonraki deneylerde hipotezini çeşitli irtifalarda ölçtüğü balon hacminden hareketle doğrulamaya çalışır.²⁶⁵ Dolayısıyla Pascal, ne sadece doğrudan gözlem yapmış ne de doğrudan gözlemleyemediği açık hava basıncını yok saymıştır. Aksine henüz çalışmaların başlangıcında dahi atmosfer basıncını dolaylı yoldan ölçmenin yollarını aramıştır. Bu nedenle Longino'nun kısa bir pasaj içerisinde geliştirdiği eleştiriler isabetli değildir. Ancak bu durum, Pascal'a yönelik pozitivist yakıştırmasının tamamen yersiz olduğu anlamına da gelmez.

Leszek Kolakowski, pozitivism tarihini incelediği *The Alienation of Reason: A History of Positivist Thought* adlı eserinde, pozitivismi tek cümleyle açıkça tanımlamanın imkânsızlığına rağmen yine de onu karakterize eden dört temel ilkeden bahsedilebileceğini dile getirir. Bu temel ilkeler, olguculuk, nominalizm, normatif ifadelerin reddi ve bilimsel yöntem birliğine olan inanç şeklindedir.²⁶⁶ Pascal'a yönelik pozitivist yakıştırması genellikle olguculuk ile tüm alanlara uygulanabilir bilimsel bir yöntem arayışı üzerinden geliştirildiği için özellikle bu ilkelere odaklanmak yerinde olacaktır. Zira Pascal nominalizm tartışmasına girmediği gibi normatif ilkelerden de kesinlikle uzak değildir.

Kolakowski olguculuk kuralını açıklarken, pozitivismin olgu ile öz arasında bir ayrım gözetmediği ve tüm özü gözlemlenebilir veya sınanabilir olgular üzerinden değerlendirdiğini dile getirir.²⁶⁷ Ancak burada belirtmek gerekir ki pozitivism bunu gözlemlenebilir olgunun arkasında yatan ve henüz gözlemlenememiş olan bir nedeni yok saymak için kullanmaz. Sözelimi gözlemlenebilir öksürüğün arkasında yatan ve henüz gözlemlenemeyen bir bakterinin buna neden olacağı fikri pozitivismin karşı çıkacağı bir düşünce değildir. Çünkü bakterinin kendisi olmasa dahi etkilerinin belirli bir örüntü içerisinde gözlemleneceği bilinir. Eğer tartışma bu tanım üzerinden sürdürülürse Pascal pozitivist olarak nitelendirilebilir. Zira Pascal, Gassendi'nin yeniden gündeme getirdiği atom fikrine, gözlemlenebilir etkileri sebebiyle temelden karşı çıkmazken etkisini dolaylı yoldan dahi gözlemleyemeyeceğimiz duyulmaz, hissedilmez neredeyse fizik-ötesi varlıklar söz konusu olduğunda sınır çizer. Ancak Kolakowski bu kuralın ilerleyen kısmında, pozitivistlerin olası deneyim alanının

²⁶⁵ Pascal, "The Equilibrium of Liquids and The Weight of the Mass of the Air", ss. 399-400.

²⁶⁶ Leszek Kolakowski, *The Alienation of Reason: A History of Positivist Thought*, çev. Norbert Guterman (Garden City, New York: Anchor Books, 1969), ss. 3-10.

²⁶⁷ Kolakowski, s. 3.

ötesine uzandığı için özellikle “madde” ve “ruh” kavramlarını gayrimeşru ilan ederek mahkûm ettiklerini ekler.²⁶⁸ Bu durum ise açık bir biçimde Pascal’a uymaz zira yukarıda değindiğimiz gibi Pascal bu konuda tam bir Kartezyen gibi davranarak madde ve ruh olmak üzere iki temel töz kabul eder.

Bilimsel yöntemin birliğine olan inanç ise Kolakowski tarafından “geçerli bilgi edinme yöntemlerinin ve teorik düşünme aracılığıyla deneyimin detaylandırılmasındaki ana aşamaların, deneyimin tüm alanlarında esasen aynı olduğu inancı”²⁶⁹ şeklinde tarif edilmiştir. Dolayısıyla pozitivism, bilimler arasındaki niteliksel farklılıkların, bilimin gelişiminde belirli bir tarihsel aşamanın özelliği olduğunu varsayar ve ilerlemenin bu tür farklılıkları ortadan kaldıracığına hatta tüm bilgi alanlarını tek bir bilime indirgeyeceğine inanır. Bu bilim ise çoğu pozitivist yazar için fiziktir.²⁷⁰ Pascal’ı bu kural üzerinden değerlendirdiğimizde yine tam bir pozitivist ile karşılaşmayız. Zira yukarıda değindiğimiz gibi Pascal, bilimleri bariz bir şekilde iki sınıfa ayırır ve bu iki tarz bilimin, kullandıkları yöntemlerin de farklı olduğunu söyler. Örneğin Pascal için fiziğin yöntemi ile coğrafyanın yöntemi birbirinden tamamen ayrıdır. Bu nedenle onun tüm bilgi alanlarını tek bir yöntem üzerinden ele alma çabası içerisinde olduğu iddia edilemez. Yine de Pascal’ın özellikle ölümünden sonra yayınlanan bilimsel çalışmasında, fizik ilkelerine dayanan bilimsel bir dizge oluşturmaya meylettiğini ve en azından ilk dönem eserlerinde ilerlemeci bir bilim paradigmasına sahip olduğunu görürüz. Ancak açıkladığımız gibi bir bütün olarak ele alındığında pozitivism uymaz.

Dolayısıyla Pascal’ın pozitivist olduğuna dair argümanlar temelsiz değilse de abartılıdır ve çoğunlukla aceleci bir genellemeye dayanır. Kimi metinlerinde pozitivism yakın ifadelerin olması Pascal’ı bir pozitivist olarak nitelendirmek için yeterli olmadığı gibi bu yorum, Pascal’ın geç dönem çalışmalarını görmezden geldiği için de sorunludur. Zira bir sonraki başlıkta göreceğimiz üzere Pascal ilerleyen döneminde, deneye dayalı bilimsel düşünceyi, merkezî konumundan çıkaracaktır.

Sonuç olarak Pascal her ne kadar olgusal önermeler söz konusu olduğunda deneyi ve sınanabilir olanı temel almış; bilimin, deneysel sonuçlarla orantılı bir biçimde ilerleyeceğine inanmış ve bir dönem fiziksel ilkelere dayalı bir bilim icra etmeye meyletmış olsa da Kartezyen felsefeden gelen temel tözleri benimsediği,

²⁶⁸ Kolakowski, ss. 3-4.

²⁶⁹ Kolakowski, s. 9.

²⁷⁰ Kolakowski, ss. 9-10.

bilimsel alanı tek bir yöntemle tanımlamadığı ve en önemlisi ilerleyen dönemlerde kesinlikten uzak olduğu gerekçesiyle bilimsel düşünceyle arasına mesafe koyduğu için pozitivist olarak tanımlanamaz. Birçok araştırmacının dile getirdiği gibi Pascal'ı yer yer bir pozitivist gibi radikal kararlar almaya iten şey, bilimsel alandaki kesinlik arayışıdır.²⁷¹ Ancak göreceğimiz üzere Pascal, tıpkı Descartes gibi bu alanda mutlak kesinlik elde edemeyeceğine ikna olmuş hatta daha keskin bir dönüş yaparak nihayetinde “bilimlerin beyhude”²⁷² olduğunu iddia etmiştir.

2.1.5. Sonsuzluk Karşısında Bilim

Bazı küçük istisnalar dışarıda bırakıldığında genel olarak Pascal'a göre bilimsel yöntemin, sınanabilir olumsal hipotezleri deneye tabi tutarak yanlışlananları ayıklamak doğruları ise olası kabul etmek üzerine kurulduğunu saptamıştık. Görüldüğü üzere bu bilimsel yöntem, merkeze deneyi alır ve elde ettiği sonuçların kesinliği, yapılan deneylerin sayısı ile çeşitliliğine bağlıdır. Zira Pascal'a göre kanıt mantıksal olarak gösterilemeyen önermelerde bütün farklı durumlar göz önünde bulundurulmadan kesin ve evrensel bir iddiada bulunulamaz. Örneğin der Pascal, elmasın tüm cisimlerin en sert olduğunu söylediğimizde bu yalnızca şimdiye dek incelediğimiz cisimler açısından doğrudur ve elmastan daha sert herhangi bir cisim keşfetmemiz durumunda, bu olgusal önerme tüm geçerliliğini yitirir.²⁷³ Dolayısıyla bu alanda doğrulanan kuramlar her ne kadar gerekçelendirilebilir kesin önermelermiş gibi görünse de, sonradan yanlış çıkmaları mümkündür. Koyré'nin kesin olmadığı için “yaklaşıklık” alanı olarak tarif ettiği²⁷⁴ bu tablo, Descartes'ın sınıflandırmasında da ancak yüksek olasılıklı kesinliğe tekabül eder.

Belki gerçekleştirdiği deneyleri savunmak adına belki de gerçekten yüksek olasılıklı bir kesinliği yeterli bulduğundan olacak deneye dayanan bu yöntem en azından ilk dönemlerinde Pascal'ı rahatsız etmemiş görünmektedir. Aksine Pascal'a göre bu yöntem, sonsuz bir doğa karşısında, bilgilerimizi sınırsızca geliştirme imkânı sunar. Zira insanlık tarihini durmadan öğrenen bir insan gibi düşünmemizi isteyen Pascal, gerçekleştirilecek cesur deneyler sayesinde bilgimizin kümülatif bir şekilde artacağını ve giderek mükemmele yakın bir doğa kavrayışına sahip olacağımızı

²⁷¹ Clarke, “Pascal's Philosophy of Science”, s. 118.

²⁷² Pascal, *Düşünceler*, frg. 67.

²⁷³ Pascal, “Preface to the Treatise on the Vacuum”, s. 358.

²⁷⁴ Kabadayı, *Koyré'nin Bilimsel Düşünce Tarihi Üzerine Denemeleri*, s. 22.

düşünür. Ancak Pascal'ın sonsuzluk üzerine derin tefekkürleri, bu olumlu tabloyu giderek karamsar bir renge boyar.

Bilindiği üzere deneysel yöntemde temel ilkeler, incelenen olguların sonuçlarından tümevarımla elde edilir. Dolayısıyla onlar aracılığıyla olguları anlamlı kılacağımız temel ilkeler dahi henüz incelemediğimiz bir olgu ile çürütülmeye oldukça açıktır. Şu durumda evrenin sonsuzluğunu göz önünde bulundurur ve incelemediğimiz sonsuz fenomenin olduğunu düşünürsek ilkelerin ne düzeyde güvenilir olduğu oldukça tartışmalı hale gelir. Yani Pascal'ın erken dönem bilim tasavvuru her ne kadar kendi içinde tutarlı görünse de yüksek olasılıklı kesinlikten fazlasını sunamaz. Ancak çoğu çağdaşı gibi temel hedefi mutlak kesinlik olan Pascal için bunu sağlamayan, olasılığa dayalı bir bilim yeterli değildir. Nitekim Pascal'ın genel bilim anlayışından bir sapma olarak görünen ve deneyden ziyade *a priori* fiziksel ilkeleri yoklayan yayınlanmamış çalışması, yüksek olasılıklı kesinliğin Pascal'a yeterli gelmediğinin kanıtıdır ve bu nedenle kesin bir bilim elde arzusuyla giriştiği son çaba olarak okunabilir. Lakin Pascal'ın, sonsuzluk üzerine gerçekleştirdiği akıl yürütmeler, onun bilimden kesinlik elde etmeye dönük son umudunu da elinden alır.

Gerçekten de *Düşünceler*, evrenin sonsuzluğu, buna mukabil insanın acizliği ve nihayetinde bilimin beyhudeliği üzerine onlarca pasajla doludur. Pascal açısından insan, uç noktalarına erişemediği bir evrenin orta noktasında, ortalama duylara ve ortalama bir akla sahip, vasat bir canlıdır: “Sonsuzluğa göre bir hiç, hiçliğe göre her şey; her iki ucu da kavramaktan sonsuz uzak, hiç ile her şey arasında bir orta nokta”.²⁷⁵ İşte bu ortalama duyu ve akıl ile evreni anlamaya çalışan insan, Pascal'a göre hiçbir şey elde edemez. Zira bilimler, kapsamı açısından sonsuz sayıda inceleme nesnesine sahiptir ve bizim incelediklerimiz bu sonsuz karşısında yok denilecek kadar azdır. Dolayısıyla Pascal'a göre sonsuzluğa göre her zaman bir hiç olacak örneklerden hareketle evrene dair kesin çıkarımlarda bulunmak mümkün değildir. Üstelik araştırmamız gereken nesnelerden bazıları, insana kıyasla sonsuz derecede büyük iken diğer bazıları sonsuz derecede küçüktür. Yani hem imkân, hem duyu hem de akıl bakımından insanın erişemeyeceği düzeydedir. Pascal'ın tüm bunları ele aldığı 72. fragmana, “İnsanın Oransızlığı” başlığını vermesi de bundan kaynaklanır. Çünkü evrende ortalama bir yer işgal eden insan ile bu sonsuz uç noktalar oransız görünmektedir.

²⁷⁵ Pascal, *Düşünceler*, frg. 72.

Şu durumda, insanın sonsuz büyük ve sonsuz küçükleri araştırmak yerine kendi dengi olan orta büyüklükteki nesneleri ele alması önünde bir engel var mıdır? İnsanlar, inceleyebileceği düzeydeki nesnelerden hareketle her iki sonsuza doğru bilgisini genişletemez mi? Pascal’a göre cevap olumsuzdur. Öncelikle ona göre sonsuza birkaç adım yaklaşmak, onun bize hala sonsuz uzaklıkta olduğu gerçeğini değiştirmez: “Kavrayışımızı istediğimiz kadar bu muhayyel uzayların ötesine doğru genişletmeye çalışalım, gerçekte olana kıyasla hayal ettiklerimiz atom olmaktan öteye geçmez.”²⁷⁶ İkincisi, Pascal açısından orta büyüklükteki nesneler, gözlemleyemediğimiz sonsuz küçüklükteki parçaların birleşmesiyle meydana gelir ve yine bu orta büyüklükteki nesneler bir araya gelerek sonsuz büyüklükteki nesneleri oluşturur. Bu nedenle biri olmaksızın diğerlerine dair edinilecek her türlü bilgi temelsizdir. Çünkü Pascal açısından evrenin bütün parçaları birbiriyle ilintili ve bağlantılı olduğu için bütün bilinmeden parçalar; tüm parçalar bilinmeden de bütün bilinemez.²⁷⁷

Nihayetinde Pascal, bu sonsuzluk içerisinde ne ilk fiziksel ilkelere ne de sonsuzun bilgisine ulaşabileceğimizi düşünür ve bunlar hakkında bilgi sahibi olduğunu iddia eden eserleri de alaya alır. Pascal, örnek olarak verdiği John Duns Scotus’un “*Şeylerin İlkeleri Üzerine*”, Descartes’ın “*Felsefenin İlkeleri Üzerine*” ve Mirandola’nın “*Bilinebilir Her Şeye Dair*” gibi eserleri, özellikle sonsuz küçüklükleri anlamadan evren hakkında büyük iddialarda bulundukları için küstahlıkla suçlar: “Bu sonsuzlukları düşünmeyi başaramayan insanlar sanki insanla doğa arasında bir orantı, bir nispet olabilirmiş gibi fütursuzca doğayı incelemeye koşuyorlar.”²⁷⁸ Görüldüğü üzere Pascal açısından etrafı sonsuzluklarla kuşatılmış atom düzeyindeki aciz insan²⁷⁹ için sonsuz doğayı hakkıyla kavramak imkânsız bir hayaldir.

Pascal’ın bilim ile ilgili sonsuzluk karşısında hissettiği bu hayal kırıklığına bir de inancı merkeze aldığı eksen kaymasını eklediğimizde giderek bilime olan eski ilgisini yitirdiğini görürüz. Nitekim “bilimlerin beyhudeliği” başlıklı pasajında, maddi dünya ile ilgili bilgilerin manevi cehaleti telafi etmeye yetmediğini ancak ahlak bilgisinin fizikteki cehalete bir teselli olabileceğini dile getirir.²⁸⁰ Bu nedenle Descartes’ı anarak, “bilimlere dalıp gidenlere” karşı yazma isteğini dile getirir.²⁸¹ Zira

²⁷⁶ Pascal, frg. 72.

²⁷⁷ Pascal, frg. 72.

²⁷⁸ Pascal, frg. 72.

²⁷⁹ Pascal, frg. 193.

²⁸⁰ Pascal, frg. 67.

²⁸¹ Pascal, frg. 76.

Descartes, en azından *Yöntem Üzerine Konuşma*'da sağlam bir metafizik zemin ve geometrik yöntemle “insanların bilgi alanına giren tüm şeylerin” gizli hiçbir şey kalmayacak şekilde ortaya çıkarılabileceğini düşünür.²⁸² Hâlbuki Pascal, Descartes'ın giriştiği yöntemin faydasız, kesinlikten uzak ve zahmetli bir iş olduğundan emin gözükmetedir.²⁸³ Bu nedenle Paul Lorenzen, Pascal'ın dikkate değer dehasını, onun modern çağın henüz başında, “modern bilimin güvenli bir yönteme sahip olduğuna dair kendinden emin inancının yanıltıcı ve gösterişten ibaret olduğunu fark etmiş olmasında” görür.²⁸⁴ Yukarıda açıkladığımız üzere bu durum, Pascal'ın en başından takındığı bir tavır değildir; bilimlerde kesinlik bulamayacağından emin olduğunda böyle bir yaklaşıma evrilir.

Ancak nihayetinde Pascal'ın, bilimi kesinlikten uzak bir noktada konumlandırması, onun kesinlik arayışından tümünden vazgeçtiği anlamına gelmez. Aksine bu durum daha ziyade doğa bilimlerinde elde edilecek yüksek olasılıklı kesinliğin Pascal açısından yetersiz olduğu, onun mutlak kesinliğin özlemini çektiği şeklinde yorumlanmalıdır. Sonsuzluk karşısında duyulara (*sens*) dayalı tümevarımın arzuladığı kesinliği sunamayacağını anlayan Pascal'ın elinde hala tümdengelimle dayalı akıl yürütme (*raison*) gibi güçlü bir mevzi bulunmaktadır ki, Pascal da sonraki kesinlik arayışını bu düzlem üzerinden sürdürür.

2.2. AKIL YÜRÜTMEDE KESİNLİK: GEOMETRİK VE SEZGİSEL ZİHİN

Pascal, fizik çalışmaları ile ilgilendiği dönemin sonlarına doğru Port-Royal des Champs manastırında inzivaya çekilmeye karar verir. Burada fikirlerinden oldukça etkilendiği Jansenist teolog Isaac Le Maistre de Saci ile tanışma imkânı bulan Pascal, manastıra olan ziyaretlerini sıklaştırır ve görüşleri nedeniyle Cizvitlerin hedefi olan Antoine Arnauld'u savunmak üzere *Taşra Mektupları*'nı kaleme alır. Bu eserin tamamlanmasının ardından yine Arnauld'un ısrarı üzerine Pascal, 1657 yılında *Éléments de géométrie* başlıklı bir kitap hazırlamaya girişir ancak eser tamamlanamaz. Bu eserden günümüze ise *Geometrik Zihin* (*De l'esprit géométrique*) ve *İkna Sanatı* (*De l'art de persuader*) olmak üzere iki parça kalmıştır.

²⁸² René Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), s. 23.

²⁸³ Pascal, *Düşünceler*, frg. 78,79.

²⁸⁴ Paul Lorenzen, *Constructive Philosophy*, çev. Karl Richard Pavlovic (Amherst: Univ. of Massachusetts Pr., 1987), s. 176.

Pascal, *Geometrik Zihin* eserinde, elimizdeki “en yetkin yöntem”²⁸⁵ olarak adlandırdığı geometrik yöntemi tanıtmaya çalışır. Yukarıda değindiğimiz gibi geometrik yöntemde, herkesçe kabul edilebilecek temel tanım ve aksiyomlardan tündengelim yoluyla bilinmeyenlerin keşfedilmesi hedeflenir. XVII. yüzyıl Fransa’sında da *géométrie*, tüm matematiksel bilimleri kapsayacak şekilde mantıksal kurallar yoluyla temel tanım ve ilkelerden hareketle olguları saptamaya yarayan “analiz” ile özdeşleştirilmiştir.²⁸⁶ Pascal, henüz eserin girişinde, kendi yönteminin de analiz olarak adlandırıldığını ve “üzerine yazılan onca şeyden sonra onun hakkında konuşmanın gereksiz olduğunu”²⁸⁷ söyleyerek bu genel kabulü benimsediğini gösterir.

Pascal, “hatasız üretilen neredeyse tek bilim”²⁸⁸ olarak adlandırdığı geometrinin yine de mükemmel bir yöntem olmadığını tespit ederek tartışmaya başlar. Çünkü ona göre asıl mükemmel yöntem, kullandığı “tüm terimleri tanımlayan” ve öne sürdüğü “tüm önermeleri kanıtlayan” bir yöntem²⁸⁹ olmalıdır. Hâlbuki geometrik yöntem, ikisinden de mahrumdur. Şüphesiz bu iddia, Pyrrhoncuların tamamen akla ve akıl yürütmeye dayanan bir dizge kurulamayacağı yani her önermenin kanıtlanıp her kavramın tanımlanamayacağı tespitinin kabul edildiği anlamına gelir. Nitekim Pascal, mükemmel bilimin “insanlığın asla ulaşamayacağı” bir ideal olduğu²⁹⁰ konusunda Pyrrhoncularla hemfikirdir.

Pascal, iddialarını temellendirmek için geometrik yöntemde kullanılan tanım ve ilkeleri inceler. Burada kullanılan tanımlar, mantıkçıların “ad tanımları” olarak adlandırdıkları, “açıkça belirlenmiş şeylere keyfi biçimde”²⁹¹ uygulanan terimlerden ibarettir. Dolayısıyla tanımın kendisinde kolaylıkla bir çelişkiye düşülmez. Zira hiç kimse daha önceden kullanılmamış bir terimin açıkça belirlenmiş bir şeyi adlandırmakta kullanılamayacağını iddia edemez. Asıl problem, tanım içerisinde kullanılan kavramların açıklığında yani onların da tanımlanması gerekliliğinde yatmaktadır. Tüm kavramlar tanımlanmalıdır çünkü içerisindeki kavramların muğlak olduğu bir tanım, kesinlik sağlamaktan uzaktır. Ancak tanım yapılırken kullanılan diğer kavramlar da tanımlanmaya çalışılıp ilerlendiğinde her tanım başka tanımları gerektirir ve bu tanımlama sürecinin nihayetinde her şeyin kökeni olabilecek tek bir

²⁸⁵ Pascal, *De l’esprit géométrique et l’art de persuader*, s. 11.

²⁸⁶ Moran, “Pascal’s ‘Pensees’”, s. 145.

²⁸⁷ Pascal, *De l’esprit géométrique et l’art de persuader*, s. 6.

²⁸⁸ Pascal, s. 8.

²⁸⁹ Pascal, s. 9.

²⁹⁰ Pascal, s. 9.

²⁹¹ Pascal, s. 9.

tanıma ulaşılamaz. Tanımlarda karşılaşılan bu zorluk, söz konusu temel ilkeler olduğunda da kendisini gösterir. Bir ilkenin doğru kabul edilmesi için onun dayandığı öncül yani bir diğer ilke de doğru olmalıdır. İlkeler bu şekilde izlendiğinde, yine tüm ilkelerin dayandığı ve kanıtı kendi içerisinde olup diğer ilkelere de dayanak sağlayacak temel bir ilkeye ulaşılması gerekir ki, Pascal’a göre bu mümkün değildir.²⁹² Dolayısıyla tanım ve ilkelerde karşılaşılan bu sonsuz gerileme problemini rasyonel yollarla aşmak, Pascal açısından imkânsız görünmektedir.

Pascal’ın her şeyin akıl ile kanıtlanabileceğini savunanlara karşı öne sürdüğü bu argümanlar da yine Pyrrhoncu ekolün yüzyıllar önce dogmatiklere yönelttiği eleştirilerden ödünç alınmıştır. Nitekim Pascal’ın çok iyi bildiği Sextus Empiricus, kitabının büyük bölümünü “her şeyi tanımlama” ve “her şeyi kanıtlama” arzusunun nasıl çıkışsız bir şekilde “sonsuz geri dönüş” problemine evrileceğine ayırmış ve dogmatikleri bu düzlemde eleştirmişti.²⁹³ Pascal’ın da gerek *Düşünceler*’deki fragmanları gerekse 1655 yılına tarihlenen *M. de Saci ile Söyleşi*’sine baktığımızda, dogmatiklerin bilgi iddiasına karşı oldukça hâkim olduğu kuşkucu argümanları nasıl bir panzehir olarak gördüğünü anlarız.²⁹⁴ Ancak kuşkucular ile paylaşılan bu ortak savunu hattına rağmen Pascal, bir Pyrrhoncu da değildir. Zira o, tanım ve ilkelerin akılla temellendirilememesinden hareketle bilgi imkânını tümünden reddeden kuşkuculara da karşı çıkar. Bu bağlamda Pascal, Savanorala, Luther ve Erasmus gibi diğer Hristiyan kuşkucuların yolunu izler: Dogmatizmin kibrini kırmak için kuşkucu argümanları kullanmak ancak imana zemin sağlamak adına kuşkuculuğu da tümünden benimsememek.

Pascal, geometrik yöntemin tüm terimleri tanımlayan ve tüm önermeleri kanıtlayan “mükemmel bir yöntem” olmadığını bilir ama bunu bir kusur olarak görmez. Hatta mevcut durumumuzda bu terimleri tanımlamaya çalışmanın akıl yürütmelerimizi nasıl içinden çıkılmaz bir hale sokacağını bilincindedir. Sözelimi Platon’un, insanı “iki ayaklı, tüysüz bir hayvan” şeklinde tanımlaması²⁹⁵ Pascal’a göre hem yararsız hem de gülünçtür. Çünkü bu tanım, insan olmanın tüm niteliklerini

²⁹² Pascal, s. 12.

²⁹³ Empiricus, *Pyrrhonculuğun Esasları*, ss. 33, 87, 89, 114, 121.

²⁹⁴ Blaise Pascal, “Conversation of Pascal with M. de Saci”, içinde *The Harvard Classics Volume 48 Blaise Pascal: Thoughts, Letters and Minor Works*, ed. Charles W. Eliot, çev. O. W. Wright (New York: P. F. Collier & Son Corporation, 1910), s. 399.

²⁹⁵ Platon, *Devlet Adamı*, çev. Behice Boran ve Mehmet Karasan (Ankara: MEB Yayınları, 1944), par. 266d.

yansıtmasının yanı sıra, Diogenes'in "tüyleri yolunmuş horoz" örneğindeki gibi²⁹⁶ insan olmayan canlıları dışarıda bırakmaya da yetmez. Pascal'ın değindiği bir diğer örnek de, Noël'in yaptığı ışık tanımıdır. Noël, Pascal'a yazdığı mektuplardan birinde ışığı "ışık saçan cisimlerin ışıklı bir hareketi"²⁹⁷ olarak tanımlar. Tanımlanmamış bir kavramı, bu kavramın etkileriyle tanımlamaya çalışmak Pascal'ın tanımlarla ilgili tespitini doğrular niteliktedir. Işık tanımlanmadığı sürece, "ışık saçan" ya da "ışıklı" gibi kavramların hiçbir anlamı yoktur. Dolayısıyla Pyrrhonculuğun ileri sürdüğü, tanımların rasyonel yollarla netleştirilemeyeceğine yönelik argümanlar, burada tüm gücüyle kendisini gösterir.

Pascal'ın bu çıkışsızlığa önerdiği çözüm, temel kavramları tanımlama ve temel ilkeleri kanıtlama ısrarından vazgeçmektir. Bu konuda "zaman" kavramını örnek gösteren Pascal, zamanı tanımlamaya yönelik tüm girişimlerin onun bir yönünü ön plana çıkarırken diğer yanlarını gölgede bıraktığını dile getirir. Hâlbuki zaman kavramından herhangi bir tanımlama girişimine başvurulmaksızın bahsedildiğinde insanlar neyden bahsedildiğini bilir ve benzer bir tasavvura sahip olurlar. Pascal'ın zaman örneği üzerinden sürdürdüğü bu akıl yürütme, oldukça değer verdiği Augustinus'un şu pasajından esinlenmiş görünmektedir:

*Peki, o halde zaman ne? Kim bunu öyle kolayca ve kısaca açıklayabilir? Kim bunu düşüncesinde kavrayabilir ki kelimelere döküp açıklayabilsin? Oysa konuşmalarımız esnasında sıkça geçen şu zaman kelimesinden daha aşına olduğumuz, hemencecik tanıdığımız başka bir kelime var mı? [...] Peki, o halde zaman ne? Hiç kimse bana sormazsa biliyorum da, biri sorup da ona açıklama yapmam gerektiğinde bilmiyorum.*²⁹⁸

Görüldüğü üzere Pascal'ın zaman ile ilgili tarif ettiği durum, Augustinus'un açıklamaları ile büyük oranda örtüşür. Zira Augustinus da tanımın imkânsızlığına rağmen kavramın zihnimizdeki netliğine dikkat çeker. Pascal açısından bu durum Platon'un insanı ya da Noël'in ışığı için de geçerlidir. Her insanın zihninde apaçık duran bu kavramların tanımlanma girişimleri Pascal açısından her seferinde hüsrarla sonuçlanmak zorundadır. Benzer durum uzam, hareket, sayı gibi diğer yalın kavramlar için de geçerlidir. Bu savunu, tanımlar konusunda Augustinus çizgisini takip eden Descartes tarafından da sahiplenilir. Descartes, 16 Ekim 1639 tarihinde Mersenne'e yazdığı mektupta açıkça aynı şeyleri dile getirir:

²⁹⁶ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 270.

²⁹⁷ Pascal, *De l'esprit géométrique et l'art de persuader*, s. 12.

²⁹⁸ Augustinus, *İtirafı*, ss. 373-74.

*Ancak [hakikatin] doğasını keşfetmeye yardımcı olacak hiçbir mantıksal tanım verilemez. Aynı şey şekil, boyut, hareket, yer, zaman gibi çok basit olan ve doğal olarak bilinen diğer pek çok şey için de düşünüyorum: bu şeyleri tanımlamaya çalışırsanız sadece onları belirsizleştirir ve kafa karışıklığına neden olursunuz.*²⁹⁹

Dolayısıyla Augustinus, Descartes ve Pascal’a göre temel kavramlar tanımlanamaz ancak bu durum dizgelerin kesinliğine de bir zarar getirmez. Zira bu filozoflara göre, söz konusu yalın kavramlar olduğunda insanlar ne kastedildiğini kendilerinden emin bir şekilde bilirler. Lakin öznel kesinliğe tekabül eden bu kendinden emin olma hali, kesin bir dizge kurmak için yalnız başına yeterli değildir. Şu durumda tanımlanamayan kavramların kesinliğini başka bir düzlem üzerinden kurmak gerekir.

Gerek Descartes, gerekse Pascal’ın bu duruma bulduğu çözüm, akıl yürütmenin üzerinde bir yeti olan doğal ışıktır (*lumière naturelle*). İki filozof da doğal ışığı, tüm insanlarda bulunan ve doğuştan gelen bir yeti olarak görür. Tüm insanlarla aynı doğaya sahip olmamızdan dolayı bu yeti, tüm temel kavramların ve ilkelerin hepimizde ortak olmasını sağlar. Aslında doğal ışık da yine Augustinus’tan ilhamla oluşturulmuş bir kavramdır. Zira Augustinus, zihnimizin, “Yaratıcının takdiriyle, doğal düzende akledilebilir şeylere bağlı olan her şeyi, kendi türünden bir tür cisimsiz ışıktaki görececek şekilde”³⁰⁰ biçimlendirildiğini ifade eder ki, bu da bizim bu ışık sayesinde akledilebilir şeyleri ortak biçimde kavradığımızı gösterir. Ancak Descartes, her insanın doğal ışığı kullanma yeteneğine sahip olmadığını bu nedenle insanların yanlış görüşler konusunda da uzlaşabileceğini şerh düşer.³⁰¹ Pascal ise, en azından *Geometrik Zihin*’de böyle bir açıklamaya yeltenmez. Zira Pascal, temel kavramlar konusunda yanılma ve ayrışma ihtimalimizin, geometrik yöntemin tüm kesinliğine gölge düşüreceğinin bilincindedir. Onun burada doğal ışığa biçtiği paye, sadece temel kavramlar ile ilkelerin tanımlanması ve kanıtlanması zorunluluğundan kurtulmaktır. Pascal’a göre bu zorunluluktan kurtulan geometrik zihin, “bütün insanlar tarafından bilinen açık şeyleri kesinlikle tanımlamama ve bunların dışında kalan her şeyi tanımlama ile insanlarca bilinen şeyleri de katiyen kanıtlamama ve geriye kalan bütün şeyleri kanıtlamaktan ibaret”³⁰² bir orta yolda ilerler.

Buraya kadar olan kısımda görüldüğü üzere Pascal, Descartes ile birçok konuda temelcilik zemininde uzlaşır. Çünkü Pascal da kesinliğe ulaşmanın ancak

²⁹⁹ Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume 3*, s. 139.

³⁰⁰ Augustine, *Augustine: On the Trinity Books 8-15*, ed. Gareth B. Matthews, çev. Stephen McKenna (Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2002), s. 101.

³⁰¹ Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume 3*, s. 139.

³⁰² Pascal, *De l’esprit géométrique et l’art de persuader*, ss. 11-12.

sezgisel biçimde kavranan apaçık ilkelerden hareket eden doğru bir akıl yürütme sonucu mümkün olduğunu düşünür ve iki filozof için de sezgi ile elde edilen temel ilkelerin kesinliğinin teminatı, Tanrı'nın bir lütfu olan doğal ışıktır. Ancak Pascal, *Geometrik Zihin*'de bu sezginin nasıl işlediğinden bahsetmez yalnızca fazla detaya girmeden ilk ilke ve kavramların -ileride ele alacağımız- başka bir kaynak olan kalpten (*cœur*) geldiklerini söyleyerek çıkarımlarına devam eder. Öte yandan *Düşünceler*'in ilk pasajlarında muhtemelen Pascal'ın zihinden kalbe geçişte bir ara basamak olarak gördüğü incelikli bir sezgisel zihinden (*l'esprit de finesse*) bahsettiğini görürüz.

Pascal'a göre sezgisel zihin, geometrik zihindeki gibi adım adım ilerleyen bir akıl yürütmeyle değil tek bakışta ve doğrudan gerçekleşen bir kavrayışla çalışır.³⁰³ Yine geometrik zihnin, “çok sayıda ilkeyi birbirine karıştırmadan” anlama becerisine karşılık sezgisel zihin “ilkelerin sonuçlarına hızla ve derinlemesine” nüfuz eder.³⁰⁴ Görüleceği üzere Pascal'ın geometrik zihinden farklı olarak sezgisel zihne biçtiği özellikler Descartes'ın da tümdengelimden farklı olarak sezgiye biçtiği özelliklerle aynıdır. Aslında iki filozofta da karşımıza çıkan bu ayrım, yukarıda bahsettiğimiz Platon epistemolojisindeki *diánoia* ile *noēsis* ayırımına oldukça benzer. Zira Platon, tanımlanamayan ancak herkes tarafından bilindiği düşünülen temel varsayımlardan hareketle akıl yürütmeye dayanan *diánoia*'ya geometrinin yöntemini örnek verirken³⁰⁵ bu yöntemde üzerine çalışılan varsayımların ancak sezgiye dayalı *noēsis* aracılığıyla birer ilke olarak elde edilebileceğine³⁰⁶ dikkat çeker. Descartes ve Pascal da küçük ayrımlar dışında bu iki bilgi türünü neredeyse Platon'la tamamen aynı biçimde tarif eder. Dolayısıyla Descartes gibi Pascal da, sezgi ile akıl yürütmeden oluşan geometrik yöntemi benimseyerek buradan hareketle evrensel bir araştırma yöntemi geliştirmeye çalışır.³⁰⁷ Bu nedenle Boutroux, Pascal'ın bu dönemde, daha önceden küçümsediği Descartes'ta farklı bir yön görmeye başladığını ve ona büyük bir saygı duyduğunu dile getirir.³⁰⁸ Ancak bu benzerliklere rağmen özellikle “sonsuzluk” tartışması, iki filozofun ayrıştığı kısımları ve epistemolojilerindeki temel farklıları anlamak açısından iyi bir imkân sunar.

³⁰³ Pascal, *Düşünceler*, frg. 1.

³⁰⁴ Pascal, frg. 2.

³⁰⁵ Platon, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan (Ankara: Palme Yayıncılık, 2007), par. 510c-511c.

³⁰⁶ Platon, par. 511d-e.

³⁰⁷ Snow, “The Problem of Certainty: Bacon, Descartes and Pascal”, s. 187.

³⁰⁸ Boutroux, *Pascal*, s. 57.

Descartes, sonsuz sıfatını yalnızca Tanrı için kullanmayı uygun bulur. Zira ona göre doğa sonsuz (*infini*) değil sınırsızdır (*illimité*); bu sınırsızlık ise doğanın kendisinden değil bizim kavrayış eksikliğimizden kaynaklanır.³⁰⁹ Hâlbuki tek sonsuz töz olan Tanrı'nın sonsuzluğu, bizden bağımsızdır ve bu sonsuz töz, Descartes açısından hem ontolojik hem de epistemolojik önceliğe sahiptir: Tanrı, diğer şeylere kıyasla hem daha gerçektir hem de daha önce algılanır.³¹⁰ Buna mukabil Pascal, sonsuzluğu doğaya da atfeder ve bu durumu doğa bilimlerinde olduğu gibi “insan aklının oransızlığı” karşısında çözülmesi zor bir problem olarak görür. Bu problemi çözmede aklın kendi başına yeterli olmadığını düşünen Pascal, *Geometrik Zihin*'in hareket, sayı, uzam, zaman gibi farklı niceliklerden hareketle sonsuzluğu kanıtlamaya çalıştığı kısımlarında aklın, sonsuzluğun gerekliliğini anlamasına rağmen onu kavrayamadığını dile getirir.³¹¹ Sözelimi bir sayı, sınırsızca bölünerek sonsuzca küçük sayılara ve yine sınırsızca çarpılarak sonsuzca büyük sayılara ulaşılabilir. Sonsuzluğun bu şekilde mümkün olduğu akıl tarafından anlaşılrsa da Pascal'a göre bir bütün olarak sonsuzluk akıl tarafından kavranamaz ancak kalbe dayalı sezgisel zihinle zorunlu biçimde hissedilir.³¹² Bu nedenle “bir sonsuz olduğunu biliyoruz fakat doğasını bilemiyoruz”³¹³ der Pascal. İşte bu noktada, Pascal'ın gitgide kalbe daha büyük bir pay vermeye başladığı dönüşümün ayak seslerini duyarız. Zira Pascal, Descartes'tan farklı olarak doğal ışık sayesinde temel ilke ve kavramları hisseden sezgiyi akla ya da belleğe değil kalbe ait bir özellik olarak görür.

Sonuçta Descartes için sonsuz töz olan Tanrı fikri, hem ontolojik hem de epistemolojik öncelikle tüm bilgilerin temeli ve evrenin bilinebilir olmasının teminatı iken Pascal açısından sonsuzluk, gerek doğanın gerekse Tanrının akılla kavranmasının önünde engeldir. Bu nedenle Pascal açısından sonsuzluğu adım adım izleyemediği için kavrayamayan “aklın varacağı son nokta, kendisini aşan sonsuz şey olduğunu”³¹⁴ kabul ederek sınırlarının farkına varmasıdır. Kendisinin sınırlarını keşfedememiş akıl, Pascal'a göre zayıf bir akıldır ve doğa dahi sonsuzluğu sebebiyle akli aşıyorsa,

³⁰⁹ Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, 1985, ss. 201-2.

³¹⁰ Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, 2005, s. 31.

³¹¹ Pascal, *De l'esprit géométrique et l'art de persuader*, ss. 17-19.

³¹² İşin aslı Descartes da 16 Nisan 1648 tarihinde Frans Burman'la yaptığı konuşmada, sonsuzluk veya Tanrı fikrini anlamamıza rağmen onu ya kavrayamadığımızı ya da ancak muğlak biçimde kavradığımızı dile getirmiştir. (Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume 3*, 339.) Ancak iki filozof arasındaki temel fark, Descartes'ın iki yetiyi de akla dayandırmasına karşılık Pascal'ın sezgi için kalbi önermesidir.

³¹³ Pascal, *Düşünceler*, frg. 233.

³¹⁴ Pascal, frg. 267.

doğüstü olana akılla ulaşmak hiçbir şekilde mümkün değildir.³¹⁵ Burada belirtmek gerekir ki -tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi- sonsuzluğu akılla kavrayamamak eksik olsa da doğru bir kavrayışla sonuçlanmaz. Zira Pascal açısından tek bir ilke veya kavramın hatalı biçimde kavranması dizgenin tamamının kesinliğine gölge düşürdüğü için tam bir kavrayış dışındaki bütün sonuçlar hatalı bir akıl yürütme ile sonuçlanır. Hatalı akıl yürütme ise Pascal açısından ne sezgisel ne de geometrik zihne uymayan³¹⁶ bir kavrayış eksikliğidir.

Pascal'ın sonsuzluk üzerine tartışmalarından çıkan temel sonuç, birbirinden tamamen farklı özelliklere sahip muhakemeye dayalı tündengelim ile hislere dayalı sezginin aynı kaynaktan türemediğidir. Bu nedenle Pascal, geometrik zihninin yanına ondan farklı özelliklere sahip sezgisel zihni yerleştirme zorunluluğu duyar. Ancak Pascal'ın metinlerini takip ettiğimizde sezgiye verilen önemin hiç azalmamasına rağmen sezgisel zihin vurgusunun giderek azaldığını görürüz. Zira sezgisel zihin ayrı bir kaynak olmaktan ziyade geometrik zihninin vardıgı sonuçları kalp aracılığıyla daha çabuk ve doğrudan kavramasıyla öne çıkan bir yetiye işaret eder. Buradaki asıl kaynak akla alternatif olan kalptir -ki *İkna Sanatı* eseri de, ruhun “akıl ve kalp olmak üzere iki kapısı”³¹⁷ olduğu tespitiyle başlar.³¹⁸

Kalp, Pascal'ın metinlerinde yalnızca tek bir fragmanda organ anlamında kullanılır. Nadiren karşımıza çıkan mecaz anlamlar da dışarıda bırakıldığında Pascal açısından kalp, daima aklın dışında ve onun çalışma yönteminden farklı biçimde işleyen bir kaynaktır.³¹⁹ Akıl doğal düzenin gerçeklerini anlayış yoluyla elde etmeye çalışırken kalp, irade yoluyla bu gerçekleri hisseder. Bu nedenle aklın kendi düzeni, kalbin ise kendine göre başka bir düzeni vardır der Pascal.³²⁰ Ancak bu, yine de ikisi arasında bir ilişki olmadığı anlamına gelmez. Zira gördüğümüz gibi geometrik zihin, elde ettiğı gerçekleri ancak sezgisel yollarla kalpten aldığı apaçık kavram ve ilkeler üzerine inşa ederek bulabilir. Bu nedenle Pascal, geometrik zihninin de kesinlik

³¹⁵ Pascal, frg. 267.

³¹⁶ Pascal, frg. 1.

³¹⁷ Pascal, *De l'esprit géométrique et l'art de persuader*, s. 28.

³¹⁸ İslam filozoflarından Gazali de, akıl dışında başka bir yeti olarak kalpten bahseder. Ancak Gazali'de akıl, kalp ve ruh ayrımı Pascal'daki kadar açık değildir. Nitekim kimi araştırmacılara göre Gazali, kalp ile ruhu sıklıkla bir arada değerlendirirken diğerlerine göre Gazali'nin kalp ile kastettiğı akıl dışında ayrı bir bilme yetisi değildir. Karşılaştırmalı olarak Bkz: Nurbol Abubakirov, “Gazzâlî'de Kalp Kavramı” (Yüksek Lisans Tezi, Konya, Selçuk Üniversitesi, 2009), ss. 13-24. ve Abdüllatif Tüzer, “Pascal'da Fideizm ve Gazali Açısından Bir Değerlendirme” (Yüksek Lisans Tezi, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1999), ss. 95-96.

³¹⁹ Moran, “Pascal's 'Pensees'”, s. 139.

³²⁰ Pascal, *Düşünceler*, frg. 283.

sağlayabileceğini düşünür ancak bu yalnızca “her şey [ona] tanımlar ve ilkeler yoluyla açıklandığı sürece” doğrudur.³²¹

İşte Pascal’a göre akıldan farklı olan kalbin sezgisel yönü, onu kuşkucuların öne sürdüğü temel ilke ve kavramları kanıtlama zorunluluğundan kurtarır. Zira Pascal’a göre “ilkeler hissedilir, önermeler ise ispatlanır”³²² oldukları için önermelerde gerekli olan ispatlama yükümlülüğü temel ilke ve kavramlarda geçerli değildir. Doğal ışıqla kalbimize yerleştirilmiş bu kavram ve ilkeler, sezgisel yollarla geometrik zihnin hizmetine sokulur. Pascal açısından bu, Pyrrhoncuların dikkat çektiği hatalardan kurtulmanın da tek yoludur. Zira akıl, apaçık olmayan önermeleri kanıtlayarak ilerlediğinde, Pyrrhoncuların dile getirdiği gibi ancak bazı yalın kavramlara ve temel ilkelere kadar ulaşabilir. Bu noktadan sonra akıl durmalı ve ötesini hepimizde ortak olan doğaya güvenerek kalbin hislerine bırakmalıdır. Dikkat edilirse Pascal’ı akla güvenme konusunda bir dogmatik olmaktan da kurtaran bu yaklaşım, Hristiyanlığın aklın ötesinde olması sebebiyle kuşkucu eleştirilere karşı bağışık olduğunu öne süren Savonarola ve Gianfrancesco Mirandola’nın savunusu ile oldukça benzerlik gösterir.

Pascal, bu tartışmalar neticesinde, başlangıçta büyük önem atfettiği geometriye eskisi kadar değer vermemeye başlar. Zira geometrinin, ilk ilke ve kavramlar olmaksızın işleyemeyen ve tüm akıl yürütme dizisini tamamlamadan bir sonuca ulaşamayan kalbe muhtaç bir yöntem olduğu ortaya çıkmıştır. Bu nedenle Pascal, sezgileri zayıf olan geometricileri, çoğu zaman “önlerinde duran şeyi gör[emeyen]” ve “ilkeleri tam manasıyla görüp kullanmadan” akıl yürütemedikleri için sezgisel konularda yollarını kaybeden³²³ kişiler olarak tarif eder. Yani yalnız başına geometrik yöntem, bizi hakikate ulaştırmaktan oldukça uzaktır. Tüm bunlardan hareketle Pascal, yakın matematikçi dostu Pierre Fermat’a 10 Ağustos 1660 yılında şunları yazar:

*Sizinle, geometri hakkında açık konuşmak gerekirse, onu zihnin en yüksek egzersizi olarak görüyorum; ama aynı zamanda onun o kadar faydasız olduğunu biliyorum ki, yalnızca bir geometrici olan birisiyle yetenekli bir zanaatkâr arasında çok az fark görüyorum. Bu yüzden ona dünyanın en güzel zanaatı desem de sonuçta o yalnızca bir zanaattır.*³²⁴

Pascal’ın buradaki zanaat benzetmesi, eldeki malzemeye verili olan yöntemi uygulama anlamında geometrinin yalnızca bir araç olduğu anlamına gelir. Nitekim

³²¹ Pascal, frg. 1.

³²² Pascal, frg. 282.

³²³ Pascal, frg. 1.

³²⁴ F. N. David, *Games, Gods & Gambling: A History of Probability and Statistical Ideas* (New York: Hafner Publishing Company, 1962), s. 97.

temel ilke ve kavramların sezilmediği yani hammaddenin olmadığı durumlarda bu araç tek başına hiçbir anlam ifade etmez. Bu bağlamda Pascal'ın geometriye biçtiği rol, Thomas Kuhn'un olağan bilim döneminde bilime biçtiği “bulmaca çözme etkinliğine” oldukça benzer. Zira olağan bilim döneminin önceliği, ne olgu ne de kuram düzeyinde yenilik bulmak değildir.³²⁵ Asıl öncelik, eldeki paradigmanın belirlenen kurallar çerçevesinde olgulara uygulanmasından ibarettir. Hatta öyle ki Kuhn, söz konusu bulmacaların bile varlığını paradigmanın geçerli olduğu varsayımına borçlu olduğunu dile getirir.³²⁶ Yani paradigmaya uygun, onun çözebileceği sorunlar gündeme getirilir ve mevcut kurallar bu sorunlara uygulanarak bir çözüme kavuşturulur. Pascal'ın mektubunda dile getirdiği haliyle geometrik yöntem de, temel ilke ve kavramların özüne dokunamadan ve onlar üzerine tartışmaksızın işleyen bir bulmaca çözme etkinliğidir.

Pascal'ın geometriye yönelttiği bir diğer eleştiri ise onun “faydasız” oluşudur. Faydasızdır çünkü hem kalbin sezgileri olmaksızın geometri, yalnız başına hiçbir işe yaramaz hem de geometrik yöntem, kabul ettiği temel kavram ve ilkelerin doğasına dair bir şey bilemez, onları ispatlayamaz. Bu nedenle onun tüm kesinliği, kabul ettiği temel ilkelere bağlı iken dayandığı temel ilkelerin kesinliğini sorgulamak onun sınırlarını aşan bir etkinliktir. İşin ilginç, Platon'un da akıl yürütmeye dayanan *diánoia*'yı benzer sebeplerle eleştiriyor olmasıdır:

*Onların edindiği varlık bilgisi, bir düşe benzer. Varlığı bütün aydınlığı içinde göremezler, birtakım varsayımlara dayanır ve kanıtlayamadıkları için dokunmazlar onlara. Oysaki bilmediğimiz bir şeyi ilke olarak aldığımız zaman, ondan çıkaracağımız sonuçlar, yargılar, bilinmeyenle örülü olacak. Bunları ne kadar düzene soksak, hiçbir zaman tam bir bilime varmış olamayız.*³²⁷

Bu nedenle tüm akıl yürütmemizin “hissetmeye boyun eğm[iş]”³²⁸ durumda olduğunu düşünen Pascal, asıl kesinliği temel ilke ve kavramları barındıran kalpte görür. Evet, bu temeller sağlam olduğunda geometrik yöntem, buradan türeyecek sonuçların kesinliğini sağlar ancak yine de kesinliğin kaynağı akıl ve onun çalışma yöntemi olan geometri değildir. Ayrıca kendisini aşan sonsuz şeyin ortasındaki bu “zayıf akıl”, her şeyi adım adım ispatlayarak ilerlemeye çalıştığında sonsuza kıyasla evrenin çok küçük bir parçasını çözümleyebilir ve buradan elde ettiği sonuçların da

³²⁵ Talip Kabadayı, *Duhem'den Laudan'a Çağdaş Bilim Felsefecileri* (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2011), ss. 144-45.

³²⁶ Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2017), s. 169.

³²⁷ Platon, *Devlet*, par. 533c.

³²⁸ Pascal, *Düşünceler*, frg. 274.

kendi başına hiçbir kesinliği yoktur. Bu nedenle Pascal açısından geometrik yöntemle büyük umut besleyen Descartes da “faydasız ve kesinlikten uzak[tır]”.³²⁹ Bu durum, Descartes’ın düzgün akıl yürütmemesinden kaynaklanmaz aksine Pascal açısından Descartes gibi matematikçiler, büyük muhakeme ustalarıdır. Onların asıl problemi, sezgisel konularda yeteneksiz olmaları ve her şeyi akılla kanıtlayabileceklerini düşünmeleridir.

Bu noktada şu soruyu sormak gerekir: Sezgisel konularda nasıl yeteneksiz olunur ve bu yeteneksizliğin sebebi nedir? Zira yukarıda Descartes’ın, doğal ışığı kullanma konusunda tüm insanların aynı yeteneğe sahip olmamasından dolayı yanlış konularda uzlaşabileceklerini söylemesine rağmen Pascal’ın *Geometrik Zihin*’de bundan bahsetmediğini dile getirmiştik. Şu durumda, sezgiler yanlış olmayacağı için dizgenin tüm kesinliği, akıl yürütmedeki tutarlılığa bağlıymış gibi görünmektedir. Nitekim Popkin de *Geometrik Zihin*’in, “modern sembolik mantığın gelişiminden önce yazılmış, bir aksiyom sisteminin ne anlama geldiğine dair muhtemelen en iyi analiz” olduğunu söyler ve bu sistemin “doğruluk değerinin, doğası gereği kanıtlanamayan aksiyomlara bağlı” bir yapı olduğunu dile getirir.³³⁰ Mademki, kalpte bulunan, kanıtlanamayan aksiyomlar oraya Tanrı tarafından yerleştirilmiş ve doğal ışıkla herkes tarafından sezilebilir durumdadır, o halde buna dayanan tüm düzgün akıl yürütmeler zorunlu olarak doğru sonuçlara ulaşmalıdır.

Ancak görünen o ki Pascal, en azından *Geometrik Zihin*’den sonra bu görüşten uzaklaşır ve kalpten gelen hisleri de ikiye ayırarak her birine aynı oranda doğruluk payesi vermez. Kalp bir yandan ilahi hakikatler ile temel tanım ve ilkelerin yuvası iken diğer taraftan şehvet, hırs, kibir gibi bizi yanıltan hislerin kaynağıdır. Bu bağlamda geometrik yöntemin kesinliği büyük bir tehdit altına girer. Zira sezgilerle hissettiğimiz ve ilahi hakikatler sanarak üzerine tüm akıl yürütmelerimizi inşa ettiğimiz temellerin sahte çıkma ihtimali vardır ve tekrara düşme pahasına söyleyecek olursak akıl, hislere boyun eğmiştir. Bu bağlamda, akılı yanıltan hisleri tanıma ve onları işlevsel bir biçimde kullanmaya odaklanan *İkna Sanatı*, Pascal epistemolojisinde bir dönüşüm sürecine tanıklık ettiği için özellikle önemlidir.

³²⁹ Pascal, frg. 78.

³³⁰ Popkin, *The History of Scepticism*, s. 182.

2.3. SAHTE KESİNLİK: İÇGÜDÜ VE ALIŞKANLIK

Bir önceki bölümde, Pascal'a göre ruhun akıl ve kalp olmak üzere iki kapısı olduğundan bahsetmiştik. Yine bu kapılardan aklın, tümevarım ve tündengelim gibi akıl yürütmelerle işlerken kalbin hislere dayalı sezgi ile işlediğini de dile getirmiştik. *İkna Sanatı* eserinde, aklın muhakemeye dayalı yolunu anlayış; kalbin hissetmeye dayalı yolunu ise irade olarak adlandıran Pascal, karşımızdaki kişiyi herhangi bir gerçeğe ikna etmenin yalnızca onun aklına değil kalbine de hitap ederek gerçekleştirebileceğini düşünür.³³¹ Pascal açısından söz konusu kendi ulaştığımız gerçekler olduğunda ikna etmenin en doğal ve tahmin edilebilir yolu, akla dayanan ispatlamalar gibi görünmektedir. Zira ortak ilkeler ve açık gerçeklerden yola çıkılarak sabırla akıl yürütüldüğünde elde edilen sonuçların benimsenmemesi mümkün değildir. Bu nedenle *İkna Sanatı* eserinin anlayış ile ilgili kısımları, *Geometrik Zihin*'de bahsedilen ilkelerin düzenlenmiş ve özetlenmiş bir sunumundan ibarettir.

Geometrik yöntemle kanıtlanmış gerçekler eğer kalplerimizdeki hislerle de uyumluysa kesinlik düzeyinde kabul görürler. Ancak der Pascal, “bilinen gerçekler üzerine inşa edil[mesine]” rağmen “bizi en çok etkileyen zevklere karşıt olduğu” için reddettiğimiz hakikatler vardır.³³² Üstelik “yozlaşmış bir iradeye” dayalı bu zevkler, akıldan başka hiçbir şey ile hareket etmediğini iddia eden çoğu ruhu etkisi altına alır ve kendi isteklerini aklın izlemesi gereken bir yolmuş gibi dayatır.³³³ Pascal açısından ancak aydınlanmış ender zihinlerin fark edeceği bu akla sızma girişimleri, akıl ve hisler arasında sonucu muğlak savaflara sebep olur: “Bu ikisinden de nasibini almış insan kavgasız olamaz, bunlardan biriyle barışması ancak diğeriyle savaş halindeyken mümkün[dür].”³³⁴ İşte Pascal'a göre “hatalar[ımızın] en gülünç sebebi”³³⁵ olan bu kavgalar, kalbin bizi yanıltan yanının neticesidir. Dolayısıyla *İkna Sanatı*'nda, kalbin temel ilkelerle birlikte ilahi hakikatleri sunan yanına, akli bulandıran ve tüm akıl yürütme sürecini arzuların kaprisleri ile belirlenmiş yanlış bir zeminde temellendiren başka bir yan daha eklenir. Hakikat ile birlikte yanılgılarımızın da kaynağı olan kalbin bu iki yanını anlamak için ise yine Hristiyanlıkta önemli bir yer tutan “Düşüş mitine” bakmak gerekir.

³³¹ Pascal, *De l'esprit géométrique et l'art de persuader*, s. 26.

³³² Pascal, s. 31.

³³³ Pascal, s. 31.

³³⁴ Pascal, *Düşünceler*, frg. 412.

³³⁵ Pascal, frg. 82.

Eski Ahit'te, Aden Bahçesi'ndeki yasak meyveden yedikleri için cennetten kovulan Âdem ve Havva hikâyesine³³⁶ ek olarak Pavlus'un Romalılara Mektup'ta dile getirdiği “bir insan aracılığıyla tüm insanların günahkâr olduğu”³³⁷ söylemi üzerine şekillenen doktrin, Augustinus tarafından “ilk günah” (*peccatum originale*) olarak adlandırılıp bir öğretiyeye dönüştürülmüştür.³³⁸ Bu öğretiy, insanın cennette mükemmel bir uyum içerisinde ve hastalıklardan uzak doğasına karşı işlenen ilk günah sebebiyle dünyaya düştüğü, doğasının yozlaştığı ve herkesin bir günahkâr olarak doğduğunu savunur. Bir Jansenist olması sebebiyle Augustinus'un öğretilerine sıkı sıkıya sarılan Pascal da hatalı kavrayışımızı işte bu ilk günahdan kaynaklı düşüş ile açıklar.

Pascal açısından da insan doğası cennette tam bir uyum ve mükemmellik içerisinde işler. Ancak Tanrı bizi cennetten kovduğunda uyumlu biçimde çalışan akıl ve kalbin hem uyumu hem de kendi içindeki tutarlılıkları bozulmuştur. Eğer düşüş, doğamızı tamamen bozmuş olsaydı, doğruyu bilemeyeceğimiz için yanlışı da fark edemeyecektik. Ancak günahkâr olmamıza rağmen cennetteki doğamızın da tamamen yitmemiş olması, bizdeki kusuru fark edebiliyor olmamızın temel sebebidir. Yani insan bir yönüyle hala gerçeğin bilgisine ulaşmaya haizdir ancak diğer yanıla tam bir sefalet ve cehalet içinde kalmaya mahkûmdur. Pascal bu iki yönden birisini “yaratılış sırasında veya inayet anında insanın bütün doğanın üzerinde konumlandığı, Tanrı'ya benzer olduğu ve tanrısallıktan pay al[mış]” bir temel olarak görürken diğerini “yozlaşma ve günah durumunda [...] ilk halin inkisar ettiği ve insanın hayvana denk duruma düştüğü” konum olarak değerlendirir.³³⁹

İnsanda bulunan bu iki yönlü gerilim, Pascal açısından dogmatikler ile kuşkucuların neden yanlışı düşündüklerini anlamaya da yardımcı olur. Zira Pascal'a göre dogmatiklerin kendinden emin bir biçimde hakikatin bilgisine ulaşabileceklerini iddia etmelerinin sebebi, ilk günahdan önceki doğamızı referans almaları iken kuşkucuların bilgiye asla ulaşamayacağımızı düşünmelerinin sebebi, insanı yalnızca düşüşten sonraki yozlaşmış doğaları ile ele almalarıdır:

Bana öyle geliyor ki, bu iki yolun hatalarının kaynağı, insanın şu andaki durumunun yaratılışından farklı olduğunu bilmemektir; öyle ki, biri (dogmatizm) [insan doğasının] ilk yüceliğinin bazı izlerine dikkat çekerek ve yozlaşmasından habersiz olarak, onu sağlam ve kurtarılmaya ihtiyaç duymayan bir şey olarak

³³⁶ The Bible Society in Turkey, *Kutsal Kitap*, Yaratılış pas. 3: 1-24.

³³⁷ The Bible Society in Turkey, *Romalılara Mektup* pas. 5: 12-21.

³³⁸ Augustinus'un ilk günah doktrini ile ilgili daha detaylı bilgi için Bkz: Ernesto Bonaiuti, “The Genesis of St. Augustine's Idea of Original Sin”, *Harvard Theological Review* 10, sy 2 (Nisan 1917): ss. 159-75, <https://doi.org/10.1017/S0017816000000729>.

³³⁹ Pascal, *Düşünceler*, frg. 434.

görmüş ve bu da onu gururun doruğuna çıkarmıştır. Diğeri (Pyrrhonculuk) ise, başlangıçtaki saygınlıktan habersiz, şimdiki sefilliği hissederek zorunlu olarak onu sakat ve onarılamaz olarak değerlendirir –ki bu da onu gerçek iyiye ulaşma umutsuzluğuna ve oradan da aşırı gevşekliliğe sürükler. Böylece tüm gerçeği görmek için birlikte bilinmesi gereken bu iki durum, ayrı ayrı bilindiğinde, zorunlu olarak iki ahlaksızlıktan birine, gurur ya da tembelliğe yol açar.³⁴⁰

Dolayısıyla Pascal açısından asıl doğru yol, insanın yüceliği ile birlikte sefilliğini de göz önünde bulundurarak bir değerlendirme yapmaktır. Bu bağlamda “insanın yüceliği[ni], sefilliğini bilmesin[e]”³⁴¹ bağlayan Pascal, bu sefilliğin, “tahtından indirilmiş bir kralın sefilliği”³⁴² olduğuna dikkat çeker. Bu karşıtlık, Hugh M. Davidson’un dile getirdiği gibi, Pascal’a özgü diyalektiğin temel özelliklerindendir: Önce iki uç tarafın olduğu bir ayrım ortaya konulur ve daha sonra iki tarafı da kapsayan ancak tek tek ikisini de dışlayan bir çözümle bu ayrım aşılr.³⁴³ İnsan, önceki yüce konumundan düştüğü için sefil, bu sefilliği keşfedebildiği oranda da yücedir. Dolayısıyla insan kalbi, düşüşten önceki yüce eğilimler ile düşüşten sonraki sefil eğilimleri bir arada barındırır.

Pascal’da insan kalbinin bir yanında merhamet, iyilik ve Tanrı sevgisi anlamına gelen *charité* varken diğer yanında açgözlülük, hırs ve şehvetin barındığı içgüdü vardır. İlk ilke ve kavramlarla birlikte ilahi hakikatlerin kaynağı olan *charité*, insanın düşüşten önceki yüceliğinin kalıntısı iken akli yanlış yollara sürükleyen arzuların kaynağı olan içgüdüler, onun günahkârlığının işaretidir. “İlahi kalp” ile “dünyevi kalp” olarak adlandırabileceğimiz bu iki eğilim de kendi alanlarında başarılı bir şekilde işlerler. Zira değindiğimiz gibi akıl ve ona bağlı olarak geometrik zihin, kalpten gelen hisleri temel alır ve yalnızca, kendisine verilen hammadde yani hisler üzerinden ilerleyebildiği için onları çoğunlukla soruşturamaz. Bu nedenle geometrik yöntemle öncülük eden hisler, ister ilahi ister dünyevi olsun, bizde kesinlik duygusu uyandırırılar.

Temel ilke ve kavramlar konusunda hepimizde ortak bir kavrayışla kesinlik sağlayan şeyin Tanrı’dan gelen ve kalbimizde bulunan doğal ışık olduğunu görmüştük. Söz konusu bunun dışında kalan hislerimizdeki kesinlik olduğunda, Pascal’a göre bunun kaynağı içgüdülerimizden kaynaklanan zevklerimiz ile gelenek ve alışkanlıklarımız üzerine temellenen inançlarımızdır. Bu nedenle Pascal, “ne

³⁴⁰ Pascal, “Conversation of Pascal with M. de Saci”, s. 397.

³⁴¹ Pascal, *Düşünceler*, frg. 397.

³⁴² Pascal, frg. 398.

³⁴³ Hugh McCullough Davidson, *Origins of Certainty: Means and Meaning in Pascal’s Pensees* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), ss. 10, 21, 23.

inançlarımız ne de zevklerimizle alakası olmayan şeylerin” bize tamamen can sıkıcı, yanlış ve yabancı geldiğini söyler.³⁴⁴ Bu bağlamda akıl ve içgüdüğü “insana ait iki ayrı doğanın işaretleri”³⁴⁵ olarak gören Pascal, karşımızdaki kişiyi ikna etmeye çalışırken akla dayalı ispatın yanında sevdiği şeylerden hareketle memnuniyete dayalı rıza oluşturmaya da oldukça önemser. Hatta Pascal’a göre iradenin “aşağı, değersiz ve tuhaf” yolu olan içgüdüğü temel alan rıza -her ne kadar insanları bunu kabul etmek istemese de- ikna etmedeki en yaygın ve en etkili yoldur.

İçgüdüye yapılan bu vurgu, büyük oranda Montaigne’den devralınmış bir yaklaşımdır. Nitekim aklın kendisiyle övünen boş gururuna karşılık doğamızın tıpkı hayvanlarda olduğu gibi çoğunlukla içgüdülere dayandığını söyleyen Montaigne, bizdeki içgüdülerin onlarınkine kıyasla daha makul ya da ispatlanabilir bir yanı olmadığını da dile getirir.³⁴⁶ Benzer şekilde Descartes da 16 Ekim 1639’da Mersenne’e yazdığı mektupta biri doğal ışık ya da zihinsel sezgi (*intuitus mentis*) olarak adlandırılan ve “güvenebileceğimiz tek içgüdü” dediği insana özgü entelektüel içgüdü ile diğeri maddi doğamızdan kaynaklanan ve çoğunlukla güvenmemiz gereken hayvani içgüdü arasında ayrım yapar.³⁴⁷ Descartes’ın güvenmemiz gereken tek içgüdü olarak nitelendirdiği doğal ışık, Pascal açısından kalbin ilahi yanına tekabül eden ve güvenmemiz gereken bir kaynak olsa da o, bunu bir içgüdü olarak adlandırmayı tercih etmez. Çünkü Pascal açısından içgüdü yalnızca, zihnimizi bulandıran, hayvansal doğamıza ve düşüşten sonraki sefilliğimize işaret eden dünyevi kalp ile ilişkilidir. Ancak tüm bu sefil yanına rağmen içgüdüler, kalpte yer aldıkları için tıpkı doğal ışık gibi bir kesinlik hissi sağlar ve akıl, bu kesinlik duygusundan hareketle farkında olmaksızın, içgüdülerin arzularını rasyonelleştirme görevi üstlenir.

İçgüdülerin akla sızma girişimlerini hayal gücü üzerinden de ele alan Pascal, “aklın düşmanı” olarak tanımladığı bu yetinin “akla egemen olup onu kontrolü altına almaktan hoşlan[dığını]”³⁴⁸ dile getirir. Öyle ki Pascal’a göre akıl, neredeyse hiçbir zaman hayal gücüne galebe çalamazken “hayal gücünün akli kürsüsünden indirmedigi”³⁴⁹ durumlar oldukça nadirdir. Hayal gücünün bu düzeyde etkili olmasının sebebi, onun içgüdülerimizden dolayısıyla kalpten beslenmesidir. Kalpte bulunan

³⁴⁴ Pascal, *De l’esprit géométrique et l’art de persuader*, s. 30.

³⁴⁵ Pascal, *Düşünceler*, frg. 344.

³⁴⁶ Montaigne, *Denemeler*, 2. Kitap, ss. 178, 191.

³⁴⁷ Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes: Volume 3*, s. 139.

³⁴⁸ Pascal, *Düşünceler*, frg. 82.

³⁴⁹ Pascal, frg. 82.

temel kavram ve ilkelerdeki kesinliği referans alarak çalışan akıl, hayal gücünün verdiği temelleri de birer kesinlikmiş gibi hisseder. Bu nedenle Pascal, insanların sık sık kalpleri ile hayal güçlerini birbirine karıştırdıklarını söyler.³⁵⁰ Hayal gücünün bu kadar etkili olmasının bir diğer sebebi de, düşüş miti yorumunda dile getirdiğimize benzer şekilde bizi sürekli yanıltmıyor olmasıdır. Çünkü böyle bir durumda onun kesinlikle güvenilemez bir yeti olduğunu saptar ve kendimiz onun etkileme gücünden korumaya çalışırdık. Hâlbuki Pascal'ın dile getirdiği haliyle söylersek “hata ve yanlışlarımızın bu efendisi, her zaman yanıltmadığı için daha da yanıltıcıdır.”³⁵¹ Bu haliyle içgüdülerimize benzer şekilde hayal gücü, kendi rengini belli etmeden “gerçeği de yalanı da aynı renge boyar”³⁵² ve akıl onun bu göz boyamalarını fark edemediği için karşısına çıkan renkleri kendi tercihi zanneder.

Hunter, Pascal'ın tarif ettiği bu durumu psikolojinin görece yakın dönem buluşlarından olan konfabülasyon fenomeni üzerinden açıklamaya çalışır. Gerçeğin bilinçsiz bir şekilde çarpıtıldığı psikolojik bir rahatsızlık olan konfabulasyonda hasta, yalan söyleme niyeti gütmeyişi ve söylediğinin kesinliğinden emin olduğu halde anlattığı şeyler doğru değildir. İçerisinde çelişki barındıran, tuhaf ve olanaksız görünen fantastik konfabülasyonlara karşı, tamamen tutarlı, olağan ve hastanın hayatını yakından bilmeyen herkesin inanacağı güçlü konfabülasyonlar da mümkündür.³⁵³ Çoğunlukla zihnin bir savunma mekanizması olan konfabülasyonlar, genellikle aklın kabullenilemeyen kimi duygu ve davranışları rasyonelleştirmesinde rol oynar. İşte Hunter, Pascal epistemolojisinde karşımıza çıkan ruhun içgüdü veya hayal gücü kapısından zihnimize sızan ve aklımızı kendi hizmetine koştan bu yanının çalışma prensibini konfabülasyonlara benzetir. Pascal açısından da akıl, her ne kadar kalpten etkilendiğini kabul etmese de, ona üzerinde yükseleceği temelleri veren içgüdüler ile hayal gücünün emri altına girer ve onların taleplerini rasyonelleştirerek savunulabilir hale getirir.³⁵⁴ Bu nedenle Pascal, hesaplanamayacak kadar çok yanlış inanca sahip olduğumuzu ve bunlara birer kesinlik gibi inandığımızı düşünür.

Gerçekten de Pascal'ın içgüdü, hayal gücü ve akıl arasında gördüğü ilişkinin konfabülasyonlara benzerliği ortadadır. Ancak Hunter'a ek olarak diyebiliriz ki bu

³⁵⁰ Pascal, frg. 275.

³⁵¹ Pascal, frg. 82.

³⁵² Pascal, frg. 82.

³⁵³ Morris Moscovitch, “Confabulation”, içinde *Memory distortions: How minds, brains, and societies reconstruct the past*. (Cambridge, MA, US: Harvard University Press, 1995), ss. 226-27.

³⁵⁴ Hunter, *Pascal the Philosopher*, ss. 18, 52.

durum, sadece konfabülasyon değil çağdaş nörologlardan V. S. Ramachandran'ın “öykücü beyin” dediği tablonun tamamına uygun görünür. Ramachandran, duygular ile beyin arasında dolayısıyla duygusal tepki ile sözlü ifade arasındaki karmaşık süreçlerde, çoğu şeyin sansüre uğradığı, süzgeçten geçirildiği ve rasyonelleştirildiği bir öyküleme sürecinden bahseder ki,³⁵⁵ bu yalnızca konfabülasyonlardan ibaret değildir. Akıl ya da beyin, gündelik yaşamı tutarlı biçimde sürdürmek adına arka plandaki arzuları Sigmund Freud'un savunma mekanizmaları olarak adlandırdığı, akılcı temellendirme, yansıtma, doğrudan inkâr, bastırma ve düşünselleştirme gibi farklı yollarla öyküleştirerek makul hale getirir.³⁵⁶ Sonunda ortaya sansüre uğramış, değiştirilmiş ve gerçeği yansıtmayan bir hikâye çıkmasına rağmen akıl hikâyesinin kesinliğine inanır ve bunu bir hakikat gibi dile getirir. Ramachandran'ın açıklamasının Pascal'a daha uygun olmasının bir diğer sebebi de bunu konfabülasyon gibi görece nadir vakalarla sınırlamaması, bütün insanların gündelik yaşamlarının tamamına sızan bir tablo olarak tarif etmesidir. Bu tabloyu Pascal terminolojisi ile ifade edersek, içgüdülerimiz doğrudan veya hayal gücümüz aracılığıyla taleplerini aklımıza kendi özgür seçimleri gibi hissettirir ve bunları savunan akıl ile içgüdümüz arasındaki tutarlılık bizde gerçeğe tekabül etmeyen sahte bir kesinlik duygusu uyandırır.

Pascal, sahte kesinlik duygusu uyandırarak aklımızı hakikatten uzaklaştıran içgüdülerimizin yanına yine yarattığı kesinlik hissiyle aklımızı etkisi altına alan gelenek ve alışkanlıkları da ekler. Hatta ona göre gelenek ve alışkanlıklar, içgüdülere dayanan asli doğamızı yok edebilecek derecede güçlü bir “ikinci doğa” meydana getirirler.³⁵⁷ Bu nedenle Pascal, bazı fragmanlarda alışkanlık veya geleneklerden de “doğamız” şeklinde bahseder.³⁵⁸ Pascal'ın alışkanlık ve geleneğe yaptığı bu vurgu da, şüphesiz Montaigne'den devralınmıştır. Nitekim yukarıda Montaigne'in gelenek, töre ve alışkanlık anlamlarına gelen *coutume*'un doğduğumuz andan itibaren yumuşak ve sade bir biçimde içimize yerleştiğini ve zamanla zihnimizi uyutarak yargı gücümüzü ele geçirdiğini düşündüğünden bahsetmiştik. *Düşünceler* boyunca bu görüş benimsenir ve Pascal açısından da gelenek ile alışkanlıklar, zihne düşünme fırsatı vermeden kişiyi kendisiyle birlikte sürüklenen birer otomata dönüştürür.³⁵⁹ Öyle ki,

³⁵⁵ V. S. Ramachandran, *Öykücü Beyin*, çev. Ayşe Cankız Çevik (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), s. 108.

³⁵⁶ Ramachandran, ss. 353-54.

³⁵⁷ Pascal, *Düşünceler*, frg. 93.

³⁵⁸ Pascal, frg. 89.

³⁵⁹ Pascal, frg. 252.

sayı, uzam, hareket gibi fiziksel dünyayla olan ilişkimize öncülük eden kavramlarda bile gelenek kendisini hissettirir ve aklın kabul edeceği ya da ötesine geçemeyeceği sınırları belirler. Dolayısıyla Pascal *Geometrik Zihin*'de büyük bir kesinlik atfettiği temel kavram ve ilkelerin bile Tanrı'dan geldikleri için mi yoksa içine doğduğumuz kültür ve alışkanlıklarımızdan dolayı mı bizde kesinlik uyandırdıklarından emin olamayacağımızı söyler:

*Herkesin bunları [uzay, zaman, hareket vb.] aynı şekilde düşündüğünü varsayıyoruz, fakat oldukça keyfi bir varsayım, zira bunu destekleyecek hiçbir kanıta sahip değiliz. [...] Bu kullanım benzerliğinden kalkarak fikir benzerliğiyle ilgili güçlü bir sanıya varıyoruz. Fakat bu böyle bir iddiada bulunmak için yeterli olsa da, tümüyle ikna edici değil, çünkü farklı varsayımlardan kalkılarak sık sık aynı sonuçlara varılabildiğini biliyoruz.*³⁶⁰

Gelenek ve alışkanlığın aklı bu düzeyde etkileyerek hakikate ulaşmamızı engellemesi Pascal açısından büyük bir problem olsa da, o da Montaigne gibi bir yandan onların varlığını gerekli görür. Çünkü iki filozof için de akıl yoluyla her şeyi temellendirmek ve ispatlamak mümkün olmadığı için gündelik yaşamı sürdürebilmek adına bazı şeylerin -onları akılla temellendiremesek de- kesinmiş gibi ele alınmaları gerekmektedir. Pascal, hakikat soruşturmasında böylesi bir kesinliğin bizi yanlış yola sürüklediğini düşünür ancak gündelik yaşam, sosyal ilişkiler ve toplumun devamlılığı için gücünü, uzlaşıya dayanan kesinlik duygusuna borçlu âdet ve alışkanlıkların sürdürülmesinden yanadır. Zira Pascal, bir şeyin hakikatini bilmiyorsak o konuda insan zihnini rahat ettiren ortak bir yanılgının var olmasını daha iyi bir şey olarak değerlendirir.³⁶¹ Sözgelimi, söz konusu adalet olduğunda Pascal'a göre bunu akılla temellendirmek mümkün değildir. Çünkü ona göre dönemden döneme değişen yasalar, kendilerinden başka bir gerekçe referans gösterilerek ispatlanamazlar. Bu konuda Sezar'ın Rubicon nehrini geçme anlatısına³⁶² gönderme yaparak "sınırları bir nehirle çizilen gülünç adalet" yakıştırmaları yapan Pascal, özcü bir tanımı reddederek adaletin güç ilişkisine göre belirlendiğini ima eder. Ancak temelleri sağlam olmasa da, genel kabul görmüş gelenekler, gücünü ona inananların beslediği sahte kesinlik duygusundan aldıkları için daha güçlü bir itaat duygusu uyandırırılar. Bu da Pascal'a

³⁶⁰ Pascal, frg. 392.

³⁶¹ Pascal, frg. 18.

³⁶² M.Ö. 49 yılında ordusu başındaki olan Jul Sezar'ın, geçiş cezası idam olan Rubicon Nehri'ni askerleriyle geçerek o sırada başta olan Gnaeus Pompeius Magnus ve Roma Konsey üyelerini devirip diktatör oluşunu konu alan tarihî anlatıdır. Daha detaylı bilgi için Bkz: Plutarkhos, *İskender-Sezar Paralel Hayatlar*, çev. İo Çokona (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), ss. 109-10.

göre tüm düzeni ortadan kaldırıp yerine hiçbir şey kuramamaktan daha iyidir.³⁶³ Bu durum, ortak bir zemin sağlamak için kilisenin siyah dediği beyaza bizim de siyah dememiz gerektiğini öne süren Loyola'yı çağırırsa da Pascal'ın bu öneriyi söz konusu hakikat soruşturmalarımız olduğunda değil görece önemsiz ve toplumsal uzlaş gerektiren konularda öne sürdüğünü hatırlatmalıyız.

Pascal'ın bu konuyu gündeme getirmesinin bir diğer amacı, hakikat zannettiğimiz meselelerde de ortak yanılgıların nasıl iş gördüğüne dikkat çekmektir. Güneş'in ertesi gün doğacağı ya da herkesin ölümlü olduğu gibi kesinlik düzeyinde emin olduğumuz önermeleri örnek veren Pascal, bu önermelerin kanıtlanamamasına ve aksini düşünmenin mümkün olmasına rağmen alışkanlık sebebiyle onları kesin gördüğümüzü dile getirir.³⁶⁴ Yıllar sonra David Hume'un yeniden gündeme getireceği gibi kesinmiş gibi görünen bu önermeler aslında mantıksal açıdan zorunlu önermeler değil yalnızca olumsal önermelerdir:

*Her olgusal durumun tersi [...] mümkündür; çünkü hiçbir zaman bir çelişki iması içermez ve zihin tarafından aynı kolaylık ve açıklıkla, sanki gerçekliğe olabildiğince uygunmuş gibi düşünülür. Güneşin yarın doğmayacağı önermesi en az yarın doğacağı önermesi kadar anlaşılır ve çelişkisiz bir önermedir. Bu nedenle yanlışlığını tanıtlamaya çalışmak boşa kürek çekmek olur.*³⁶⁵

Olgusal önermelerin olumsal olduğunu düşünen Hume, “deneyimimizin bize sunduğundan öte hiçbir inancımızın olmadığı” açık olmasına rağmen “Güneş'in yarın doğacağı” ya da “tüm insanların ölmesi gerektiği” gibi önermeleri kesin değil olası önermeler olduğunu iddia etmenin yine de gülünç görüldüğüne dikkat çeker.³⁶⁶ İşte Pascal açısından bu gülünçlük, alışkanlıklarımızdan kaynaklanan kesinlik duygusunun ne kadar güçlü olduğunu gösterir. Hatta öyle ki, Pascal'a göre bizi bir Hristiyan, Müslüman ya da Pagan yapan ve benimsediğimiz dini bile kesinlikle doğruymuş gibi hissettiren de yine içerisine doğduğumuz gelenek ve uzun süre sürdürdüğümüz alışkanlıklardır. Nitekim *Düşünceler*'de “şiddete, maharete veya argümana başvurmadan bizi inandıran, yetilerimizi bu inanca meylettiren ve bu yolla ruhumuzu doğal halinde inançla buluşturan şey[in]”³⁶⁷ alışkanlık olduğu dile getirilir. Dinî

³⁶³ Pascal, *Düşünceler*, frg. 294.

³⁶⁴ Pascal, frg. 252.

³⁶⁵ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), ss. 23-24.

³⁶⁶ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009), s. 94.

³⁶⁷ Pascal, *Düşünceler*, frg. 252.

tercihlerde de asıl ve ilk dayanağın alışkanlık olduğuna dair bu vurguyu elbette Montaigne’de de görürüz:

*Biz kendi dinimizi kendi aklımızla ya da kavrayışımızla almış değiliz; yabancı otorite ve buyrukla almışız. Burada yargı gücümüzün zayıflığı bize güçlü olmaktan, kendi körlüğümüz de ileriye görmekten daha çok yardım ediyor. Biz bu tanrısal bilgiyi kendi bilgimizle değil, bilisizliğimizle biliyoruz.*³⁶⁸

Pascal’ın Montaigne’i takip ederek benimsediği bu çizginin dogmatizme karşı olduğu aşikârdır. Zira akıl hem her şeyi temellendiremez hem de temellendiremediği kimi sezgisel hisler de onu sıklıkla yanıltır. Dolayısıyla akıl, kendi başına kesinliğin teminatı olamaz. Bu nedenle Pascal dogmatikleri, her şeyi akılla temellendirmeye çalışan ancak “en ufak bir sıkıştırmada hakikat dediği şeye kanıt sunamayan ve onun elinden kayıp gidişine seyirci kalan”³⁶⁹ filozoflar olarak görür. Ancak Pascal açısından kuşkucular da yanılır zira dogmatiklerin ispatlayamasa da kabul ettikleri temel inançlar, yaşamı sürdürmek için elzemdir. Bu bağlamda onun kuşkuculuğa yönelttiği en temel eleştiri, kuşkuculuğun doğaya uygun olmayan bir felsefe olmasıdır. Çünkü insan, her saniye her durumdan kuşku duyarak yaşayamaz; “uyanık olduğundan, çimdiklendiğinden, yandığından” hatta “şüphe ettiğinden” kuşkulunarak yaşamak mümkün değildir.³⁷⁰ Montaigne’in işaret ettiği gibi sözgelimi geleneklerin dayandığı temeller akılla soruşturulduğunda oldukça dayanaksız oldukları görülebilir ancak toplumu ayakta tutan bu geleneklerin gücü, tutarlı bir iç mantığı olması değil üzerinde uzlaşılmış kimi ortak kabullere dayanıyor olmalarıdır. Çoğunluk tarafından kabul edilen inançlar, bizde kesinlik duygusu uyandırarak geleneklere koşulsuzca uyum göstermemizi bu sayede de gündelik yaşamın devamlılığı ile toplumun ayakta kalmasını sağlar.

Gündelik yaşamda eylemde bulunmak için akılla temellendirilecek kesinlikler aramanın çıkışsızlığına dikkat çeken Pascal, sonuçlarını kesin olarak bilmediğimiz deniz yolculukları, savaşlar gibi yüzlerce eyleme çekinmeden giriştiğimizi göz önünde bulundurarak kuşkuculuğun doğamıza ters olduğunu dile getirir. Hatta “kesin bildiğimiz şeyler haricinde hiçbir eylemde bulunmamamız gerekseydi, din için [de] hiçbir şey yapmamamız”³⁷¹ gerektiğini düşünür. Zira Pascal açısından din de –kimi dogmatiklerin savunduğunun aksine- akla dayanan argümanlarla ispatlanabilecek bir

³⁶⁸ Montaigne, *Denemeler*, 2. Kitap, s. 235.

³⁶⁹ Pascal, *Düşünceler*, frg. 434.

³⁷⁰ Pascal, frg. 434.

³⁷¹ Pascal, frg. 234.

kesinliğe sahip değildir. Dolayısıyla gündelik pratiklerin doğasında kesinlik değil belirsizlik vardır ve muhtemelen yıllar sonra John Dewey'in dile getirdiği şu sözler, Pascal açısından da tamamen doğrudur:

*Pratik faaliyetin ayırt edici ve ortadan kaldırılamayacak kadar içkin olan özelliği, ona eşlik eden belirsizliktir. Bu konuda şunu söylemek zorundayız: Harekete geçin, ama tehlikeyi göze alarak harekete geçin. Zira gerçekleştirilecek eylemlere ilişkin yargı ve inanç hiçbir zaman tehlikeli bir olasılıktan öteye geçemez.*³⁷²

Sonuçta Moran ve Hunter'ın da işaret ettikleri gibi Pascal'a göre gündelik yaşamı sürdürebiliyor oluşumuz hatta kuşkucuların da gündelik yaşam pratiklerinde dogmatikler gibi eyliyor ve onları takip ediyor olmaları, kuşkucu felsefenin neden yanlış olduğunun en net göstergesidir.³⁷³ Dogmatik de yanılır ancak onun yanılgısı zihinseldir; yalnızca eylemlerini kesin bir ilkeye göre sürdürdüğünü düşünürken yanılır. Ancak gerçek anlamda bir kuşkucunun hiçbir konuda eyleyemiyor olması dolayısıyla yaşamını idame ettiremiyor olması gerekir. Nitekim Pyrrhon ile ilgili yukarıda değindiğimiz arkadaşlarının yardımı olmaksızın gündelik yaşamı sürdürememesi ve bunu öğretisiyle uyumlu bir yaşam sürdürmek adına benimsediğini dile getirmesi, Pascal'ın eleştirisini doğrulamaktadır. Tabi burada, Pyrrhoncuların gündelik yaşam pratikleri ya da gelenekler konusunda, birini diğerine tercih etmek için yeterince kanıtımız olmadığından dolayı kendi toplumumuzun geleneklerine uymakta bir sakınca görmediklerini hatırlatmak gerekir. Ancak Pascal'ın vurgusu “tam anlamıyla bir kuşkucu” olamayacağımız yönündedir ki, bahsi geçen Pyrrhoncular da bu anlamda kuşkucu değildir.

Tüm bunlardan hareketle, “doğamızı bastırmadan kuşkucu, akıldan vazgeçmeden dogmatik”³⁷⁴ olamayacağımızı söyleyen Pascal'a göre tam anlamıyla dogmatik ve kuşkucu olmak mümkün olmasa da, iki öğretinin haklı olduğu taraflar da vardır. Pascal'a göre dogmatikler, “iyi niyet ve samimiyetle yaklaşıldığı takdirde” doğal ilkelerden kuşku duyamayacağımız konusunda haklı iken kuşkucular dogmatiklerin yaslandığı ve apaçık olduğu için benimsedikleri temellerin akılla ispatlanamayacağı ve bu anlamda bize kesinlik hissi veren doğamıza güvenilemeyeceği konusunda haklıdır.³⁷⁵ Yine de bardağın boş tarafından

³⁷² John Dewey, *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action* (Oxford: Gifford Lectures, 1929), s. 6.

³⁷³ Moran, “Pascal's 'Pensees'”, 2; Hunter, *Pascal the Philosopher*, s. 18.

³⁷⁴ Pascal, *Düşünceler*, frg. 434.

³⁷⁵ Pascal, frg. 434.

baktığımızda ikisi de yanılır, zira Pascal’a göre “hiçbir dogmatizmin üstesinden gelemeyeceği şekilde ispattan aciz” olduğumuz gibi “hiçbir şüpheciliğin mağlup edemeyeceği biçimde de bir hakikat fikrine sahibiz.”³⁷⁶ Buradaki sorunun temel sebebi ise hakikat olduğunu düşündüğümüz şeylerin ne düzeyde ilahi kalpten kaynaklanan doğal ışıktan, ne düzeyde dünyevi kalpten kaynaklanan içgüdü ve alışkanlıklardan geldiğinin açık olmamasıdır. Zira değindiğimiz üzere, içgüdü ve alışkanlıklar akılla temellenemeyecek ve ancak aydınlanmış zihinlerin güçlü bir sorgulama ile çürütülebilecekleri sahte kesinlikler oluşturarak bunları hakikat sanmamıza sebep olabilirler. Bu sahte kesinlik ise mutlak kesinliğe tekabül etmediği gibi Descartes’ın yüksek olasılıklı kesinliğini de sağlayamazlar; tek başarıları bizde uyandırdıkları kesinlik hissinin sağladığı öznel kesinliktir.

Hareket noktamıza dönecek olursak, içgüdü, hayal gücü ve alışkanlıkların güçlü doğasını fark eden Pascal, her ne kadar kendi hakikat araştırmamızda onlara karşı temkinli olmamız gerektiğini ısrarla vurgulasa da, söz konusu karşımızdaki kişiyi keşfettiğimiz hakikate inandırmak olduğunda kalbin bu yanından faydalanmamız gerektiğini düşünür. Zira ruhun iki kapısından birisinin parçası olan dünyevi kalp, yalnızca alışkanlıklarımıza uyan ve zevklerimizi okşayan sözlerden etkilenir. Karşımızdaki kişinin aklı kadar kalbine de hitap etmemiz gerektiğini bilen Pascal, bu nedenle güçlü belagati, “insanların kalpleri ile zihinleri arasında kurmaya çalıştığımız bir uyum”³⁷⁷ olarak görür. *İkna Sanatı* eserinde böylesi uyumlu bir yöntemin kurallarını vermeye çalışan Pascal, kalbi ikna etmeye dönük ilkeler ortaya koymanın kendisini aşan bir girişim olduğunu öne sürse de, inançsız bir insanı Tanrı’nın varlığına inanmanın daha makul bir yol olduğuna ikna etmeye çalıştığı meşhur bahis argümanında,³⁷⁸ akıl ve kalbin nasıl uyumlu bir biçimde işletilebileceğine iyi bir örnek sunar.

³⁷⁶ Pascal, frg. 395.

³⁷⁷ Pascal, frg. 16.

³⁷⁸ Bazı araştırmacılara göre Tanrı’nın varlığına inanmanın daha makul olduğunu öne süren akıl yürütme ilk defa, İslam halifesi Hz. Ali ile Müslüman olmayan bir Arap arasında cereyan etmiştir. Bu örneği referans alan Gazali de, ticaret üzerinden benzer bir akıl yürütme dizisine başvurmuştur. Daha detaylı bilgi için Bkz: Öznur Bayrak Tekin, “Bir Bilim Adamı, Bir Filozof, Bir Din Adamı Olarak Blaise Pascal” (Yüksek Lisans Tezi, Sivas, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017), ss. 96-99, 110-13.

2.4. AKIL VE KALBİN UYUMU: BAHİS ARGÜMANI

Pascal'ın, söz konusu ilahi hakikatler olduğunda kalbin Düşüş'ten önce kalan ve Tanrı sevgisini barından *charité*'ye başvurduğunu görmüştük. Ancak bir sonraki bölümde değineceğimiz üzere bu çok az insanın elde edebileceği bir lütuftur ve çoğu insanın Tanrı inancı, en azından Tanrı'nın inayetine mazhar olana kadar, içgüdü ve alışkanlıklara dayanır. Bu bağlamda Hristiyanlığı, insan doğasına, onun arzu ve isteklerine ve buradan beslenen sağduyuya karşı olan tek din³⁷⁹ olarak tanımlayan Pascal'a göre, bir "otomat" olan insanı kendi başına bırakmak, her halükarda onun Hristiyanlıktan uzaklaşmasıyla sonuçlanır. Bu nedenle Pascal, insanların akıl ve dünyevi kalp yoluyla inandırılması ve karşı yöne meyiletmesinin engellenmesi gerektiğini düşünür. Aklımız, en azından bir defa, anlaşılması mümkün sebepler ile otomat olan yanımız ise alışkanlık ve âdetlerle sürekli inandırılmalıdır.³⁸⁰ Pascal bu bağlamda, "inanmış gibi yaparak" ayinlere katılmak, takdis olmak gibi bazı dinî görevlerin yerine getirilmesini, kişinin doğal olarak inanmasını sağlayacak bir yol olarak görür. Bu, Janelle Liesl Klapauszak'ın belirttiği gibi, Pascal açısından pratiğe dökülmeyen, alışkanlık haline getirilmeyen bir inancın "kök salmayacağı ve kurtuluşa faydası olmayacağı"³⁸¹ anlamına gelir. Dolayısıyla hakiki bir imana erişene kadar aklın kanıtlamalarla, dünyevi kalbimizin sonsuz mutluluk verecek cennet vaadiyle ve alışkanlıklarımızın da ritüellerle ikna edilmesi elzemdir.

Pascal, bu üç yönümüzü de işe koşacak bahsini ortaya koymadan önce ilk yaptığı iş dogmatiklerle hesaplaşmaktır. Zira Tanrı'nın akıl yoluyla kanıtlanamayacağını düşünen Pascal, tartışmayı bu düzlem üzerinden sürdürmek istemez. Pascal, her şeyin akılla temellendirilebileceğini öne süren ve karşısındaki kişiden de ispat isteyen dogmatiklere karşı artık aşına olduğumuz kuşkucu argümanlarla çıkar: Dogmatikler de uzam, zaman, hareket gibi yalın kavramları ya da mümkün olduğunu bildiğimiz sonsuzun doğasını iddia ettikleri gibi akıl yoluyla akılla kanıtlayamazlar. Şu haliyle Pascal'ın karşısındakini çekmek istediği konum, her şeyin akılla temellendirilemeyeceğini savunan kuşkucuların konumudur ki, bu Savonarola'nın hiçbir çıkar ve kaygısı olmayan cahil dünyevi insanından

³⁷⁹ Pascal, *Düşünceler*, frg. 605.

³⁸⁰ Pascal, frg. 252.

³⁸¹ Janelle Liesl Klapauszak, "Knowledge Revealed to the Heart: An Articulation and Defense of Pascal's Epistemology." (Thesis, Baylor University, 2011), s. 134, <https://baylor-ir.tdl.org/handle/2104/8226>.

Montaigne'in hiçbir şey bilmeyen ve "Tanrı'nın parmağı" olmaya hazır insanına kadar dogmatizme karşı bütün Hristiyanların dini aktarmak için tercih ettiği bir muhataptır. Pascal açısından da hiçbir şey bilmeyen ve yargılarını askıya alan kuşkucu tavır, İsa Mesih'ten önceki insanların bulunduğu, Hristiyanlığı ne reddeden ne de onaylayan tavra oldukça benzer.³⁸² Bu nedenle Pascal, dogmatizmin her şeyin akılla bilinebileceğini savunan kibrine karşı kuşkucu tavrın "dine hizmet e[ttiğini]"³⁸³ söyler.

Yargılarını askıya almış bir kuşkucu, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğuna dair herhangi bir iddiada bulunamayacağımızı düşünür zira ikisine dair de kesin kanıtlarımız yoktur. Pascal da benzer şekilde Tanrı'nın ne doğasını ne de mevcudiyetini bilemediğimizi söyler.³⁸⁴ Şüphesiz burada akıl yoluyla bir bilme kastedilmektedir. Yoksa Pascal'a göre akıl aracılığıyla doğasını bilemediğimiz ancak sezgi aracılığıyla emin olduğumuz sonsuz gibi Tanrı'yı da kalbimizdeki hisler aracılığıyla biliriz. Ancak bu hisler, yalnızca Tanrı'nın varlığına kalben inananlar için geçerlidir ve kimse, kalbe dayanan hislerini akıl yoluyla ispatlayarak karşı tarafa aktaramadıkları için inanları suçlayamaz.³⁸⁵ Zira yukarıda açıkladığımız üzere Pascal'a göre kalbin kendine ait bir düzeni, aklın da kendine ait başka bir düzeni vardır ve bu düzenler birlikte çalışsa da birbirine dönüştürülemez.

Şu durumda Tanrı'nın varlığı ve yokluğunu eşit derecede olası gören muhatap için önünde zaruri iki yol belirir: Tanrı ya vardır ya da yoktur. Pascal'ın bundan sonraki hamlesi, bu eşit derecede olası görünen yolların sonuçlarını göstermektir. Tanrı'nın var olduğu yol, Pascal'a göre "kazanırsak, her şeyi kazan[acağımız] kaybedersek hiçbir şeyi kaybetmeyeceğimiz"³⁸⁶ bir yoldur. Zira Pascal'a göre dine uygun bir yaşam, kaybedilmiş bir yaşam değildir: "Sadık, dürüst, mütevazı, kadirbilir, cömert, samimi ve gerçek bir dost olacaksınız. Sağlıksız hazların, lüks ve şöhret hırsının pençesine kesinlikle düşmeyeceksiniz."³⁸⁷ Ancak dine uygun yaşam, dünyevi açıdan kazançlı olmasa dahi Pascal, sonlu ve görece iyi bir yaşamı riske atarak sonsuz ve mutlak anlamda iyi bir yaşam elde etme ihtimaline karşı bahse girmenin kesinlikle avantajlı olduğunu dile getirir. Normal hayatta oyuncuların, kesin olmayan kazanç ihtimaline karşı kesin bir riske girdiklerini söyleyen Pascal, Tanrı bahsinde, sonsuz

³⁸² Pascal, *Düşünceler*, frg. 432.

³⁸³ Pascal, frg. 391.

³⁸⁴ Pascal, frg. 233.

³⁸⁵ Pascal, frg. 233.

³⁸⁶ Pascal, frg. 233.

³⁸⁷ Pascal, frg. 233.

kazanç ihtimaline karşı, kesin olmayan ve kazancımıza kıyasla sonsuz derecede küçük bir yaşamı riske attığımızı iddia eder.³⁸⁸ Lakin bahiste elimizi Tanrı'nın mevcut olmadığı seçeneğe yatırdığımızda, sonlu ve kısmen iyi yaşama karşılık sonsuz ve mutlak anlamda iyi yaşamı kaybetme ihtimalimiz belirir. Üstelik bu ikinci yaşamla kıyaslandığında ilkinin en ufak bir cezbediciliği de yoktur. Tüm bu veriler göz önünde bulundurularak Paul Saka'nın yaptığına benzer biçimde düzenlenirse³⁸⁹ karşımıza şöyle bir tablo çıkar:

Tablo 1: Pascal Bahsinin Sonuçları

	Tanrı varsa	Tanrı yoksa
Tanrı'ya inanıyorsak	Sonsuz mükâfat	Sonlu bir kayıp
Tanrı'ya inanmıyorsak	Sonsuz ceza	Sonlu bir kayıp

Pascal'ın bahsinde her durumda sonlu bir kayıp vermemize rağmen Tanrı'nın var olması durumunda, varlığına inanır ve ona göre yaşarsak sonsuz kazanç elde ederiz. Ancak Tanrı'nın varlığına inanmayarak yaşarsak sonsuz zararlar karşı karşıya kalırız. Görüldüğü üzere, bahsin en güçlü tarafı, kıyası sonlu ile sonsuz üzerine kurmasıdır. Bir tarafta görece küçük bir risk karşılığında sonsuz güzellik elde etme şansı varken diğer tarafta küçük bir yaşantıyı riske atmamak adına sonsuz kötülükle karşı karşıya kalma ihtimali vardır. Pascal, makul olan herkesin Tanrı'nın mevcut olduğuna yatırım yapması gerektiğine dair bu akıl yürütmeleri, aklımızı ikna etmek için kullanırken sonsuz iyiye yaklaşma ve sonsuz kötüden kaçınma konusunda da dünyevi kalbimize hitap etmeye çalışır. Bu bağlamda sonsuz mükâfat, hem aklımızı hem de içgüdülerimizi uyum içerisinde cezbetmeye yönelik bir teklif iken sonsuz ceza hem aklımız hem de içgüdülerimizin kaçınacağı bir tehdittir.

Görüldüğü üzere Pascal'ın burada yapmaya çalıştığı şey, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak değil Hristiyan Katolik mezhebi gibi sonsuz ve mutlak anlamda iyi bir ahiret vadeden dinlerin önerdiği yolun tercih edilmesi gerektiğini aklımıza ve hislerimize hitap ederek temellendirmektir. Jeff Jordan'ın işaret ettiği gibi, bu tarz pragmatik teist argümanlar, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya değil Tanrı'nın varlığına

³⁸⁸ Pascal, frg. 233.

³⁸⁹ Paul Saka, "Pascal's Wager about God", *Internet Encyclopedia of Philosophy* (blog), erişim 11 Haziran 2023, <https://iep.utm.edu/pasc-wag/>.

inanmanın rasyonel ve makul bir yol olduğunu kanıtlamaya dönük argümanlardır.³⁹⁰ Pascal açısından asıl inanç, ancak bu makul görünen ön inanç kabul edilip bir alışkanlık haline getirildiğinde mümkün olmaya başlar. Yani Augustinus’un ifadesiyle anlamak için inanmak (*crede ut intelligas*) gerekir. Nitekim yıllar sonra Pascal’a benzer argümanlarla Tanrı’nın varlığına inanmanın makul bir yol olduğunu savunan William James de “öyle durumlar vardır ki gerçeğin ortaya çıkacağına dair bir ön inanç olmadıkça o gerçek ortaya çıkamaz”³⁹¹ diyerek inancın sonuçlarını görmek için onu kabul etme gerekliliğine vurgu yapar.

Pascal’ın bahis argümanına birçok eleştiri yöneltmiştir.³⁹² Bu eleştirilerden, sonsuz hayat vadeden farklı dinlerin bulunması ve inancın bir tercih meselesi olup olmadığı ile ilgili eleştirilerin özellikle güçlü eleştiriler olduğunu söyleyebiliriz. Gerçekten de sonsuzluk vadeden birbirine rakip bunca dinin olması, Pascal bahsinde olasılıkları düşüren bir etkidir.³⁹³ Ancak Pascal bu ilk eleştiriden, tam da hakiki imanın tercih meselesi değil Tanrı’nın bir lütfu olduğu ve bu inancı yaşayan kişinin onun kesinliğinden tamamen emin olduğuna dair ikinci eleştiri aracılığıyla sıyrılır. Evet, farklı dinler olasılığı düşürür ancak gerçek din, kendisini Tanrı’nın bir armağanı olan lütuf ile gösterir ve nihai kesinliği sağlayacak bu armağanın kime verileceği gerçek dinin sahibi, Tanrı’nın verdiği kararın neticesidir. Ancak şu durumda da, tüm Hristiyanlık savunusu ve Pascal’ın giriştiği onlarca çaba gereksiz görünmektedir. Çünkü asıl belirleyici, elimizde olmayan lütuftur. Bu çelişkinin aşılması, ancak Pascal’ın iman kavrayışını daha yakından incelemekle mümkün hale gelir.

2.5. NİHAİ KESİNLİK: LÜTUF VE İMAN

Lütuf ya da tanrısal inayet tartışması, Hristiyanlığın en temel tartışmalarından birisidir. Öyle ki, Augustinus ile Pelagius arasında başlayan lütuf-özgür irade tartışması, 417 yılında Pelagius’un aforoz edilip Kudüs’ten kovulmasıyla sonuçlanmış; Luther ve Erasmus arasındaki tartışmalarda da gördüğümüz üzere

³⁹⁰ Jeff Jordan, “Pragmatic Arguments and Belief in God”, içinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta ve Uri Nodelman, Fall 2022 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/pragmatic-belief-god/>.

³⁹¹ William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (New York: Dover Publications Inc, 2003), s. 25.

³⁹² Bahis argümanına yönelik eleştiri ve savunmalar için Bkz: Robert Anderson, “Recent Criticisms and Defenses of Pascal’s Wager”, *International Journal for Philosophy of Religion* 37, sy 1 (1995): ss. 45-56.

³⁹³ Saka, “Pascal’s Wager about God”.

yüzyıllar boyunca Hristiyan dünyasını meşgul etmiştir. Aziz Pavlus'un Efesliler ve Romalıları'a Mektup'larında, lütuf sayesinde gelen imanımızla kurtulacağımızı söylemesi ve bu kurtuluşun ise kendi elimizle değil ancak onu bize armağan eden Tanrı sayesinde gerçekleşeceğini dile getirmesi³⁹⁴ lütuf savunucularının en temel dayanak noktalarıdır. Pavlus devamında, kurtuluşumuzun eylemlerimize bağlı olmadığını söyler ve bu nedenle hiç kimsenin imanından dolayı övünmemesi gerektiğini de ekler.³⁹⁵ Ancak Tanrısal inayete yapılan bu vurgu, tarih boyunca, bu derece keskin bir lütuf doktrininin eylemlerimizi boşa çıkardığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bu nedenle Katolik mezhebi içerisinde kimi teologlar, lütfun herkese eşit biçimde dağıtıldığını ancak onu ortaya çıkarmanın kişinin eylemlerine bağlı olduğunu savunmuşlardır.³⁹⁶ Buna mukabil, özellikle Calvin gibi Protestan öncüler, Tanrı lütfunun insan seçimine bağlı kılınarak değersizleştirildiğini dile getirmiş ve Tanrı'nın ezelden beri bazılarını kurtuluşa bazılarını da lanete mahkûm ettiğini³⁹⁷ savunmuşlardır.

Pascal'ın dâhil olduğu Jansenist tarikatının da en ayırt edici özelliklerinden birisi, -bazı temel farklılıklarla birlikte- Calvin'in savunduğu düzeyde katı bir lütuf doktrini benimsenmiş olmasıdır. Katolik bir tarikat olmasına rağmen Jansenizm, Augustinus'un öğretilerine sıkı sıkıya bağlılığı nedeniyle, söz konusu lütuf olduğunda Protestan harekete daha yakın bir tavır sergiler. Sözgelimi Calvin'in kötülüğü istemenin bozuk bir doğadan, iyiliği istemenin ise lütuftan geldiği söylemi,³⁹⁸ Pascal'ınki ile birebir örtüşür. Bu bağlamda Jansenistlerin, Descartes'ın da içerisinde eğitim aldığı başka bir Katolik tarikat olan Cizvitlerle girdiği çoğu tartışmanın sebebi yine lütuf doktrinidir ve ilerleyen dönemde bir Jansenist olmaya karar veren Pascal'ın *Taşra Mektupları*, lütuf doktrini savunan pasajların bolluğuyla dikkat çeker.

Doğa bilimi ve akıl yürütme başlıklarında gösterdiğimiz gibi Pascal açısından doğa, tümevarım yoluyla fiziksel ilkeler elde edemeyeceğimiz derecede sonsuz, geometrik yöntem ise kendi başına bir şeyleri kanıtlamayacak kadar faydasızdır. Bu duruma bir de hislerimiz, alışkanlıklarımız ve gelenekler tarafından sıkça aldatılmamız

³⁹⁴ The Bible Society in Turkey, *Kutsal Kitap*, Efesoslulara Mektup pas. 2: 8.

³⁹⁵ The Bible Society in Turkey, Romalıları'a Mektup 3: 27; The Bible Society in Turkey, Efesoslular'a Mektup pas. 2: 9.

³⁹⁶ Michael Moriarty, "Grace and Religious Belief in Pascal", içinde *The Cambridge Companion to Pascal*, ed. Nicholas Hammond (Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2003), ss. 145-46.

³⁹⁷ Michael Moriarty, *Pascal: Reasoning and Belief* (Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2020), s. 43.

³⁹⁸ Calvin, *Calvin*, Volume 1:s. 295.

eklenince Pascal’a göre insan, “hata içerisinde yüzer”³⁹⁹ ve bu oldukça doğaldır. Zira insan düşüş ile birlikte yozlaşmış bir akıl ve yozlaşmış bir doğa ile yaşamak zorunda kalmıştır. Bu yozlaşmış yanımızın bizi sürüklediği hatalardan kendi elimizle kurtulmamızın mümkün olmadığını düşünen Pascal, bu nedenle tek çıkış yolu olarak Tanrı’nın inayetini görür ve ona göre lütuf olmadan, içine düştüğümüz hataların ortadan kaldırılması mümkün değildir.⁴⁰⁰ Çünkü hatalarımızın sebebi doğayı yeterince incelememiş ya da yeterince akıl yürütmemiş olmamız değil üzerine sistem inşa edeceğimiz temel dayanaklar ile sonsuzluğunun doğasını anlayacak kavrayıştan mahrum olmamızdır. Bu bağlamda temel ilkeler ile sonsuzun Tanrı’da birleştiğini düşünen Pascal ya Tanrısal inayet ile bunların hepsine birden vâkıf olacağımızı ya da kesin olmayan küçük kısıtlılarla yetineceğimizi düşünür:

*Bana öyle geliyor ki şeylerin nihai ilkesini anlayan biri, sonsuzun bilgisine de ulaşabilirdi. Biri diğerine bağlıdır ve diğerine götürür. Bu iki uç birbirine temas eder, ayrıldıkları ölçüde birleşir ve sadece ama sadece Tanrı’da buluşur. Öyleyse kavrayış gücümüzün farkında olalım. Bir şeyiz ama her şey değiliz.*⁴⁰¹

Pascal’ın akıl yürütme ya da sezgiler yoluyla doğayı anlayamayacağımıza dair bu tespiti, uygun bir yöntemle hata yapılmaksızın ilerlendiğinde keşfedilemeyecek hiçbir şey kalmayacağını düşünen Descartes’in⁴⁰² tam karşısına konumlanan bir tavidir. Zira Pascal sorunu yöntemde ya da araştırma eksikliğinde değil bizatihi yozlaşmış doğamızda görür. Kalbin ilahi yanı sayesinde ilk tanım ve ilkeler sezilmeksizin ve yine bu yolla sonsuzun doğası anlaşılaksızın en iyi ispatlama yöntemi olan geometrik yöntem bile işlevsiz hale gelir. Hislerimize dayanan sezgilerin sağladığı kesinliğin de kalbin dünyevi yanı değil ilahi yanından kaynaklandığını kanıtlamak mümkün değildir. Dolayısıyla bu konudaki tek teminat, Tanrısal lütuf sayesinde mümkün olacak “aydınlanmış” bir zihindir.

Pascal’ın duyu ve akıl yoluyla kesinlik elde edilemeyeceğine dair bu net tavrı, Jean Khalfa gibi kimi araştırmacılara, Pascal’ın negatif bir epistemolojiye sahip olduğunu düşündürmüştür. Khalfa, Pascal’ın bize sürekli bilginin ne olacağı değil ne olamayacağını söyleyen negatif bir epistemolojiye sahip olduğunu dile getirir ki⁴⁰³ bu iddiayı çürütmek çok kolay değildir. Gerçekten de Pascal, tüm süreç boyunca kesinlik

³⁹⁹ Pascal, *Düşünceler*, frg. 83.

⁴⁰⁰ Pascal, frg. 83.

⁴⁰¹ Pascal, frg. 72.

⁴⁰² Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, 2013, s. 65.

⁴⁰³ Jean Khalfa, “Pascal’s Theory of Knowledge”, içinde *The Cambridge Companion to Pascal*, ed. Nicholas Hammond (Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2003), s. 124.

arayışı içerisinde el attığı alanları ya kesin bilgi veremeyeceği ya da sahte bir kesinlik sağladığı gerekçesiyle reddetmiştir. Ancak Khalfa'nın bunu yaparken öne sürdüğü, Pascal'a göre "bilimin, insanın dayandığı temellerin boşluğunu gösterdiği" ya da Pascal'ın "Tanrı'yı matematikle kurtarmak yerine, matematiği Tanrı'yla kurtarmaya çalıştığı" gibi argümanlar,⁴⁰⁴ yalnız başına onun negatif bir epistemolojiye sahip olduğunu söylemek için yeterli değildir. Sözelimi Descartes da tüm sisteminin teminatı olarak Tanrı'yı gösterir ve onun açısından da matematik hakikatlerin teminatı, bizi aldatmayan bir Tanrı'nın doğal ışıık ile sezdirdiği ilkelerdir. Pascal'ı bu noktada Descartes'tan ayıran, tanrısal teminatın akıl ya da bellekle değil ancak kalp ile hissedilebileceğini dile getirmesi ise onu Descartes'tan farklı olarak negatif epistemoloji ile etiketlemek için yeterli görünmemektedir.

Pascal'ın esas vurguyu muhakemeye dayalı akıldan Tanrısal inayetle desteklenen kalbe kaydırması, yine onun bir filozof olarak adlandırılmayacağı ya da en iyi ihtimalle katı bir fideist olarak değerlendirilmesi gerektiği yorumlarını doğurmuştur. Örneğin William Kelly Wright, *A History of Modern Philosophy* adlı eserinde Pascal'dan, Descartes felsefesinin yol açtığı şüphecilikten "mistisizme sığınan" biri olarak bahsederken⁴⁰⁵ Émile Bréhier, on yedinci yüzyıl felsefe tarihindeki Pascal bölümüne, "Pascal bir filozof değildir. Bir bilim insanı ve Katolik dinin savunucusudur" iddiası ile başlar.⁴⁰⁶ Benzer şekilde Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*'nde Pascal'ın "muhteşem matematik zekâsını Tanrı'sına kurban ettiğini" dile getirir.⁴⁰⁷ Pascal'a yönelik bu tutum yeni de değildir. Mesela Voltaire onu, "Pascal bir geometri ve belagat sahibiydi; bu iki büyük erdemin birleşimi o zamanlar çok nadirdi ama ona gerçek felsefeyi eklemedi"⁴⁰⁸ diyerek anar.

Pascal'ın bir filozof olmadığı ya da felsefeye tamamen sırt döndüğüne dair söylemler sıklıkla çürütülmüş ve artık önemini yitirmiş olsa da katı bir fideist olduğuna dair argümanlar hala gücünü korumaktadır. Nitekim gördüğümüz üzere Pascal, özellikle son dönemlerinde imana ciddi bir öncelik vermiş ve iman olmaksızın kesin bilgiye ulaşmanın mümkün olmayacağını dile getirmiştir. Ancak bu, Montaigne

⁴⁰⁴ Khalfa, s. 139.

⁴⁰⁵ William Kelley Wright, *A History of Modern Philosophy* (New York: The MacMillan Company, 1952), s. 87.

⁴⁰⁶ Émile Bréhier, *The Seventeenth Century - The History of Philosophy*, çev. Wade Baskin (Chicago, IL: Univeristy of Chicago Press, 1968), s. 126.

⁴⁰⁷ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi 3. Cilt*, çev. Muammer Sencer, cilt 3 (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972), s. 415.

⁴⁰⁸ Akt: Hunter, *Pascal the Philosopher*, s. 4.

bölümünde de değindiğimiz gibi akli tamamen dışarıda bırakan negatif bir fideizmden ziyade iman olmaksızın aklın işlevsiz kalacağını öne süren pozitif fideizme daha yakın bir tavidir. Zira Pascal, aklın tek bilgi kaynağımız olmadığında ısrar etse de⁴⁰⁹ hiçbir zaman onu tümünden önemsiz ya da değersiz görmez. Yalnızca Sebond ve Montaigne gibi, Tanrı'nın inayeti ve iman olmaksızın yani aydınlanmamış bir zihin ile doğa araştırmalarına girişenlerin, “karanlık ve belirsizlikten” başka bir şey elde edemeyeceklerini⁴¹⁰ düşünür.

Lakin Terence Penelhum, Montaigne ve Pascal'ın “imansız aklın işlevsiz olduğu” konusundaki benzerliklerine rağmen yine de ikisinin aynı kategoride değerlendirilemeyeceklerini düşünür. Zira ona göre Montaigne, akli dışarıda bırakmak için tüm kuşkucu argümanların Hristiyanlığa dâhil edilmesini talep eden bir “konformist fideist” iken Pascal, kuşkucu inançsızlık ile Hristiyan inancı arasındaki zıtlığı fark etmiş ama buna rağmen kuşkucu argümanların aklın gücünü kırarak istemeyerek de olsa Tanrı'nın lütfuna zemin hazırladığı için kullanılmasında mahsur görmeyen bir “evanjelik fideist”tir.⁴¹¹ Penelhum'un Montaigne hakkında söyledikleri, aceleci bir genelleme gibi görünmektedir. Zira değindiğimiz gibi Montaigne, her ne kadar kuşkuculuğu Hristiyanlığa oldukça uygun bir felsefe olarak görse de onun da niyeti kuşkuculuğu, bizi imana açık “Tanrı'nın parmağına” dönüştürmek için kullanmaktır. Ancak Montaigne'deki aceleci genellemeye rağmen Penelhum'un Pascal hakkında söyledikleri oldukça isabetlidir. Nitekim Pascal gerçekten de kuşkuculuğun Hristiyanlık ile olan tezatlığını fark etmiş ve onu daha ziyade imana yer açmak için kullanmıştır. Bu durum, Pascal'ın Tanrı'nın inayetini tek kurtarıcı olarak görmesine rağmen neden bunca çabaya giriştiğini de anlamamızı kolaylaştırır.

Pascal'ın bahsine tekrar dönecek olursak, onun tartışmanın başında muhatabını kuşkucu pozisyona çekmekteki amacının tam da bahsettiğimiz anlamda imana yer açmak olduğunu anlarız. Yoksa bu argüman yalnız başına inancın teminatı olamaz. Pascal her ne kadar kimi pasajlarda Tanrı'nın yolunun dini zihinlere akılla, kalbe ise inayetle sokmak olduğunu⁴¹² söylese de yalnız başına akla dayanan “Ay'ın ve gezegenlerin yörüngeleri” gibi kanıtlarla imanı sağlamaya çalışmanın dini hor

⁴⁰⁹ Pascal, *Düşünceler*, frg. 282.

⁴¹⁰ Pascal, frg. 242.

⁴¹¹ Terence Penelhum, *God and Skepticism: A Study in Skepticism and Fideism* (Dordrecht ; Boston : Hingham, MA: Springer, 1983), ss. 15-16.

⁴¹² Pascal, *Düşünceler*, frg. 85.

görmekten başka bir şeye yol açmayacağını düşünür.⁴¹³ Çünkü Pascal’a göre iman, Tanrı tarafından bizzat kalplere yerleştirilmiştir; aklın giriştiği ispatlar ancak imanın vesilesidir.⁴¹⁴ Bu bağlamda Tanrı’yı duyumsayanın akıl değil kalp olduğunu dile getiren Pascal, imanın da kalple hissedilen Tanrı olduğunu⁴¹⁵ söyler: “biliyorum (*scio*) değil inanıyorum (*credo*).”

Aklın varacağı son noktanın kendi sınırlarını keşfetmek olduğunu düşünen Pascal’a göre nerede akli kullanmak nerede kalbe teslim olmak gerektiğini bilmek gerekir. Nitekim o, her şeyin akılla ispatlanabileceğini düşünenlerin ispat hakkında; her söylenene teslim olanların da teslimiyet hakkında bir şey bilinmediğini⁴¹⁶ düşünür. Bu minvalde bahis argümanı, akli sınır noktasına kadar kullanıp bizi yanlış yola sürükleyecek sahte kesinlikleri de açığa çıkardıktan sonra dinî alışkanlıklar ve teslimiyet içerisinde kendimizi Tanrı’nın lütfuna mazhar olmaya bırakmak için iş görür. Yani bu argüman değil mutlak kesinliği sağlamak, içgüdü ya da alışkanlıkların sağladığı öznel kesinliği bile elimizden alır. Ancak tüm bunları, nihai kesinlik olarak gördüğü imana zemin hazırlamak adına yapar. Zira Pascal’a göre iman etmenin akıl, gelenek ve ilham olmak üzere üç yolu vardır ki,⁴¹⁷ bahis argümanının da niyeti bu yolları kat etmemizi sağlamaktır.

Sonuçta, olasılıklarla başlayan bahis argümanı yine bizi imana açık bir olasılık içerisinde bırakarak sonlanır. Pascal’ın tabiriyle burada “mahkûm etmeye yetecek ama ikna etmeye yetmeyecek bir açıklık”⁴¹⁸ söz konusudur. Pascal’ın muhatabı, Tanrı’ya inanmadan yaşamanın makul olmadığını bilir ancak bu durum, onun Tanrı’nın varlığını tam bir kesinlikle ispatlamasına ya da hissetmesine de yol açmaz. Bizi bu açıklık içerisinde imana taşıyacak şey, elimizde olmayan lütuf iken ondan uzaklaştıracak olan ise içgüdülerimizden kaynaklanan heveslerimizdir. Zaten Pascal açısından da inanç, kendisini tam bu noktada gösterir. Zira Tanrı’nın kendisini herkese apaçık bir şekilde ve herkesin kesinlikle inanacağı yollarla göstermesi, dini tamamen gereksiz bir hale getirirken Tanrı’nın kendisini samimiyetle arayanlardan gizlemesi de, Pascal’a göre olmayacak şeydir.⁴¹⁹ Bu nedenle duyular ve aklın ispatlayamayacağı bir

⁴¹³ Pascal, frg. 242.

⁴¹⁴ Pascal, frg. 248.

⁴¹⁵ Pascal, frg. 278.

⁴¹⁶ Pascal, frg. 268.

⁴¹⁷ Pascal, frg. 245.

⁴¹⁸ Pascal, frg. 564.

⁴¹⁹ Pascal, frg. 430.

düzlemde işin olasılığa kalması ve bizim bu olasılıklar içerisinde Tanrı'nın varlığını tercih ederek ona göre yaşamamız inancın özünü oluşturur.

“Peki, olasılığın kesinlik getirmesi olası mıdır?”⁴²⁰ Bahsin devamında bu soruyu gündeme getiren Pascal’a göre, kesinliği yalnızca hakikat sağlar ancak hakikati samimiyetle aramak da vicdani huzur getirir.⁴²¹ Görülen o ki, Pyrrhonicların tüm yargıları askıya almakla geleceğini düşündükleri ruhsal dinginlik (*ataraxia*), Pascal açısından ancak samimi bir arayışla elde edilir. Tanrı'nın, kendisini samimiyetle arayanlardan gizlenmeyeceğine inanan Pascal bu nedenle aklın bizi taşıyacağı son noktayı, imana engel tüm değişkenleri ortadan kaldırarak samimi bir arayışa yönlendirmek olduğunu düşünür. Dolayısıyla Pascal açısından makul iki tip vardır: “Tanrı’yı bildiklerinden tüm kalpleriyle ona hizmet edenler ve Tanrı’yı bilmedikleri için tüm kalpleriyle onu arayanlar.”⁴²²

Şu durumda geriye Pascal'ın imanda nasıl bir kesinlik bulduğu sorusu kalıyor. Zira anladığımız haliyle Pascal bu kesinliği, ne her şeyin gerekçelendirilmiş bir şekilde doğrulanacağı mutlak kesinliğe, ne pratik hayatta olguları anlamlandıracağımız yüksek olasılıklı kesinliğe ne de bize kesin görünen ama ileride yanılabilirliğimiz öznel kesinliğe uygun görür. Ancak işin aslı, Pascal'ın iman konusunda hissettiği kesinlik çoğunlukla kişisel bir deneyimine dayanır. 1654 yılının 23 Kasım günü, bir Pazartesi akşamında Pascal, ateş gecesi (*nuit de feu*) olarak adlandırdığı mistik bir deneyim yaşar.⁴²³ Bu deneyim Pascal'ı o kadar derinden etkilemiştir ki, yaşadıklarını bir kâğıda dökerek paltosunun iç cebine diktirir ve ömrünün sonuna kadar bunu o gecenin bir hatırası olarak taşır. Pascal'ın bu deneyimi aktarırken ilk dile getirdiği şeyler şunlardır:

*İbrahim'in Tanrı'sı, İshak'ın Tanrı'sı, Yakup'un Tanrı'sı,
filozofların ve bilginlerin değil.
Kesinlik, kesinlik, his, neşe, huzur.*⁴²⁴

Pascal'ın ateş gecesinden bir yadigar olarak sakladığı kâğıdın ilk dizesi, İncil'den alıntıdır. İsa peygamber, ölülerin diriltilmesi ile ilgili soru soran çevresine, Tanrı'nın “Ben İbrahim'in Tanrı'sı, İshak'ın Tanrı'sı ve Yakup'un Tanrı'sıyım”

⁴²⁰ Pascal, frg. 908.

⁴²¹ Pascal, frg. 908.

⁴²² Pascal, frg. 194.

⁴²³ Adamson, *Blaise Pascal*, s. 6.

⁴²⁴ Blaise Pascal, *Pensées and Other Writings*, ed. Anthony Levi, çev. Honor Levi (Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008), s. 176.

şeklinde seslendiğini hatırlatır.⁴²⁵ Şüphesiz burada akli aşan imana yapılan bir vurgu vardır –ki Pascal da dizinin devamında “filozofların ve bilginlerin değil” diyerek bunu teyit eder. Ayrıca seçilen peygamberler de tesadüfi değildir. Zira Kutsal Kitap’taki İbrahim’in oğlu İshak’ı kurban etme anlatısında, akla ve içgüdüye uygun olmamasına rağmen Tanrı’nın emrini tam bir kesinlik içerisinde iman ederek yerine getirmeye dikkat çekilirken⁴²⁶ Yakup ile ilgili pasajların çoğu, onun Tanrısal lütuf sayesinde nasıl vahiy ve kehanet bilgisine sahip olduğu⁴²⁷ ile ilgilidir. Pascal, ateş gecesinden sonra yazdığı pasajı, *Düşünceler*’de daha detaylı biçimde yeniden gündeme getirir. Hristiyanların Tanrı’sını yine İbrahim’in, İshak’ın ve Yakup’un Tanrı’sı olarak tanımlayan Pascal, bu Tanrı’nın yalnızca “matematiksel hakikatler ile doğal düzenin” yaratıcısı olmadığını dile getirir.⁴²⁸ Zira ona göre, Paganlar ya da Epikürosçuların tanrıları da bu özelliklere sahiptir.

Pascal her ne kadar hedef tahtasına Pagan tanrılarını yerleştirse de Michael Moriarty’nin belirttiği gibi asıl hedef Kartezyen Tanrı anlayışıdır. Zira Pascal’a göre Kartezyen felsefenin kurguladığı Tanrı, Hristiyanlığa Pagan tanrılarından daha yakın değildir ve müdahaleci olmayan yanıyla neredeyse Epikürosçulukla eşdeğerdir.⁴²⁹ Bu nedenle Pascal, “Descartes’ı affedemiyorum” der çünkü ona göre Descartes, “Tanrı’ya dünyada hareketi başlatan bir şey olarak ihtiyaç duy[muştur], bunun dışında Tanrı’yla işi yoktur.”⁴³⁰ Ama Pascal’a göre Hristiyanların Tanrı’sı, bunlardan çok daha fazlasıdır.

Koyré, her ne kadar bu konuda Pascal’ın Descartes’a haksızlık ettiğini düşünse de, gerçekten de Descartes’ın Tanrı’sının Pascal’a göre daha felsefi bir tanrı olduğunu kabul eder. Zira Descartes’ın Tanrı’sı, kalple hissedilen değil “zihinsel bir sezgiyle idrak edilen” veya “akılla kanıtlanan” bir Tanrı’dır.⁴³¹ Pascal’ın Tanrı’sı ise daha ziyade “insanların ruhunu dolduran”, “kendi sefillikleri[miz]” ile “sonsuz merhametini”⁴³² ve “yegâne iyinin kendisi olduğunu”⁴³³ kalp aracılığıyla hissettiren bir Tanrı’dır. Bu nedenle Pascal, yaşadığı deneyimde kendi kesinliğini, filozofların kesinliğinden ayırır ve bunu da his, neşe, huzur gibi duygularla tarif eder. Zira bu

⁴²⁵ The Bible Society in Turkey, *Kutsal Kitap*, Matta pas. 22:31-32.

⁴²⁶ The Bible Society in Turkey, Başlangıç pas. 22: 1-19.

⁴²⁷ The Bible Society in Turkey, Hoşea pas. 3:4, Tekvin pas. 48:13-14.

⁴²⁸ Pascal, *Düşünceler*, frg. 556.

⁴²⁹ Moriarty, *Pascal*, s. 280.

⁴³⁰ Pascal, *Düşünceler*, frg. 77.

⁴³¹ Kabadayı, *Koyré’nin Bilimsel Düşünce Tarihi Üzerine Denemeleri*, ss. 118-20.

⁴³² Pascal, *Düşünceler*, frg. 556.

⁴³³ Pascal, frg. 544.

kesinlik, akıl yoluyla kanıtlanabilen bir kesinlik değil kalbin ilahi hakikatlere açılan yanıyla hissedilen bir kesinliktir. Bu nedenle Pascal, İsa ile Pavlus'un zihnimizi eğitmeyi değil kalplerimizi coşkuyla tutuşturmayı istediklerini dile getirir.⁴³⁴ Pascal'ın yaşadığı deneyime “ateş gecesi” demesinin sebebi de muhtemelen buradaki kalpleri tutuşturma metaforuna yapılan bir göndermedir. Dolayısıyla Hristiyanların tanrısı filozoflar gibi akıl yoluyla bir mutlak kesinlik sağlamak yerine İsa ve Pavlus gibi ilahi sevgi veya iyilik sevgisi⁴³⁵ olarak adlandırılan *charité* sayesinde kalplerimizi tutuşturarak başka bir kesinlik aramayacağımız nihai kesinlik noktasına taşır.

Şu durumda, geçmiş bölümleri de bir arada düşünecek olursak, elimizde muhatabımızı dönüştürecek üç yeti bulunur: Dünyevi kalbimiz ya da içgüdülerimizi etkileyecek olan arzular, zihnimizi etkileyecek olan akıl yürütme ve ilahi kalbimizi etkileyecek olan iyilik sevgisi.⁴³⁶ Pascal da kısa bir pasajında “içgüdü, ilkeler ve kalp”⁴³⁷ diyerek benzer bir sınıflandırma yapar. Pascal'a göre bu üçünün de kendine göre bir düzeni ve kendi alanında maharetlileri vardır. Sözgelimi bu dünyanın zenginleri, kralları kendi ihtişamları içerisinde içgüdülerimize hitap ederken Arşimet gibi dâhiler, matematiksel ilkeler ve kanıtlamaları ile zihinlerimize hükmederler. Ancak İsa ve azizler, bu ikisinden de farklı olarak iyilik sevgisi sayesinde kalplerimizi tutuştururlar.⁴³⁸ Pascal, bu üç yeti arasında farklı düzenler gördüğü gibi bariz bir hiyerarşi de görür. Zira kendilerini zihinsel araştırmaya adanmışlar için arzuların peşine takıldığı yücelik ve ihtişamlar “pırıltıdan yoksun” iken krallar ve zenginler, akıllı insanların büyüklüğünü göremezler. Azizler ise Pascal'a göre hem dünya hevesleri hem de zihinsel becerilerin üstündedir. Çünkü hayal gücü ve hırslarımızın yarattığı ihtişam sahte iken aklın varacağı nokta kesinlikten uzak ve sınırlıdır. Hâlbuki kalbin elde edeceği saadet ve kesinlik duygusu Pascal'a göre ikisini de aşar. Her ne kadar bu kesinlik öznel ya da mutlak kesinlik olmasa da, elde edeni tamamen tatmin edecek ve

⁴³⁴ Pascal, frg. 283.

⁴³⁵ Pascal, frg. 282, 579.

⁴³⁶ Hugh M. Davidson, sıklıkla bu üç yetiyi beden, akıl ve kalp (bodie, mind and heart) biçiminde tasnif eder. Bkz: Davidson, *Origins of Certainty*, ss. 19,59.

Ancak bu sınıflandırma, işlevsel ve dönemin felsefi ayrımlarına uygun olmasına rağmen “beden” kategorisi Pascal'a uygun değildir. Zira Pascal sıklıkla beden yerine içgüdü demeyi tercih etmiş ve şehvet, hırs, hayal gücü yanında alışkanlıklar ile geleneklerden kaynaklanan kalıp düşüncelerimizi de bu kategoriye dâhil etmiştir. Tüm bu çeşitliliği göz ardı ettiği için çalışmada, Davidson'un sınıflandırması tercih edilmemiştir.

⁴³⁷ Pascal, *Düşünceler*, frg. 281.

⁴³⁸ Pascal, frg. 793.

başkaca bir kesinlik arayışına yöneltmeyecek nihai bir kesinliktir. Pascal, buradaki hiyerarşiyi tekrarlayarak bizi şu şekilde uyarır:

*Ama sanki zihinsel bir büyüklük söz konusu olmazmış gibi sadece dünyevi büyüklüğe hayran olabilen kişiler vardır. Öte yandan, sanki bilgelikte sonsuz ölçüde daha büyük bir yücelik yokmuş gibi sadece zihinsel büyüklüğe hayran olabilenler de vardır.*⁴³⁹



⁴³⁹ Pascal, frg. 793.

SONUÇ

*Ne zaman kendisine bağlanıp tutunacak
bir dayanak noktası bulduğumuzu düşünsek,
onun da sarsıldığını ve bizden uzaklaştığını görürüz.*

Düşünceler, fragman 72

Felsefî bilginin, varlığın özünü yakalayan ve değişmeyen kesin bilgi olması gerektiğine dair genel kabul, felsefe tarihi boyunca filozofları, kesin bilginin mümkün olduğunu iddia eden dogmatizm ile kesin bilginin mümkün olmadığını veya kesin bilginin mümkün olup olmayacağını dahi bilemeyeceğimizi iddia eden kuşkuculuk arasında bir tercih yapmaya mahkûm etmiştir. Hakikati keşfettiğine inanan her dogmatik filozofun kaderi, nihayetinde onun yanıldığını iddia eden bir kuşkucu ile karşı karşıya kalmaktır. Bu bağlamda felsefe tarihi, kesin bilgiyle inşa edildiği iddia edilen ancak kuşkucuların darbeleri sonucu artık içerisinde yaşayamayacağımız derecede zarar görmüş harabe felsefî sistemlerle doludur. Ancak doğal olarak öğrenmeye ve bilmeye meyli olan filozoflar, yeni sistemler oluşturmaktan imtina etmemiş hatta kuşkucuların darbelerinden ders alarak her defasında daha sağlam bir yapı inşa etmeye çalışmışlardır. Bu nedenle Kant'ın “toprağı sürekli olarak işleyip kesin bir biçimde yerleşmekten nefret eden bir çeşit göçebeler topluluğu”⁴⁴⁰ şeklinde tarif ettiği kuşkuculara belki de felsefenin dinamosu gözüyle bakmak gerekir.

Tez çalışmamız aracılığıyla gördük ki, Antik Yunan'da başlayan kuşkucu felsefe, özellikle Aristoteles'in “değişmeyen kesin felsefesini” Hristiyanlığa dayanak haline getiren Roma Katolik Kilisesi'ne muhalif olan Protestan hareketin öncüleri sayesinde sürekli gündemde tutulmuştur. Zira bu öncüler, imana dayalı vahiy bilgisini kesin olmadığı için eleştiren dogmatik filozoflara karşı en güçlü kalkanın dogmatik filozofların da kesin bilgiye sahip olmadığını gösteren kuşkucular olduğunu düşünmüşlerdir. Ancak dogmatiklerin eleştirilerini boşa çıkarmak için kullanılan kuşkucu kıvılcımlar zamanla kontrolden çıkmış ve tüm bilgi alanlarını tehdit eden bir yangına dönüşmüştür. Bu bağlamda Montaigne, imanı öznel kesinlik içerisinde kurtardıktan sonra yangını en fazla körükleyenlerden birisi olmuşken Descartes, yangının büyüklüğünün nihayetinde imanı da ortadan kaldıracağını düşünüp onu söndürmeye çalışanların başında gelmiştir.

Felsefe ve teoloji alanında bu tartışmalar sürerken doğa biliminde de Galileo'nun başlattığı matematiksel ilkelerle desteklenen deneyler, kesinlik kaynağı

⁴⁴⁰ Immanuel Kant, “Birinci Basım İçin Önsöz - Katıksız (Salt: Duru) Aklın Eleştirisi”, içinde *Kant*, ed. & çev. Nejat Bozkurt, Fikir Mimarları Dizisi (İstanbul: Say Yayınları, 2010), s. 60.

olarak görülen Aristoteles felsefesine başka bir darbe vurmuştur. Felsefi dizgelerin kendi iç tutarlılıklarından ziyade olgular aracılığıyla sınanması ve dilini öğrendiğimiz doğaya matematik aracılığıyla sorular sorup bilimsel görüşlerimizi buna göre tasarlamamız gerektiğini savunan bu yeni yaklaşım, eski otoritelerin sağduyuya uygun varsayımları yerine ölçülebilir niceliklere dayanan deneyi bir kesinlik ölçütü haline getirmiştir. Bu bağlamda eski fiziğin temel kabullerinden olan doğanın boşluk kabul etmeyeceği varsayımının artarda gelen deneylerle çürütülmesi, hem bu varsayımı ontolojisinin temel ilkesi haline getiren felsefi dizgeleri sarsmış hem de ideal bilim yönteminin nasıl olması gerektiğine tartışmaları alevlendirmiştir.

Tabiri caizse bu yangın yeri içine doğan Pascal, çağdaşı çoğu filozof gibi doğa bilimi, felsefe ve teoloji alanlarındaki tartışmaların tamamını dindirecek sağlam bir temel bulma arzusuyla yanıp tutuşmuştur. Pascal'ın kesinlik arayışının izlerini süren çalışmamız boyunca yapılan tartışmalar ve elde edilen veriler bir arada düşünüldüğünde Pascal'ın kesinlik arayışını kabaca üç döneme ayırabiliriz. Pascal'ın boşluk üzerine yaptığı deneyler aracılığıyla geliştirdiği bilimsel yöntem ve buradan elde ettiği sonuçlar üzerine yaptığı tartışmalardan hareketle oluşturduğu bilim felsefesi onun ilk dönemini temsil ederken doğa bilimlerinde aradığı kesinliği elde edemeyeceğini düşünüp geometrik yöntemi kullanarak akıl yürütmeye kesinlik aradığı süreç orta döneme tekabül etmektedir. Nihayetinde bu iki alandaki soruşturmalardan da istediği düzeyde bir kesinlik elde edemeyen Pascal, yaşadığı kuşkucu krizden imanı temel alan ancak akli da tamamen dışlamayan, Hristiyan teolojisi ile örülmüş son dönem dizgesi aracılığıyla sıyrılmıştır. Bu üç dönemi, Pascal'a miras kalan tartışmalar ve çözüm önerileri üzerinden ele alan çalışmamız aracılığıyla ulaştığımız sonuçları aşağıdaki gibi değerlendirebiliriz.

Boşluğun mümkün olup olmadığı tartışmaları üzerinden doğa bilimlerine dâhil olan Pascal, tıpkı Galileo gibi bilimsel yöntemi, eskilerin otoritelerine karşı doğaya sınanabilir olgusal önermeler ve matematik aracılığıyla soru sormaya dayandırır. Ancak Pascal, doğa ortamında gerçekleştirdiği kontrollü deneyler, alternatif hipotezler ve farklı ölçüm araçları ile kendi dönemindeki bilim insanlarının ötesine geçmiş ve çağdaş bilimsel yöntemle oldukça benzer kurallar benimseyerek modern bilim yaklaşımına büyük katkılar sunmuştur. Nitekim Pascal'ın olguları büyük bir titizlikle inceleyen bu deneyleri, ardılı bilim insanları tarafından yeni fiziğin habercisi, kesin deneyler olarak adlandırılmıştır.

Öte yandan Pascal, bir bilim insanı olmakla yetinmemiş gerçekleştirdiği deneylerin sonuçları üzerine özellikle Aristotelesçi muhakemeden beslenen Étienne Noël ile yaptığı tartışmalarda, özgün bir bilim felsefesi ortaya koymuştur. Pascal'ın erken dönem çalışmalarına tekabül eden bu bilim felsefesi, öncelikli olarak inceleme alanı sınırlı ve otoriteye dayanan teoloji, dilbilim ve tarih gibi alanlar ile deney ve/ya akla dayanan fizik, aritmetik ve tıp gibi alanlar arasında kesin bir ayrım yapar. İlk sınıfa dâhil olan bilimler sınırlı bir inceleme alanına sahip değişmez bilgilerden oluştuğu için Pascal'a göre bu bilimlerde otorite söz sahibidir. Ancak deney ve/ya akıl aracılığıyla sürekli sorgulanan ve doğanın sonsuzluğundan dolayı sınırsızca gelişim imkânına sahip ikinci tarz bilimlerde otoritenin hükmü yoktur. Bu alandaki gelişmeyi metafizik dizgelerin sağlamlığı aracılığıyla değil, bilim tarihindeki gelişmeler üzerinden değerlendiren Pascal, yapılacak deneyler ve izlenecek akıl yürütmeler aracılığıyla bilginin sürekli genişleyeceğine inanan ilerlemeci bir bilim paradigmasına sahiptir.

Bu ilk dönem bilim felsefesinin bir diğer özelliği ise kendi döneminin sınamaya açık olmayan metafizik varsayımlarını savuşturabilmek adına yanlışlanabilir önermelerin deneysel olarak sınanmasını temel alan bir yöntem benimsemesidir. Bu bağlamda hipotezlerin deneylerle sınanması, yanlış çıkanların elenmesi, doğru olanların ise olası kabul edilerek daha fazla olgu ile sınanmak üzere bir kenara ayrılması gerektiğini savunan Pascal'ın bir olgunun birden çok nedeni olabileceği gibi aynı olguyu açıklayacak birden çok kuramın da mümkün olduğunu söylemesi, onun bilimlerden ancak yüksek olasılıklı bir kesinlik elde edilebileceğinin farkında olduğunu göstermektedir. Ancak sınırların dengesi üzerine yaptığı yayınlanmamış bilimsel çalışmasında, yine de doğa bilimlerinde mutlak kesinlik elde etmek amacıyla bazı girişimlere teşebbüs ettiği ve dışsalcı bir fizik benimseyen Descartes gibi *a priori* fiziksel ilkelerden hareketle doğayı açıklamaya çalıştığı görülmektedir.

Pascal'ın gerek yanlışlanabilir hipotezlere öncelik vermesi gerekse bilimdeki tümevarım problemini fark ederek doğrulamanın kesinlik getirmeyeceğini keşfetmesiyle Popper'ın yanlışlamacı bilim felsefesini öncelediğini doğrulayan çalışmamız, onun yayınlanmayan çalışmasında da günümüzde Duhem-Quine tezi olarak bilinen yaklaşımı öncelediğini göstermektedir. Zira Pascal bu çalışmasında, fiziksel ilkelerden hareketle oluşturduğu kuramın deneyler tarafından yanlışlanmasının tek başına kuramı çürütmeye yetmeyeceğini ileri sürmüş ve ortaya çıkan problemin yetersiz gereçler, ölçüm hataları ve destekleyici hipotezlerin

yanlışlığı gibi sebeplerden kaynaklanabileceğini savunarak çekirdek kuramı korumaya çalışmıştır. Dolayısıyla çağdaş iki bilim felsefesini önceleyen Pascal, gayet tutarlı görünen “yanlışlamacı” bilim felsefesinden, istediği düzeyde kesinlik sağlamadığı için vazgeçmeye çalışmış ancak oluşturduğu ikinci yaklaşımı da muhtemelen tamamen tutarlı bir dizge haline getiremediği için yayınlamamış ve kamuoyu önünde savunmamıştır. Bu nedenle Pascal’ın “kesin bilim” teşebbüsünün sebepleri ve geliştirdiği yeni bilim felsefesi görmezden gelinmemeli ancak bu yöntem, Pascal’ın bilimsel çalışmalarında genel olarak benimsediği bir yaklaşım olarak da değerlendirilmemelidir.

Pascal’ın ilk döneme tekabül eden “yanlışlamacı” bilim yaklaşımından dolayı gözlemlenebilir olgulara ve deneye öncelik vermesi, onun bir “pozitivist” olarak değerlendirilmesine sebep olmuştur. Ancak göstermeye çalıştığımız üzere Pascal, her ne kadar bir dönem fiziksel ilkeler aracılığıyla doğanın açıklanabileceğini düşünmüş, sınanabilir önermeler aracılığıyla gerçekleştirilen ve gözlemlenebilir olgulara dayanan deneyi temel almış ve bu deneyler aracılığıyla sonsuza dek gelişebilecek ilerlemeci bir bilim paradigması oluşturmuş olsa da tüm bilimsel alanların aynı yöntemle ele alınabileceğine açıkça karşı çıkmış, doğrudan veya dolaylı yollarla gözlemlenemeyen fenomenleri bilimsel açıklamalarda kullanmış ve en önemlisi zamanla kendi bilimsel yaklaşımının yanlış olduğuna kanaat getirmiş olduğu için bir pozitivist olarak değerlendirilemez. Bu daha ziyade Pascal’ın çağına göre biraz daha sivrilmiş kimi yönlerini yalnız başına değerlendirerek yapılan aceleci bir genellemenin sonucudur.

Tek yaşamda iki felsefe inşa eden Wittgenstein gibi birbirine neredeyse taban tabana zıt iki bilim felsefesi oluşturan Pascal, her iki yaklaşımda da aradığı kesinliği bulamayınca ilgisi giderek doğa bilimlerinden geometriye kaymıştır. Herkesçe kabul edilen temel kavram ve ilkelerden yola çıkılarak tümdengelim aracılığıyla bir zincirin halkaları gibi ilerlendiğinde en son ulaşılan sonucun en baştaki ilkeler kadar kesin olacağının düşünüldüğü geometrik yöntem, Pascal açısından elimizdeki en yetkin yöntemdir. Her ne kadar bu yöntem Pascal’a göre temel kavramlarını tanımlayamadığı ve temel ilkelerini ispatlayamadığı için “mükemmel yöntem” olmasa da, yine de Pascal orta dönem epistemolojisinde Descartes gibi bir temelcilik benimsemiş ve geometrik yöntemle kesinlik payesi vermiştir.

Pascal’ın orta dönem epistemolojisinin Descartes ile olan benzerliğine dikkat çektiğimiz çalışmamızda göstermeye çalıştığımız üzere, Pascal ile Descartes arasında varsayılan karşıtlık, büyük oranda iki filozof hakkındaki yüzeysel bilgilerden hareketle

oluşturulmuş karikatürlere dayanmaktadır. Zira madde ve ruh olmak üzere iki töz kabul eden ve maddesel düzeyde bir mekanizm benimseyen Pascal da büyük oranda Kartezyen'dir. Yine iki filozof, akıl yürütmelerimizin kesinliğini temel kavram ve ilkelerden aldığı, bu kavram ve ilkelerin de Tanrı'nın içimize yerleştirdiği doğal ışık aracılığıyla sezgisel olarak kavrandığı konusunda hemfikirdir. Ancak Pascal sezgiyi akla ya da belleğe değil, başka bir yeti olan kalbe atfetmesiyle Descartes'tan ayrılır.

Pascal, temel kavram ve ilkeler olmadan çalışamayan, akıl yürütme dizisini tamamlamadan bir sonuca ulaşamayan ve sonsuzun varlığını anlamasına rağmen doğasını kavrayamayan geometrik zihnin, temel kavram ve ilkeleri sezmesinin yanı sıra sonsuzun doğasını dahi tek bakışta ve doğrudan kavrayabilen sezgisel zihin ile aynı kaynaktan türediğini kabul etmez. İlkelerin hissedildiği önermelerin ise kanıtlandığını düşünen Pascal, hislere dayanan sezgisel zihni kalple; muhakemeye dayalı geometrik zihni ise akılla ilişkilendirir. Her bir yetinin kendine ait ayrı bir düzeni olduğunu savunan Pascal, bu durumu, hiç kimsenin, sevginin sebeplerini belirli bir düzen içinde sıralayarak sevilmemiz gerektiğini ispat etmiş olamayacağı örneği ile anlaşılır kılmaya çalışır. Zira akıl yürütmeye dayalı bu ispat yöntemi kalbin değil aklın düzenidir; kalp gerekçe sunmaz hislerle çalışır.

Pascal en azından *Geometrik Zihin*'de karşımıza çıkan orta dönem epistemolojisinde, kesinliğe ulaşabileceğini düşünür. Her ne kadar bu kesinlik öne sürdüğü her şeyin doğru olduğunu gerekçelendirerek kanıtlamaya dayanan mutlak kesinliğe uymasa da yine de Pascal açısından kesindir. Zira Pascal, temel kavram ve ilkelerin kalpten sezgi aracılığıyla hissedilmesini, sonradan yanılabilirimiz hislere dayanan öznel kesinlik gibi değerlendirmez. Doğamızı yaratan Tanrı'nın hepimizin kalbine ektiği hakikat tohumlarına tekabül eden bu temeller, Pascal açısından tüm insanlarda ortak olduğu için tanımlanmaya ya da ispatlanmaya ihtiyaç duymaksızın kesindirler. Bu kesinliğin teminatı Tanrı'nın kendisi iken kanıtı yalın kavramlar ve ilkeler konusunda tüm insanların benzer tasavvurlara sahip olmasıdır. Elbette bunları tanımlayabilen ve kanıtlayabilen bir yöntem, Pascal açısından da mükemmel olurdu. Ancak rasyonel dogmatizmin ütopyası olan bu ideal yöntem, Pascal'a göre mümkün değildir. Bunun da en açık kanıtlarından birisi, yalın kavramları tanımlamaya çalışan Platon ve Noël'in düştüğü çaresiz durumdur. Toparlayacak olursak, Pascal'ın *Geometrik Zihin*'de benimsediği epistemoloji, tanımlanamayan yalın kavramlar ile ispatlanamayan ilk ilkeleri doğal ışık sayesinde kalpten alan zihnin tündengelim yoluyla bunlardan kesin sonuçlara ulaşması biçiminde özetlenebilir. Burada kesinliğin

tüm kaynağı Tanrı aracılığıyla kalbimize yerleştirilmiş hislerdir ki, Pascal bu nedenle aklımızın hislere boyun eğmiş olduğunu dile getirir.

Pascal, kısa bir süre soluklandığı bu kesinlik durağından Hristiyan teolojisi ile birleşmiş kuşkucu argümanlar sonucu ayrılmak zorunda kalır. Muhtemelen Jansenist tarikatı üyeleri ile tanışmasından sonra Pascal, Hristiyan teolojisine daha fazla yönelmiş ve felsefesi de bu yönelimden etkilenmiştir. Bu bağlamda, *Geometrik Zihin*'de kalpten gelen hislerden kuşkuya düşmeyen Pascal, hemen ardından gelen *İkna Sanatı*'nda Hristiyanlıkta da sıkça işlenen kalbin yanıltıcı yönlerine odaklanır. Pascal'ın bu dönüşümünü Hristiyanlıktaki Düşüş miti üzerinden ele aldığımız çalışmamızda gösterdiğimiz üzere, Pascal'ın bu süreçte geliştirdiği dizge, Hristiyan teolojisi ile tamamen uyumludur. Zira insanın cennetten kovulmasını imleyen Düşüş'ten önce ve sonra iki farklı doğaya sahip olduğunu savunan Hristiyan düşüncesi, önceki doğamızı tam bir uyum ve hakikat içerisinde görürken şimdiki doğamızın yozlaşmış, sefil ve yanılgılarla dolu olduğunu dile getirir. Dolayısıyla Düşüş'ten önce yalnızca ilahi hakikatlerin kaynağı olan kalp, ilk günah ile birlikte aç gözlülük, şehvet, hırs gibi içgüdüler ile bizi hayvanlarla ortaklaştıran otomat yanımızın da kaynağı haline gelmiştir. Pascal da *İkna Sanatı*'nda insanın bu yozlaşmış doğasına odaklanır ve ilahi kalbin yanına yerleşmiş dünyevi kalbi, hatalarımızın temel kaynağı olarak görür.

Şu durumda, içgüdü, hayal gücü ve alışkanlıklarımızdan oluşan dünyevi kalbin zihnimizi nasıl etkilediği üzerine yoğunlaşan Pascal'ın insan doğası üzerine yaptığı gözlem ve tespitler, oldukça sınırlı da olsa bir Pascal psikolojisinden bahsedebileceğimizi düşündürür. Temel hedefi, içgüdü ve hayal gücünün zihne sızma mekanizmasının ortaya çıkarılması olan bu psikoloji, ayrıca gelenek ve alışkanlıklara dayalı otomat yönümüzün de zihnin karar verme sürecine etkisini inceler. Dinî inanç ve ulusal kültür gibi kimliklerimizin dahi bu mekanizmalarla belirlendiğini düşünen Pascal, bu soruşturmalardan elde edilen bilgilerin ikna etme sürecinde nasıl kullanılabileceğinin açıklanması ile de ilgilenir. Pascal'a göre zihnimizi etkileyen tüm bu değişkenlerin başarısı, kalbimizde temellenmelerinden dolayı bizde uyandırdıkları kesinlik hissidir. Nadiren yanıltmadıkları için daha çok yanıltan bu hisler, Pascal'a göre yalnızca hammaddeler üzerinde çalışma yeteneğine sahip aklımızı kendi rengine boyar ve onu kendi emelleri için kullanır. Bu yönüyle ilahi kalp ile dünyevi kalbin verdiği ilkeler birbirine zıt olsa da hissettirdikleri kesinlik duygusu büyük oranda aynıdır.

Çalışmamızda gösterdiğimiz üzere, bu mekanizmayı çağdaş psikoloji fenomenlerinden konfabülasyon ile özdeşleştiren Hunter, büyük oranda haklı olsa da eksiktir. Zira gerçeğin bilinçsiz bir şekilde çarpıtılıp belirli bir mantık içerisinde aktarıldığı konfabülasyonlar, duygularımızın zihnimizi esir almasının tek yolu değildir. Bu bağlamda Pascal'ın tarif ettiği süreçler çağdaş nörolog Ramachandran'ın "öykücü beyin" olarak adlandırdığı tabloyla ve burada kullanılan mekanizmaların tamamıyla benzerlik göstermektedir. Arzularımızın yansıtma, bastırma, mantığa bürüne gibi birçok savunma mekanizmasını kullanarak kendisini rasyonel bir "öykü" içerisinde akıldan gizlediği veya kabul ettirdiği bu süreç, tüm insanlarda yaygın bir fenomen olmasıyla da Pascal'ın benzetmesine daha uygun düşer. Sonuçta hangisine tekabül ederse etsin, Pascal'ın bu mekanizma ile dikkat çektiği şey, aklımızın hislere boyun eğmiş doğasının içgüdülerimiz aracılığıyla nasıl kullanıldığıdır. Bu duruma bir de içine doğduğumuz geleneğin normları ve alışkanlık haline getirdiğimiz davranış ile düşünce kalıplarımızın yarattığı sahte kesinlik duygusu eklendiğinde akıl tamamen çaresiz görünür.

Yozlaşmış doğamızın çeşitli araçlar ve mekanizmalarla zihnimize sızdırdığı yanılgıların, Tanrı tarafından hepimize ortak biçimde yerleştirilen ve doğal ışık aracılığıyla kavranan ilkeler kadar kesinlik uyandırabileceğine dair bu tespit, *Geometrik Zihin*'de güvenilen sezgisel kesinliği tamamen öznel kesinlik durumuna indirger. Şu durumda aklımızın boyun eğdiği hislerden hangisinin ilahi hangisinin yozlaşmış doğamızın ürünü olduğunu anlamak için güvenilebileceğimiz başka bir yeti yoktur. Dolayısıyla aklın ve ondan türeyen geometrik zihnin mutlak kesinliğe ulaşmada kendi başına bir dayanak noktası oluşturamayacağına dair eski tespit, kalpten gelen hislerimizin de bizi yanıltabileceği gerçeğiyle birleştiğinde Pascal'ın dogmatik Descartes'tan uzaklaşarak kuşkucu Montaigne'in saflarına katılmaktan başka çaresinin kalmadığını görürüz.

Gerçekten de *Düşünceler*, dogmatik felsefeye kıyasla kuşkuculuğu öven, onların argümanlarını savunan ve farklı kuşkuculuk türlerini irdeleyen pasajların bolluğuyla dikkat çeker. Tıpkı ilk Hristiyan öncüler gibi dogmatizmin kibrine karşı kuşkuculuğu daha alçakgönüllü bir felsefe olarak gören Pascal, orta döneminin sonlarına doğru giderek bilimlerin beyhude, geometrinin de faydasız bir araç olduğunu düşünmeye başlamıştır. Zira bilimlerde karşımıza çıkan tümevarım problemi, geometrik yöntemde de hislerin kaynağına güvenilemeyeceği tespiti, Pascal'ı kesinlik elde edemeyeceğine ikna olduğu bu iki alandan da uzaklaştırır. Tüm bunlara bir de

Pascal'ın sonsuzluk hakkındaki tefekkürleri sonucu ulaştığı, insanın sonsuzluk karşısında bir hiç olduğu; sonsuz küçüklükleri anlamadığı gibi sonsuz büyüklükleri de kavrayamadığı; bütün bilinmeden parça, parça bilinmeden de bütün bilinemeyeceği için hiçbir konuda kesinlik elde edilemeyeceği gibi argümanlar eklenince Pascal'ın Montaigne benzeri kuşkucu bir krize sürüklendiği görülmektedir. Ancak Pascal, çıkışsız görünen bu noktadan pragmatik ilkelerle bezenmiş diyalektiği aracılığıyla yeniden ele aldığı Hristiyan teolojisine tutunarak çıkmıştır.

Dogmatik felsefe ile kuşkucu felsefeyi birbirlerinin panzehiri olarak düşünen Pascal, öncelikle iki tarafın argümanlarını birbirine karşı kullanır. Ona göre Düşüş'ten önce ve sonraki doğamızı ayrı ayrı referans alan bu iki zıt felsefe, aynı oranda haklılık ve yanılığa sahiptir. Düşüş'ten önceki ilahi doğamızı temel alan dogmatizm, hakikatlere ulaşma potansiyelimiz olduğu konusunda haklı olsa da, bunun akla dayanan rasyonel yollarla istediğimiz zaman gerçekleşebileceğini düşünürken yanılmaktadır. Zira değindiğimiz gibi, kalbimizin ilahi ve dünyevi yanlarından gelen hislerini akıl ayırt edemediği için neyin doğru olduğuna da kendi başına karar veremez. Benzer şekilde kuşkuculuk da, akla biçilen abartılı rolü eleştirip onun dayandığı temellerin kanıtlanamayacağını öne sürerken haklı olsa da, dünyada hiçbir hakikatin keşfedilemeyeceği ve yargılarımızı askıya alarak yaşayabileceğimiz konusunda yanılmaktadır. Yanılgıları sebebiyle dogmatizmin kibre, kuşkuculuğun ise tembelliğe yol açtığını iddia eden Pascal, Hristiyan teolojisini devreye sokarak insanın her iki tarafı da aynı oranda barındıran bir canlı olduğuna dikkat çeker.

Gerçekten de Pascal felsefesinde sıkça karşımıza çıkan temalardan birisi zıtların ılımlı uyumuna dayanan bir diyalektiktir. İnsan, yücelik ile sefaleti, akıl ile duyguyu, hakikat ile hatayı bir arada barındıran, sonsuz küçüklükler ile sonsuz büyüklükler ortasında ortalama bir beden ile ortalama bir akıl ve duyu yeteneğine sahip vasat bir canlıdır. Bu canlının, yaşamını sürdürmek için giriştiği eylemlerin dayandığı ilkeler kesin olmadığı gibi eylemlerinin sonuçlarının kesin olmaması da bu canlıyı harekete geçmekten alıkoyuyor değildir. Nitekim çıktığımız yolculuklardan, inandığımız dine kadar günlük hayatımızı idame ettirirken gerçekleştirdiğimiz çoğu eylem, Pascal açısından akılla kanıtlanabilir bir kesinlik barındırmaz. Ancak burada bir kesinlik olmaması bizi eylemekten aciz, durgun bir yaşama da taşımaz. Bu noktada Montaigne'i takip eden Pascal, kesinlik bulunamayacağını düşündüğü gelenek, sosyal ilişkiler ve kimi alışkanlıklarda, uyuşmaktan kaynaklanan sahte kesinliği, hiçbir kesinlik olmadığı için darmadağın olmuş bir yapıya tercih eder. Yaşamın devam

edebilmesi için sahte de olsa bir kesinliğin var olması; sığınacağımız hiçbir kesinlik olmadığı için doğanın ortasında çırılçıplak ve teçhizatsız kalmamızdan yeğdir. Bu, Pascal felsefesinde pragmatik yönün en net görüldüğü kısımdır ve Pascal, gündelik yaşamı sürdürmeye engel olacak biçimde her şeyde mutlak kesinlik arayan kuşkucuları da bu pragmatik temel üzerinden eleştirir. Zira ona göre, her şeyden kuşku duyarak ve her yerde mutlak kesinlik arayarak yaşamak doğamıza terstir.

Kuşkuculuğu bu pragmatik temeller üzerinden eleştiren Pascal, bahis argümanında da görüleceği üzere, eylemlerimizin ilkeleri kadar sonuçları üzerine de düşünmemizi isteyen bir filozoftur. Tanrı'nın varlığı ve yokluğunun sonuçları üzerine yoğunlaşan meşhur bahsinde Pascal, bizi, sonlu ve görece iyi bir hayatı riske atarak sonsuz ve mutlak anlamda iyi bir hayata yatırım yapmanın daha makul olduğuna ikna etmek ister. Evet, burada bir kesinlik yoktur ve tercihimiz çoğunlukla olasılık dâhilinde gördüğümüz bir inanca dayanmaktadır. Ancak gözden kaçırılmaması gereken nokta, Pascal'ın rasyonel düzlemde hiçbir kesinlik bulunmadığını düşündüğü bir alanda bile olasılıkları daraltarak daha doğru bir tercih yapmamızı istemesidir. Bu tercihin doğruluğu ise Pascal açısından nihai kesinlik noktası olan imana hizmet ettiğinde açığa çıkacaktır. Bu bağlamda Augustinus'un anlamak için inanıyorum ilkesini benimseyen Pascal, gerçek imanı elde edebilmek ve Tanrı ile sonsuzluk dâhil ilahi hakikatlerin tamamına vâkıf olmak için öncelikle inanmamız gerektiğini düşünür. Alışkanlık, akıl ve duygularımızın eşlik ettiği inanç her ne kadar gerçek iman değilse de bizi samimi bir arayışla Tanrı'nın lütfuna mazhar olmaya taşıyacak kıvılcımdır.

Tüm bu bilgiler ışığında Pascal'ın son dönem dizgesini tarif etmeye çalışırsak karşımızda şöyle bir tablo belirir. Pascal öncelikle Hristiyan teolojisine uygun biçimde dünyevi kalp, zihin ve ilahi kalp olmak üzere üç türlü düzen görür. Dünyevi kalp, içgüdülerimiz ve buradan temellenen hayal gücümüz ile gelenek ve alışkanlıklar sonucu oluşan otomat yanımıza tekabül eder. Düşüş'ten sonraki hayvani ve sefil yanımıza gönderme yapan bu düzenin kendisine göre maharetlileri, şatafat, hırs ve açgözlülük ile güdülenmiş zenginler, krallar, komutanlar gibi dünya nimetlerine düşkün ve bu alanda başarılı olan kişilerdir. Zihin düzeni ise temel ilke ve kavramlardan hareketle muhakemeye dayalı akıl yürütmelerin egemen olduğu, bilim, matematik ve felsefenin dâhil olduğu düzendir. Bu düzenin maharetlileri, dünyevi zevklerle örülü bir alt düzenin geçici ve değersiz olduğunu bilirler ama kendi düzenlerinin üstünde başka bir şey olmadığına inanırlar. Hâlbuki Pascal'a göre onların da üstünde peygamberler, azizler ve asıl bilgelerin bulunduğu ilahi kalbin sevgiyle

işleyen düzeni vardır. Nasıl ki, dünya şatafatı içerisinde kaybolanlar, zihinsel zevklerin farkında olmadıkları için zihin düzeninin maharetli bilginlerini hor görüyorlarsa Pascal’a göre sıklıkla bu bilginler de ilahi kalp düzeninin sevgiyle tutuşan ermişlerini anlayamadıkları için hor görürler. Bu düzenler sırayla arşınlanabilir, aynı anda üç düzen bizde barınabilir bazen de Tanrı’nın lütfu sayesinde doğrudan son düzene erişilebilir. Ancak genel eğilim, bir düzende takılı kalmak ve kendisinden üstün düzeni anlayamamaktır. Pascal’ın zihin düzeninin maharetlisi olarak gösterdiği Arşimet’in, uğraştığı geometri problemi sebebiyle General Marcellus ile tanışmamasını dert edinerek onu öldüren askere dair anlatılan hikâye, tam da iki düzen arasındaki uçuruma işaret eder. Ancak tüm dünya nimetlerine sahip olduğu halde bir felsefe talebesi olmayı tercih eden Marcus Aurelius ise bir düzenden diğerine geçilebileceğinin kanıtıdır.

Pascal açısından asıl zorluk, muhakemeye dayalı zihin düzeninden sevgiye dayalı ilahi kalp düzenine geçmektir. Bu zorlu süreçte geçiş için en temel anahtarı Tanrısal lütuf olarak gören Pascal, yine de aklı tamamen dışarıda bırakmaz. Zira aklın en büyük becerisinin kendi sınırlarını keşfetmek olduğunu düşünen Pascal açısından felsefe, tam da bu sınırları keşfetmeye dönük bir etkinliktir. Felsefi etkinliğin hedefi artık felsefe yaparak yani akıl yürüterek ilerleyemeyeceğimiz bir noktaya ulaşmaktır ki, Pascal’ın “felsefeyi ciddiye almamak gerçek anlamda felsefe yapmaktır”⁴⁴¹ sözünü bu minvalde değerlendirmek gerekir. İşte bu sınır noktasına ulaşan akıl, samimi bir arayış ile imana açık bir durumda huzur içerisinde yaşamaya koyulur. Bu bağlamda bahis argümanı tam da bizi bu noktaya taşıyacak Pascalcı bir felsefe örneğidir. Çalışmamızda gösterdiğimiz üzere bu tespit, hem Pascal’ın negatif bir epistemolojiye sahip olduğu hem de felsefeye sırt dönmüş katı bir fideist olarak değerlendirilmesi gerektiği iddialarının haklı olmadığını ortaya koyar. Pascal’da akıl her şey olmadığı gibi hiçbir şey de değildir. Hatta alışkanlık ve gelenek düzeninde gördüğümüz üzere Pascal, dünyevi düzeni bile tamamen dışarıda bırakmaz. Onun dikkat çektiği her düzenin sınırlarını ve nesnelerini doğru tespit ederek ona göre bir yol çizmemiz gerektiğidir.

İşte bu samimi arayış sonucu Tanrısal lütfu mazhar olup gerçek bir iman içerisinde yaşayan kişi Pascal’a göre artık başkaca bir kesinlik aramayacağı nihai kesinlik noktasına ulaşmıştır. Hristiyanların Tanrı’sının yalnızca geometrik hakikatler ve doğal düzenin değil aynı zamanda İbrahim, İshak ve Yakup’un Tanrı’sı olduğunu

⁴⁴¹ Pascal, *Düşünceler*, frg. 4.

hisseden bu kişi, sonsuzluk, Tanrı ve her şeyin temel ilkesini hakikate tekabül eden bir doğrulukla hisseder. Ancak sevgi düzenine ait bu hisler zihin düzenine ait muhakemeye dönüştürülemediği için bunu başkalarına akıl yoluyla kanıtlayamaz. Zira Pascal açısından kalbin ayrı bir düzeni zihninin ise ayrı bir düzeni vardır. İşte Tanrı'nın elçileri olan peygamber ve azizlerin asıl amacı bu nedenle zihnimizi ikna etmek değil kalbimizi ilahi sevgi ile tutuşturmaktır ki, Pascal'ın esas dönüşümünü ateşleyen deneyimi yaşadığı geceye “ateş gecesi” demesinin sebebi de budur.

Sonuçta mutlak kesinlik adına yüksek olasılıklı kesinlikten vazgeçip öznel kesinliğin de sahte bir kesinlik olduğunu keşfeden Pascal, samimi bir arayış sonucu ulaştığı imanda aradığı kesinliği bulur. Bu bağlamda Pascal'ın güzergâhının felsefe tarihinin tersine ilerlediğini görmek ilginçtir. Pascal kesinlik arayışına Torricelli ve Galileo'nun deneysel bilimi ile başlamış, Descartes temeldiliğinde bir süre oyalandıktan sonra Montaigne kuşkuculuğunun itici gücüyle nihayetinde ilk Hristiyan öncülerin işaret ettiği tarzda bir imana ulaşmıştır. Ancak belirtmek gerekir ki Pascal, kesinlik iddiasından vazgeçtiği için iman etmemiş aksine daha fazla kesinlik aramasına gerek kalmayacak ve tüm kalbini dolduracak nihai kesinliği imanda bulduğunu düşündüğü için diğer alanlara daha az ilgi göstermiştir.

Bugünden bakıldığında Pascal'ın elde ettiği kesinlik, gerekçelendirilip doğrulanamadığı için en fazla öznel kesinliğe tekabül etse de onun arayış süreci, yolda olmayla özdeşleştirilen felsefi etkinliğe iyi bir örnektir. Bu yolculuğu sırasında bize bilim felsefesi, önermeler mantığı, psikoloji ve din felsefesi alanında oldukça kıymetli hazineler miras bırakan Pascal, Roger Ariew'in belirttiği gibi “akıl ve kalbi, bilim ve inancı, ispat ve sezgiyi”⁴⁴² birbirine katıştırdığı özgün felsefesi sayesinde Fransız düşüncesinin en iyi temsilcilerinden biri olmuştur. Nitekim 2. Dünya Savaşı sırasında bir pilot olan Antoine de Saint-Exupéry'nin bir gezegenden diğerine hakikati soruşturarak gezen karakteri Küçük Prens'e söylettiği “Ama gözler kördür. Kalple aramak gerekir”⁴⁴³ cümlesi bunun güzel bir örneğidir. Ancak her filozofun ayrı bir renkle katkı sunduğu felsefe tablosunda Pascal'ın özgün tonlarını ayırt edebilmek için sabırlı bir çabayla örülmüş bütünlüklü bir kavrayış gerekir -ki çalışmamızın niyeti de bu yolla Pascal'ın katkısını daha görünür kılmaktır.

⁴⁴² Ariew, “Descartes and Pascal”, s. 398.

⁴⁴³ Antoine De Saint Exupery, *Küçük Prens*, çev. Resul (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), s. 80.

KAYNAKÇA

- Abubakirov, Nurbol. “Gazzâlî’de Kalp Kavramı”. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009.
- Adamson, D. *Blaise Pascal: Mathematician, Physicist and Thinker about God*. New York: Palgrave Macmillan, 1995.
- Amesbury, Richard. “Fideism”. İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2022 Edition)*, editör Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022.
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/fideism/>.
- Anderson, Robert. “Recent Criticisms and Defenses of Pascal’s Wager”. *International Journal for Philosophy of Religion* 37, sy 1 (1995): 45-56.
- Ariew, Roger. “Descartes and Pascal”. *Perspectives on Science* 15, sy 4 (2007): 397-409. <https://doi.org/10.1162/posc.2007.15.4.397>.
- Aristoteles. *Fizik*. Çeviren Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- . *Gökyüzü Üzerine*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1997.
- . *İkinci Çözümlemeler*. Çeviren Ali Houshiary. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- . *Nikomakhos’a Etik*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.
- Arlı Çil, Dilek. “Bilgide Kesinlik Arayışı”. İçinde *Felsefe Söyleşileri VII-VIII*, editör Betül Çotuksöten ve Dilek Arlı Çil, 197-208. İstanbul: Maltepe Üniversitesi Yayınları, 2013.
- . “The Concept of Certainty and Implications of the View That Knowledge Does Not Require Certainty”. Thesis, Boğaziçi Üniversitesi, 2009.
- Augustine. *Augustine: On the Trinity Books 8-15*. Editör Gareth B. Matthews. Çeviren Stephen McKenna. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2002.
- Augustinus. *İtiraflar*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010.
- Baker, Alan. “Simplicity”. İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editör Edward N. Zalta, Summer 2022. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022.
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/simplicity/>.
- Bayrak Tekin, Öznur. “Bir Bilim Adamı, Bir Filozof, Bir Din Adamı Olarak Blaise Pascal”. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017.
- Berkeley, George. *Hylas İle Philonous Arasında Üç Konuşma*. Çeviren K. Sahir Sel. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984.
- Bettenson, Henry, ve Maunder Chris, ed. *Documents Of The Christian Church*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1999.
- Bonaiuti, Ernesto. “The Genesis of St. Augustine’s Idea of Original Sin”. *Harvard Theological Review* 10, sy 2 (Nisan 1917): 159-75.
<https://doi.org/10.1017/S0017816000000729>.
- Boutroux, Emile. *Pascal*. Manchester: Sherratt and Hughes, 1902.
- Bréhier, Émile. *The Seventeenth Century - The History of Philosophy*. Çeviren Wade Baskin. Chicago, IL: Univeristy of Chicago Press, 1968.
- Brittain, Charles, ve Peter Osorio. “Arcesilaus”. İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition)*, editör Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/arcesilaus/>.

- Brunet, Georges. *Le Pari de Pascal*. Paris: Desclee, De Brouwer, 1956.
- Brunschvicg, Léon. *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*. Paris: Brentano's, 1944.
- Burnyeat, M. F., ed. "Can the sceptic live his scepticism?" İçinde *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*, 1:205-35. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511974052.011>.
- Buroker, Jill Vance. *Antoine Arnauld and Pierre Nicole: Logic or the Art of Thinking*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- Calvin, Jean. *Institutes of the Christian Religion*. Editör John T. McNeill. Çeviren Ford Lewis Battles. C. Volume 1. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1960.
- Cevizci, Ahmet. "Dogmatizm". İçinde *Felsefe Ansiklopedisi 4*, editör Ahmet Cevizci. Ankara: Ebabil Yayıncılık, 2006.
- . *Ortaçağ Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Chakravartty, Anjan. "Scientific Realism". İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editör Edward N. Zalta, Summer 2017. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/scientific-realism/>.
- Clarke, Desmond M. "Pascal's Philosophy of Science". İçinde *The Cambridge Companion to Pascal*, editör Nicholas Hammond, 102-21. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2003.
- Connolly, Mickey, Jim Motroni, ve Richard McDonald. *The Vitality Imperative: How Connected Leaders and Their Teams Achieve More with Less Time, Money, and Stress*. Minneapolis: Catalyst Publishing, 2016.
- Copenhaver, Brian P., ve Charles B. Schmitt. *Renaissance Philosophy. A History of Western Philosophy 3*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 1992.
- David, F. N. *Games, Gods & Gambling: A History of Probability and Statistical Ideas*. New York: Hafner Publishing Company, 1962.
- Davidson, Hugh McCullough. *Origins of Certainty: Means and Meaning in Pascal's Pensees*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- Denkel, Arda. *Demokritos/Aristoteles İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Kalamış Yayıncılık, 1986.
- Descartes, René. *Aklın Yönetimi İçin Kurallar*. Çeviren Müntekim Ökmen. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1986.
- . *Meditasyonlar Gassendi'nin Meditasyonlar'a İtirazı ve Descartes'in Bu İtirazlara Yanıtı*. Çeviren İsmet Birkan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007.
- . *The Philosophical Writings of Descartes: Volume 1*. Çeviren John Cottingham, Robert Stoothoff, ve Dugald Murdoch. Cambridge Cambridgeshire ; New York: Cambridge University Press, 1985.
- . *The Philosophical Writings of Descartes: Volume 2*. Çeviren John Cottingham, Robert Stoothoff, ve Dugald Murdoch. Cambridge Cambridgeshire ; New York: Cambridge University Press, 2005.
- . *The Philosophical Writings of Descartes: Volume 3*. Editör John Cottingham, Dugald Murdoch, Robert Stoothoff, ve Anthony Kenny. Cambridge Cambridgeshire ; New York: Cambridge University Press, 1991.
- . *Yöntem Üzerine Konuşma*. Çeviren Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.
- . *Yöntem Üzerine Konuşma*. Çeviren Murat Erşen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

- Dewey, John. *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action*. Oxford: Gifford Lectures, 1929.
- Empiricus, Sextus. *Pyrrhonculuğun Esasları*. Çeviren C. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Erasmus, Desiderius. *Collected Works of Erasmus: Controversies, Volume 76*. Editör Charles Trinkaus. Volume 76 ed. edition. Toronto ; Buffalo: University of Toronto Press, 1999.
- . *Deliliğe Övgü*. Çeviren Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Exupery, Antoine De Saint. *Küçük Prens*. Çeviren Resul. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Firth, Roderick. “The Anatomy of Certainty”. *The Philosophical Review* 76, sy 1 (1967): 3-27. <https://doi.org/10.2307/2182963>.
- Fisher, Ronald A. *The Design of Experiments*. New York: Hafner Publishing Company, 1974.
- Floridi, Luciano. *Scepticism and the Foundation of Epistemology: A Study in the Metalogical Fallacies*. Leiden: Brill, 1996. <https://brill.com/display/title/323>.
- Fouke, Daniel C. “Pascal’s Physics”. İçinde *The Cambridge Companion to Pascal*, editör Nicholas Hammond, 75-101. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2003.
- Frankfurt, Harry G. “Descartes on the Consistency of Reason”. İçinde *Debates in Modern Philosophy: Essential Readings and Contemporary Responses*, editör Stewart Duncan ve Antonia LoLordo, 5. London ; New York: Routledge, 2013.
- Galilei, Galileo. *Dialogues Concerning Two New Sciences*. Çeviren Henry Crew ve Alfonso de Salvio. New York: William Andrew Publishing, 2001.
- Galison, Peter. “Descartes’s Comparisons: From the Invisible to the Visible”. *Isis* 75 (1984): 311-26. <https://doi.org/10.1086/353484>.
- Gray, Jeremy, ve José Ferreirós. “Epistemology of Geometry”. İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021 Edition)*, editör Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/epistemology-geometry/>.
- Gribbin, John. *Bilim Tarihi*. Çeviren Barış Gönülşen. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.
- Groothuis, Douglas. *On Pascal*. Australia ; Belmont, Calif: Cengage Learning, 2002.
- Hacking, Ian. *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas About Probability, Induction and Statistical Inference*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Hatfield, Gary. “Science, Certainty, and Descartes”. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* 1988, sy 2 (1988): 249-62.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Çeviren Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çeviren Ergün Baylan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009.
- . *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. Çeviren Ferit Burak Aydar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Hunter, Graeme. *Pascal the Philosopher: An Introduction*. Toronto: University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division, 2013.
- James, William. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Dover Publications Inc, 2003.

- Jordan, Jeff. "Pragmatic Arguments and Belief in God". İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editör Edward N. Zalta ve Uri Nodelman, Fall 2022. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022.
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/pragmatic-belief-god/>.
- Kabadayı, Talip. *Duhem'den Laudan'a Çağdaş Bilim Felsefecileri*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2011.
- , ed. *Koyré'nin Bilimsel Düşünce Tarihi Üzerine Denemeleri*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013.
- . "Yanlışlanabilirlik Ölçütüne Yönelik Eleştiriler Üzerine Bir Çalışma". Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2004.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2015.
- . "Birinci Basım İçin Önsöz - Katıksız (Salt: Duru) Aklın Eleştirisi". İçinde *Kant*, düzenleyen & çeviren by Nejat Bozkurt. Fikir Mimarları Dizisi. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Kenny, Anthony. *The Rise of Modern Philosophy: A New History of Western Philosophy, Volume 3*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Khalfa, Jean. "Pascal's Theory of Knowledge". İçinde *The Cambridge Companion to Pascal*, editör Nicholas Hammond, 122-44. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2003.
- Klapauszak, Janelle Liesl. "Knowledge Revealed to the Heart : An Articulation and Defense of Pascal's Epistemology." Thesis, Baylor University, 2011.
<https://baylor-ir.tdl.org/handle/2104/8226>.
- Kolakowski, Leszek. *The Alienation of Reason: A History of Positivist Thought*. Çeviren Norbert Guterman. Garden City, New York: Anchor Books, 1969.
- Koyré, Alexandre. *Bilim Tarihi Yazıları 1*. Çeviren Kurtuluş Dinçer. Ankara: Tübitak Yayınları, 2000.
- . "Pascal Savant". İçinde *Metaphysics and Measurement: Essays in the Scientific Revolution*. Gordon and Breach Science Publishers, 1992.
- Kuhn, Thomas S. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. Çeviren Nilüfer Kuyaş. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2017.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çeviren Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- Latour, Bruno. *Biz Hiç Modern Olmadık*. Çeviren İnci Uysal. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2008.
- "Lecture 39. De la vérité. De la certitude." Erişim 18 Haziran 2023.
<http://durkheim.uchicago.edu/Texts/1884a/39.html>.
- Leukippos, ve Demokritos. *Atomcu Felsefe Fragmanları*. Çeviren C. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Longino, Helen E. *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1990.
- Lorenzen, Paul. *Constructive Philosophy*. Çeviren Karl Richard Pavlovic. Amherst: Univ. of Massachusetts Pr., 1987.
- Luther, Martin. *De Servo Arbitrio "On the Enslaved Will" or The Bondage of Will*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2005.
- . *Hristiyan'ın Özgürlüğü*. Çeviren Alper Özharar. İstanbul: GDK Yayınları, 2015.
- McMullin, Ernan. "The History and Philosophy of Science: a Taxonomy". *Historical and philosophical perspectives of science*, sy 05 (1970): 12-67.

- Mcpherson, Joyce. *A Piece of the Mountain: The Story of Blaise Pascal*. Greenleaf Press, 1995.
- Montaigne, Michel de. *Denemeler, 1. Kitap*. Çeviren Hüsen Portakal. İstanbul: Cem Yayınevi, 2008.
- . *Denemeler, 2. Kitap*. Çeviren Hüsen Portakal. İstanbul: Cem Yayınevi, 2008.
- Moran, Patrick Quinn. “Pascal’s ‘Pensees’: Fragments of an Epistemology?” Thesis, University of Ottawa (Canada), 2006. <https://doi.org/10.20381/ruor-12917>.
- Moriarty, Michael. “Grace and Religious Belief in Pascal”. İçinde *The Cambridge Companion to Pascal*, editör Nicholas Hammond, 144-62. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2003.
- . *Pascal: Reasoning and Belief*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2020.
- Moscovitch, Morris. “Confabulation”. İçinde *Memory distortions: How minds, brains, and societies reconstruct the past.*, 226-51. Cambridge, MA, US: Harvard University Press, 1995.
- Murphy, K. “Robert Burton and the Problems of Polymathy”. *Renaissance Studies* 28, sy 2 (2014). <https://doi.org/10.1111/rest.12054>.
- Nadler, Steven M. “Scientific Certainty and the Creation of the Eternal Truths: A Problem in Descartes”. *Southern Journal of Philosophy* 25, sy 2 (1987): 175-92.
- Newman, Lex. “Descartes’ Epistemology”. İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editör Edward N. Zalta, Spring 2019. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/descartes-epistemology/>.
- Pascal, Blaise. “Conversation of Pascal with M. de Saci”. İçinde *The Harvard Classics Volume 48 Blaise Pascal: Thoughts, Letters and Minor Works*, editör Charles W. Eliot, çeviren O. W. Wright. New York: P. F. Collier & Son Corporation, 1910.
- . *De l’esprit géométrique et l’art de persuader*. Mozambook, 2001. <https://archive.org/details/DeLEspritGeometriqueEtDeLArtDePersuaderBlaisePascal>.
- . *Düşünceler*. Çeviren Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- . *Great Books of the Western World - Pascal*. Editör Robert Maynard Hutchins. Çeviren W. F. Trotter. C. 33. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc, 1984.
- . “New Experiments Concerning the Vacuum”. İçinde *Great Books of the Western World - Pascal*, editör Robert Maynard Hutchins, çeviren W. F. Trotter, 33:359-81. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc, 1984.
- . *Pensées and Other Writings*. Editör Anthony Levi. Çeviren Honor Levi. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008.
- . “Preface to the Treatise on the Vacuum”. İçinde *Great Books of the Western World - Pascal*, editör Robert Maynard Hutchins, çeviren W. F. Trotter, 33:355-58. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc, 1984.
- . *Taşra Mektupları*. Çeviren Mehmet Alkan. Ankara: Fol Kitap, 2021.
- . “The Equilibrium of Liquids and The Weight of the Mass of the Air”. İçinde *Great Books of the Western World - Pascal*, editör Robert Maynard Hutchins, çeviren W. F. Trotter, 33:390-429. Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc, 1984.

- Penelhum, Terence. *God and Skepticism: A Study in Skepticism and Fideism*. Dordrecht ; Boston : Hingham, MA: Springer, 1983.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çeviren Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.
- Platon. *Devlet*. Çeviren Hüseyin Demirhan. Ankara: Palme Yayıncılık, 2007.
- . *Devlet Adamı*. Çeviren Behice Boran ve Mehmet Karasan. Ankara: MEB Yayınları, 1944.
- Plutarkhos. *İskender-Sezar Paralel Hayatlar*. Çeviren İo Çokona. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Popkin, Richard H. *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. Oxford ; New York: Oxford University Press, USA, 2003.
- Popper, Karl. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. (Routledge Classics), Volume 17. London ; New York: Routledge, 2002.
- Popper, Karl R. *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*. Çeviren İlknur Aka ve İbrahim Turan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- Rabelais, François. *Complete Works of François Rabelais*. Editör Delphi Classics. Çeviren Thomas Urquhart ve Peter Antony Motteux. East Sussex, United Kingdom: Delphi Classics, 2020.
- . *Gargantua*. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol, ve Azra Erhat. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- “Raimond of Sebund”. İçinde *The Encyclopædia Britannica*. C. 22. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.
http://archive.org/details/Encyclopaediabri22chisrich_201303.
- Ramachandran, V. S. *Öykücü Beyin*. Çeviren Ayşe Cankız Çevik. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Reed, Baron. “Certainty”. İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2022 Edition)*, editör Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022.
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/certainty/>.
- . “Fallibilism”. *Philosophy Compass* 7, sy 9 (2012): 585-96.
<https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2012.00502.x>.
- Rogers, Ben. “Pascal’s Life and Times”. İçinde *The Cambridge Companion to Pascal*, editör Nicholas Hammond, 4-20. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2003.
- Rummel, Erika, ve Eric MacPhail. “Desiderius Erasmus”. İçinde *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition)*, editör Edward N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2021.
<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/erasmus/>.
- Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi 3. Cilt*. Çeviren Muammer Sencer. C. 3. 3 c. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972.
- Saka, Paul. “Pascal’s Wager about God”. *Internet Encyclopedia of Philosophy* (blog). Erişim 11 Haziran 2023. <https://iep.utm.edu/pasc-wag/>.
- Saraç, Tahsin. “coutume”. İçinde *Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Adam Yayınları, 1985.
- Schaff, Philip. *History of the Christian Church, Volume VI: The Middle Ages. A.D. 1294-1517*. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 2017.
- Schwartz, Daniel. “Experimentum Crucis/Instantia Crucis in the Seventeenth Century”. İçinde *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*, editör Dana Jalobeanu ve Charles T. Wolfe, 1-5. Cham: Springer

- International Publishing, 2020. https://doi.org/10.1007/978-3-319-20791-9_61-1.
- Screech, M. A. "Introduction". İçinde *An Apology for Raymond Sebond*. London : New York, N.Y., U.S.A: Penguin Classics, 1988.
- Segre, Michael. "Galileo, Viviani and the Tower of Pisa". *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 20, sy 4 (01 Aralık 1989): 435-51. [https://doi.org/10.1016/0039-3681\(89\)90018-6](https://doi.org/10.1016/0039-3681(89)90018-6).
- Shea, William R. *Designing Experiments & Games of Chance: The Unconventional Science of Blaise Pascal*. Canton, MA: Science History Pubns, 2003.
- Snow, Robert Emerson. "The Problem of Certainty: Bacon, Descartes and Pascal". Thesis, Indiana University, 1967.
- Stanley, Jason. "Knowledge and Certainty". *Philosophical Issues* 18 (2008): 35-57.
- The Bible Society in Turkey, ed. *Kutsal Kitap*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2014.
- Tüzer, Abdüllatif. "Pascal'da Fideizm ve Gazali Açısından Bir Değerlendirme". Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1999.
- Unger, Peter. "An Argument for Skepticism". *Philosophic Exchange* 5, sy 1 (1974): 131-55.
- Weinstein, Donald. *Savonarola: The Rise and Fall of a Renaissance Prophet*. London: Yale University Press, 2011.
- Wilde, Norman. "Scepticism and Faith in the Philosophy of Pascal". *The Harvard Theological Review* 9, sy 1 (1916): 56-83.
- William, Joseph. "Blaise Pascal: Philosopher of Science". Master of Arts Thesis, University of Ottawa, 1992.
- Williams, Michael. *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Wittgenstein, Ludwig. *Kesinlik Üstüne + Kültür ve Değer*. Çeviren Doğan Şahiner. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Wootton, David. *Bilimin İcadı - Bilim Devrimi'nin Yeni Bir Tarihi*. Çeviren Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Wright, William Kelley. *A History of Modern Philosophy*. New York: The MacMillan Company, 1952.