

159620

**T.C
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI**

**RENE DESCARTES DUALİZMİNDE
ÖZNE – NESNE İLİŞKİSİ**

Yüksek Lisans Tezi

**Hazırlayan
Serkan Şükrü Yıldırım**

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay**

Ankara- 2005

GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI

RENE DESCARTES
DUALİZMİNDE
ÖZNE NESNE İLİŞKİSİ

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay
HAZIRLAYAN
Serkan Şükrü Yıldırım

Ankara - 2005

G.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne
Serkan Şükrü Yıldırım'a ait "Rene Descartes Dualizminde Özne-Nesne ilişkisi" adlı
çalışma jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak
kabul edilmiştir/edilmemiştir.

Başkan.....

Üye.....

Üye.....

ÖZET

Descartes bir önceki felsefeyle hesaplaşırken ve geleceğin sağlam bildirisini ortaya koyarken her şeyden önce bir yöntemcidir. Skolastik felsefenin mantıksal yöntemi Descartes'ın bilimsel yöntem diyebileceğimiz matematiksel yöntemi karşısında savunmasız kalır. Descartes yöntem anlayışıyla sarsar skolastiğin yineleyici ve dogmacı katılıklarını. Bu yanıyla Descartes getirdiği bilgilerle olmaktan çok, bakış biçimiyle yenidir.

Sistem filozofu olan Descartes, “ Ben kimim, neyim” sorusuna her türlü etkinliği içinde barındırmak üzere “düşünen şeyim” yanıtını vermiştir. Burada, özneye, öznenin durumuna ilişkin tam bir bilinçlenme söz konusudur. Biz bu çalışmamızda Descartes'ın özne anlayışını, özne- nesne ilişkisini yanıtlama yolunda nasıl bir yol izlediğini, bu yolda yöntemini nasıl oluşturduğunu, özne- nesne ilişkisini açıklarken ortaya çıkan sıkıntıları ele alıp tartışmaya çalıştık.

Descartes yanıt verme denemesinde nasıl bir yol izlemiştir? Kendisi ve kendisi olmayanla, başka şeyler ve başka öznelerle ilişkilerini hep ön plana çıkararak; deneyimler kazanmayı önemseyerek; başkalarını eleştirel bir gözle hesaba katarak bunu yapmıştır. Bu bağlamda asıl sorunu çözmüş müdür? Ele aldığı büyük sorunları gerçekten aşabilmiş midir? Burada hem evet hem de hayır yanıtı geçerli gibi görünmektedir. Ancak Descartes'ın içi rahattır. Bütün bu kararları bizzat kendisi verdiği için, Descartes'ın içi rahattır. Bulunduğu noktaya, bilinci aracılığıyla gelmiştir; kendisi bunu bizzat yapmıştır. Bu bakımdan kendinden hoşnuttur.Ama dıştan bakıldığında Descartes, tutarsızlıklar içindeymiş gibi görülebilir. Daha önce saptanan son soru da şuydu: Descartes'ın tutumu, günümüzün en büyük soru / sorun ağlarını içinde barındıran kimlik sorunlarını çözümlemede ve ardından çözmede bir katkı sağlayabilir mi?

Sonuç olarak ele aldığımız bu problemlere Descartes'ın böyle bir katkısı sağlayabileceği kanaatine vardık; çünkü Descartes, bir çok kez yinelediği gibi yaşamın içinde olduğunu hiç göz ardı etmeyen, değişebilir / değiştirilebilir olanların bağlayıcılığına ilişkin derin kuşkular taşıyan ve bu bağlamda son derece temkinli olan; özne kavrayışında ise ortak insan kimliğine ulaşmaya çabalayan bir filozof olarak belirlemektedir .

SUMMARY

Before everything, Descartes is a methodist in criticizing the previous Philosophy and the putting forth solid future announcement for consideration. Logical Method of scholastic Philosophy remains undefended against mathematical Method of Descartes of which we may consider as a scientific Method. Descartes shakes summatic and dogmatic rigidity of scholastics with his Method understanding. With this side of him Descartes is new in the shape of view rather than the knowledge he brought.

Descartes, as a system philosopher, gives the answer of "I am a thinking thing" to the Questions of "who am I, what am I" under the condition of sheltering all the activities inside. Here, an exact consciousness is under consideration related to the subject and the position of subject. In our study, we tried to discuss subject understanding of Descartes, the path he pursued in answering subject-object relations, how he constituted the Method in this way, the problems in explaining subject-object relations.

What kind of path did Descartes pursue in the experiment of giving an answer? He made it by giving preference to the relations with other things and other subjects, with himself and without himself, by considering important to become experienced and by taking into account others with a critical eye. In this contention did he sort it out the real problem? Did he really exceed the big issues he reviewed. Here it seems both the answers of yes and no are acceptable. But, Descartes feels comfortable, since he took all the decisions on his own. He reached to the point he stood through his conscious. In this respect he is satisfied. But if you look at him from outside he seems he is in an inconsistent situation. Formerly, the last question determined was that: did Descartes attitude make a contribution in solving identity problems which shelter today's biggest question-problem Networks inside.

In conclusion, we have convinced that Descartes could ensure such a contribution. Because Descartes is known as a philosopher who doesn't pay insufficient attention to that that he is in life as he repeatedly declared several times, who have suspicion for those who could be changed and exchanged are binding and in this connection extremely deliberated, try to reach common human identity in the subject comprehension.

ÖNSÖZ

17. Yüzyıl ile birlikte özne-nesne problemi daha yoğun bir şekilde felsefe dünyasına girer. Descartes'ın dünyanın bilinebilirliği karşısında duyduğu şüphe, onu her şeyin kendisine dayandırılabilceği mutlak bir temel arayışına götürür. Aradığı kesinliği “düşünüyorum” kavramında bulan Descartes, birbirleri üzerinde nedensel etki de bulunmayan maddesel ve zihinsel iki ayrı töz kavramına ulaşır. Bu ayrım, iki varlık alanı arasındaki ilişkinin nasıl kurulabileceği sorununu ortaya çıkarır. Bilen özne, bildiği şeyi yani nesnesini ne ölçüde bilebilmektedir? Böyle bir bilgi olanaklı mıdır? Gibi sorular yeniçağ filozoflarının hep hesaplaşmak zorunda kaldığı sorunlardır.

Böyle bir değerlendirmede kuşkusuz en iyi kaynak filozofların kendi eserleridir. Bu nedenle bizim de temel aldığımız kaynaklar bunlar oldu; fakat unutmamak gerekir ki bir filozofun belli bir konudaki görüşü en iyi o filozofun sisteminin bütünselliği içerisinde anlaşılır. Bu durumda belirli bir akım ya da filozof üzerinde kabul edilmiş otoritelere başvurmadan da kaçınmamak gerekir. Biz işte bu düşünceyle araştırmamızda bu ikinci kaynaklardan da önemli ölçüde yararlandık.

Tezin giriş kısmında R. Descartes'ın yetiştiği fikri ve felsefi ortam hakkında bir fikir vermek için R. Descartes'ın hayatını ve eserlerini kısaca vermeye çalıştık. Yine tezimizde ele aldığımız özne- nesne anlayışının daha iyi anlaşılmasını sağlamak için Descartes'a kadar olan dönemde yetişmiş olan Platon, Aristoteles ve Hobbes'un özne- nesne anlayışına yer verdik.

Tezin birinci bölümünde Descartes'ın kullandığı yöntemin özne nesne anlayışındaki yerine değindik. Çünkü Descartes'ın özne nesne anlayışının anlaşılması onun yönteminin anlaşılmasını gerekli kılmaktadır.

Tezin ikinci bölümünde Descartes'ın özne nesne anlayışını ve bu anlayışın daha iyi anlaşılmasına imkan verecek temel kavramlara yer verdik. Özne- nesne problemi bilginin oluşumunda özne ve nesne arasındaki ilişkiyi ele alan problemi anlıyoruz. Öznenin nesneyi bilmesinin mümkün olup olmadığı ve eğer bu mümkünse nesnenin ne ölçüde bilinebileceği, öznenin sahip olduğu bilginin nesneyi temsil etme yeteneğinde olup olmadığı, kavrayan öznenin ve kavranan nesnenin yapıları ve daha öteye giderek böyle bir ilişkinin var olup olmadığı bu başlık altında ele alınabilecek sorunlardan bazılarıdır.

Sonuç bölümünde ise Descartes'ın dualizminde özne nesne anlayışının etkilerini, zorluklarını, ilişkilerini belirterek kendi tezlerimizi ortaya koyduk.

Felsefe tarihinde derin etkileri bulunan Descartes'ın eleştirel olarak ele almaya çalıştığımız görüşlerinin ortaya konması, hem genel düşünce tarihi, hem de ülkemizde bu konularda çalışma yapmak isteyenlere faydalı olur kanaatindeyiz.

Bu çalışmamda yardımlarını esirgemeyen tez danışmanım Felsefe bölüm başkanı Muhterem Hocam Sn. Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay'a bu çalışma esnasında göstermiş olduğu yapıcı tavsiyeleri, sonsuz destek ve göstermiş olduğu sabırdan dolayı teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca, lisans ve yüksek lisans eğitimimde gösterdikleri entelektüel ve insani katkıları içinde kendilerine müteşekkir olduğumu belirtmek isterim. Burada ayrıca tezimin değişik safhalarında göstermiş olduğu ilgi ve yardımları için hocam Prof. Dr. Kazım Sarıkavak'a teşekkür ederim.

Serkan Şükrü YILDIRIM

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET.....	III
SUMMARY.....	IV
ÖNSÖZ.....	V
İÇİNDEKİLER.....	VII

GİRİŞ

A) R. DESCARTES'IN YETİŞTİĞİ ORTAM VE İLMİ ŞAHSİYETİ.....	1
R. DESCARTES'IN ESERLERİ.....	4
B) R. DESCARTES'A KADAR OLAN ÖZNE-NESNE ANLAYIŞI	
a) Platon.....	6
b) Aristoteles.....	7
c) Hobbes.....	10

BİRİNCİ BÖLÜM: R.DECARTES'IN METODUNUN ÖZNE-NESNE ANLAYIŞINDAKİ YERİ

a) R.Descartes'ta Evrensel şüphe ve Kurgusaldan nesnele geçiş.....	12
b) R.Descartes'ta Yöntemli Düşünce ve Düşünen Töz Özne.....	27
c) R.Descartes'ta Öznenin aklını iyi kullanması için gerekli kurallar.....	40

İKİNCİ BÖLÜM: R.DESCARTES'TA ÖZNE-NESNE ANLAYIŞI VE BU KAVRAMLARIN ANALİZİ

a) Öznenin etkin yapısı / Beden ve Ruh.....	47
b) Tanrı fikri.....	56
c) Nesneler Dünyası.....	63
d) Madde ve Uzam.....	67
e) Kozalaksı Bez.....	70

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: R.DESCARTES'IN ÖZNE-NESNE ANLAYIŞININ BAZI ÇAĞDAŞLARIYLA KARŞILAŞTIRILMASI

a) Pascal.....	72
b) Malebranche.....	77
c) Leibniz.....	80

SONUÇ.....	90
------------	----

KAYNAKÇA.....	96
---------------	----

GİRİŞ

A) R. DESCARTES'İN YETİŞTİĞİ ORTAM VE İLMİ ŞAHSİYETİ

René Descartes, 31 mart 1596'da La Haye en Touraine'de doğdu. Babası Bretenya Parlamentosunda aza idi. Annesi, Jeanne Brochard'ı tanımadı. 13 mayıs 1597'de bir çocuk dünyaya getirirken ölmüştü. 1606'da Cezvit kolejine gitti .Buradan 1614 ders yılı sonunda ayrıldı. 9 ve 10 kasım 1616' da Poitiers Üniversitesinde hukuk başelyesi ve lisansiyesi aldı(medeni hukuk ile kilise hukuku).1618 yılında İspanya ile Hollanda arasındaki savaşta Hollanda hizmetine girdi. 1621 yılında ordudan ayrılıp uzun yolculuklara çıktı. Almanya'yı, Hollanda'yı, İtalya'yı dolaştı .Bu yolculuklardan sonra 3 yıl Paris'te St. Germain'de oturdu.1629 ilkbaharında Paris ve Fransa'dan ayrılıp Hollanda'ya gitti.Başlıca yapıtlarını Hollanda'da geçirdiği bu yıllarda yazdı.1649 yılında, İsveç Kraliçesi Christine onu İsveç'e çağırdı.Hollanda'daki yalnızlığını bırakıp gürültülü saray hayatına karışmaktan ürken Descartes, 1649 yılı Ekiminde Stockholm'e vardı. Ancak, bu kuzey ülkesinin sert iklimine dayanamayarak, beş ay sonra, 11 Şubat 1650'de öldü.

Descartes, 17. Yüzyılın en önemli filozoflarından. Yüzyıllarca süren durgunluğun yeni bir çağ yaratacak biçimde devinime dönüşmesi ilk bütünsel bilincine Descartes'ta kavuşmuştur. Yeni felsefenin kurucusu Descartes yeni bilimin de öncülerindendir. Bilim o çağda daha çok uygulamaya yönelikti ya da daha doğrusu ilk bilimsel atılımlar uygulama düzeyinde başlamıştı. O dönem bilim adamlarında da özele, uygulamanın alanında tek tek görünene yönelmek ortak bir tutumdur. Bilimadamları çok zaman kendi alanlarının filozofu olmaktan kaçınırlar ya da en azından böyle bir şeye gerek duymazlardı. Buluşlarının evrenselde doğrulanması diye bir kaygıları yoktu, bilimde uygulama çalışmaları kuramcılık kaygısıyla desteklenmiyordu.

17. yüzyıl bilim açısından büyük bir atılım yüzyılıdır. Hiçbir siyasal sallantı, hiçbir toplumsal bunalım bilim çalışmalarını durdurmaya yetmiyordu. Bilim adamları bilimsel konulara büyük bir merakla yöneliyorlardı, ama yepyeni bir çağın kurulduğunu görmez gibiydiler.

Yeni bir çağın başlamakta olduğunu bilinci apaçık bir biçimde ilkin Descartes'ta belirir. "Yöntem Üzerine Konuşmalar" da Descartes "Yüzyılımız bana daha önceki yüzyılların hiçbirinde görülmeyen bir biçimde verimli ve kafaca zengin görünüyordu."¹der, O zaman elbette Descartes'tan daha ünlü bilim adamları vardı. Zaten bilim alanında gelişmeler nicedir başlamıştı. Önce yüzyıllardır sürüklenen eski evren tablosu yıkılmış, dünya evrenin orta noktası olmaktan çıkınca insan da her şeyin orta noktası olmaktan kurtulmuştu.

Descartes'ın yaşadığı yüzyıl, savaşların ve fikir hareketlerinde canlılığın yaşandığı geniş bir arenadır. Rönesans ile birlikte düşünen kafalar "kiliseye köle ol !" sloganı yerine "tabiata dön" anlayışını seslendirmeye başladılar. Rönesans sonlarında yeni çağ başlarında, hızla ilerleyen matematik-fizik, tabiatın yapısını matematik kavramlarla kavrayabileceğimizi göstermişti.²

Bu zihniyetle daha güçlü bir evrende, gerçektışı öğelerinden arınmış bir evrende yaşamının isteği belirmişti. Copernicus, Tycho-Brahe, Kepler yeni bilime giden yolu gökbilimde devrim yaratarak açmışlardı. Yukarıda da değindiğimiz gibi Descartes'ın bilime bakışı o dönem bilimcilerinin bilime bakışından değişik olmuştur. Descartes önce filozoftu, her şeye, bilime de bir filozof tutumuyla yöneliyordu: ilk nedenlere kadar inmeye çalışıyor, son açıklamaları yapmaya uğraşıyordu, özelin genelle bağlantılarını bulmak için çaba gösteriyordu. Descartes'ın genellemeci tutumu her alanda olduğu gibi matematikte de görülür.

Daha sonra Descartesçılık olarak anılacak ekolün ana fikri de bu tutum ve temel üzerine bina edilecektir. İşte Descartes'ın bu metodu metafiziğe uygulaması ayrı bir başarı olarak dikkat çekmektedir. Descartes bununla, dünya'ya hükmetmenin yollarını göstereceği metodunu kuracaktır. Dünya'ya hükmetme fikri ise kutsal kitaba tersti. Çünkü kutsal kitap, "Ben dünya'ya hükmetmeye değil, onu günden kurtarmaya geldim" diyordu. Bu yüzyıl ise tabiata yani dünyaya hükmetmenin yollarını gösterme mücadelesi veriyordu.

¹ Descartes, Metot Üzerine Konuşma, (çev. K. Sahir Sel), Sosyal yay. İstanbul, 1994, s.10

² Gökberk Macit, Felsefe Tarihi. 5.baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996. s.250

Descartes bu yöntem arayışında rahat bir ülkede ocağının başında oturarak düşünmeye (meditation) vakit bulmuştur. Descartes'ın siyasi ve coğrafi rahatlığına gelince, o dönemde Avrupa'nın İngiltere ve Hollanda hariç her tarafında kralın mutlak otoritesine dayalı siyasi rejimler iş başındaydı . Kralın emri bir yerde Tanrı buyruğuydu . O vakitler Hollanda, dünyada fikir hürriyetine en fazla saygı gösterilen memleketti. Aynı zamanda ilme de büyük önem veriliyordu. Bu sebeple Avrupa'nın her tarafından bilginler ve öğrenciler buraya akın ederlerdi. Kendi memleketlerinde kovuşturulmaktan kaçan düşünürler Hollanda'da emin bir sığınak buluyorlardı. Hollandalılar İspanya'dan kovulan Yahudileri, sonrada Fransa'dan kovulan Protestanları kabul etmeleriyle de ünlüdürler. Amsterdam'a yerleşen Descartes, büyük eserlerini burada kaleme almıştır. Öyle anlaşıyor ki filozof, inzivası için seçeceği yer hakkında bilgi edinmek için Hollanda'ya gelmişti.³ Bu ülke aynı zamanda Shaftesbury, Locke, Collins gibi filozoflara da sığınma merkezi olmuştur. Descartes, bu ülkenin kendi felsefesini oluşturmadaki önemini şöyle ifade ediyor: "Bu memlekette (Hollanda) uzun harp yılları öyle düzenler kurmuştur ki, orada beslenen ordular ancak barış meyvelerinden daha fazla güvenle zevk almak için hizmet ediyor gibidir. Böylece pek çalışkan ve başkalarının işlerine meraktan çok kendi işleri ile uğraşan büyük bir insan kalabalığının ortasında, en işlek şehirlerdeki kolaylıkların hiçbirinden mahrum olmaksızın, en ıssız çöllerdeki kadar yalnız ve eş dosttan uzak olarak yaşayabildim."⁴

Descartes, böyle bir ortamda yöntem kaygısını felsefesinin tarihsel açıdan da bilimsel açıdan da ilk kaygısı yapmıştır. Aristoteles'in mantık kalıplarıyla düşünen, hiçbir yeni bilgi üretemeyen skolastik felsefenin kalıptımcısı olmak durumunda kaldığından olacak, Descartes'ta yöntem sorunu en önemli sorundur. Ona göre yöntem usun bir aracı olarak değerlendirilmelidir. Yöntem bir kalıp değildir, ancak ve ancak bilgiye yönelmede belli bir tutum alma biçimidir. Us onu dünyayla ilişkisi içinde, daha doğrusu nesneyle ilişkisi içinde ortaya koyar ve onu her ayrı yönelimde az da olsa değişikliğe uğrayabilecek bir şey olarak değerlendirir. Gene de yöntemliliğin evrensel düzeyde aranıp bulunabilecek temel kuralları olmalıdır. Filozofa düşen bizi yönteme ulaştıracak temel tutumları genelgeçer doğrular olarak ortaya koymaktır.

³ Descartes, Hayatı ve Eserleri, (çev: Mehmet Karasan) ,M.E.B. Yay. İstanbul, 1991, s.22

⁴ Descartes, Metod Üzerine Konuşma, (çev: K. Sahir Sel) , İstanbul, 1994, s.31

R. DESCARTES'İN ESERLERİ

1618 Hollanda'ya gitti ; Nassau Prensi Maurice'in ordusuna katıldı, Isaac Beeckman'la tanıştı; müzik üzerine "Compendium Musicae" başlıklı bir deneme yazdı.

1619 Almanya'yı dolaştı.10 Kasım'da yeni matematik ve bilim sistemine ulaştı.

1622 Fransa'ya döndü; sonraki birkaç yılı Paris'te ve Avrupa'yı dolaşarak geçirdi.

1628 "Aklımızı Yönlendirmenin Kuralları'nı (Regulae ad directionem ingenit) yazdı; Bu eserde ahlak kaideleri, metafizik, fizik, yüreğin hareketi ile kanın dolaşması üzerine fikirler, makine - hayvan nazariyesi, ilmin gaye ve hedeflerinden ve bu hedeflere ulaşma yollarından bahseder.

1629 "Dünya" yı (Le Monde) yazmaya başladı. Bu ad altında şunları topluyordu: "Işığın tabiatı; ışığın çıktığı Güneş ve Sabit Yıldızlar; ışığı nakleden Gökler, ışığı aksettiren Gezegenler, kuyruklu yıldızlar ve Yer; renkli; şeffaf, veya ışık veren bütün yeryüzü cisimleri; nihayet bunların seyircisi olan insan."

1633 Galileo'nun mahkum edilmesi üzerine "Dünya'yı yayımlamaktan vazgeçti.

1637 "Yöntem Üzerine Söylev" (Discours de la methode),"Optik" (L Dioptrique), "Meteoroloji" (Les Meteors) ve "Geometri" (La Geometrie) yayınlandı. Sayısı üç olan bu Denemeler, aşağı yukarı bütün kitabı teşkil ediyor, 'Konuşma' sadece bunlara giriştir. Adları: 'Dioptrik, Geometri ve Meteorlar'dır. 'Dioptrik', adlı denemesinde kendinin keşfettiği kırılma kanununu anlatıyor.Bu ilk eser matematik ve fizik karması olduğu halde, ikinci Deneme yani 'Meteorlar' yalnız fizik eseridir .Üçüncü deneme yani 'Geometri' yalnız matematikten bahsediyor.

1641 “İlk Felsefe Üzerine Düşünceler” (Meditationes de prima philosophia) ve “İtirazlar ve yanıtlar” ın (Objectiones cum Responsionibus) ilk altı bölümü yayımlandı.1) kendilerinden şüphe edilen şeyler; 2) insan ruhunun mahiyeti ve onu bilmenin bedeni bilmeden daha kolay olduğu; 3)Tanrı ve Tanrı’nın var olduğu; 4) doğru ve yanlış; 5) maddi şeylerin özü ve bir daha Tanrı’nın varlığı; 6) maddi şeylerin varlığı ve insanın bedeniyle ruhu arasındaki gerçek fark.

1642 “Düşünceler’in ikinci baskısı, yedinci bölümü de içeren “İtirazlar ve Yanıtlar” ve “Dinet’e Mektup” yayınlandı.

1643 Utrecht Üniversitesi, Descartes’ın felsefesini mahkum etti; Bohemya Prensesi Elizabeth’le uzun yazışmaları başladı.

1644 Fransa’da geziye çıktı ; “Felsefenin İlkeleri” (Principia Philosophiae) yayımlandı.İlk bölüm, eserin ancak sekizde biridir. “Düşünceler’ in hemen hemen aynısıdır, yalnız başka bir üslupta yazılmıştır.İkinci bölümde kendi bulduğu hareket kanunlarını anlatıyor.Üçüncü bölümde ışık üzerine açıklamasını yeniden ele alıyor. Dördüncü bölümde Yer’in nasıl meydana geldiğini ve nasıl bölündüğünü inceliyor.

1647 Fransa Kralı’nın emriyle Descartes’a aylık bağlandı; “Belli bir Program Üzerine Yorumlar” (Notae in programma quoddam) yayımlandı; “İnsan Bedeninin Betimlenmesi’ni (Description du corps humain) yazmaya başladı.

1648 Egmond-Binnen’de Frans Burman’la görüştü. (Burman’la Konuşmalar)

1649 Kraliçe Christina’dan gelen davet üzerine İsveç’e gitti; “Ruhun Tutkuları” (Les Passions de l’ame) yayımlandı.Bu kitap Descartes’ın Doktrini’nin bütününe ihtiva ediyordu; ruh veya düşünce, cisim veya uzam, ve insanda ikisinin birleşmesi.

1650 11 Şubat’ta Stockholm’da öldü.⁵

⁵ Descartes’ın Hayatı ve Eserleri , MEB Yay. İstanbul, 1991, s 9-91

B. R.DESCARTES'A KADAR OLAN ÖZNE-NESNE ANLAYIŞI

a) Platon

Platon felsefesinin bilgi anlayışından doğan ana metafizik düşüncesi iki dünyanın ayırt edilmesine dayanmaktadır. Bu dünyalardan biri varolanı ve hiç oluş halinde olmayanı, öteki ise hep oluş halinde olup hiçbir zaman var olmayanı içine alır. Birincisi akıl bilgisinin, ikincisi de doğru sanının konusudur. Buna göre: Duyularla algılanan cisimlerin karşısında cisimsel olmayan idealar vardır. Bunlar, uzayın ya da cisimler dünyasının hiçbir yerinde bulunmaz; kendi başlarındadırlar; duyularla değil, düşünme ile kavranırlar; düşünülen, akılla kavranılan bir dünya meydana getirirler.

Platon'un böylece beliren metafizik görüşü, onun şimdiye kadar ki felsefesinde gerek biçim, gerek içerik bakımından esaslı değişikliklere yol açmıştır. Felsefesinde şimdi idea öğretisi önemli bir yer aldığından, artık Platon, erdem bilgisi için zorunlu bir temel olan “ruhun ölmezliği” düşüncesini bundan böyle geleneğin öğrettiği gibi mitos şeklinde bırakamazdı, bunu temellendirmeyi denemesi gerekiyordu.

İlkin Platon ruhu maddeden büsbütün ayrı bir cevher olarak anladı. Ona göre ruh “ten kafesinde mahpus can kuşu” gibi anlaşılmalıdır. Onun aslı üstün alemde, İde'lerdedir. İnsan ilk kök ile ilişkisini ancak, bu dünyaya düşmeden ve bedenle birleşmeden önceki halini hatırlayarak meydana koyar. Platon “Devlet” diyalogunun yedinci kitabında ‘mağara benzetmesi’ dediği bir benzetme ile ruhun üstün alemden ayrıldıktan sonra beden zincirleri içindeki durumunu, bu zincirlerden kurtuluşunu ve hatırlama ile asli halini nasıl yeniden yaşadığını anlatıyor. ‘Timaios’ adlı diyalogunda da alemin doğuşundan ve ruhun bu dünyaya düşmesinden bahsederken hatırlamalarla meydana çıkarılan bu ilk hale insanlığın “Altın çağı”⁶ diyor. Platon- belki de Pythagoras’dan mülhem olarak ruhların bedenden bedene geçmesi inancına da

⁶ Platon, Timaios, çev:Erol Güney , Lütü Ay, Sosyal Yayınları, İst. 2001, s. 45

bağlanıyor ve zaman ezeli dönüş halinde kendi kendisini tekrar eden bir çark olduğu için ruhların da yeniden yeryüzüne dönecekleri sonucunu çıkarıyordu. Platon'a göre ruh, aslında "alemin ruhu"(nefs-ül-alem) idi. Böyle anlaşılan ruh, sonradan İbn Rüşd ve Hegel de görüleceği gibi "evrensel ruh" dur. O, göksel dinlerde (Hristiyanlık, İslamiyet) olduğu gibi bir kişinin ruhu olarak yaratıldıktan sonra yeryüzüne düşecek yerde (Zelle-i Adem veya Hubut-i Adem), bu evrensel ruhun her madde içinde mahpus kalmak üzere dünyaya (yani duyular alemine) düşmesi ve daima oradan kurtulma ve aslına dönmesi "şevk'i" içindedir.İşte metafizik felsefenin anladığı gibi maddeden ayrı ve ondan kurtulma çabası içindeki ruh fikrinin kökü budur.⁷

Descartes'ın ülkücü tutumu Platon'un tutumunu anımsatır. Platon için İdea'lar araştırması neyse Descartes için de fikirler araştırması odur. İdea'ların yapısıyla fikirlerin yapısı birbirini andırır. Bu durumda gerçekliği araştırmak, her iki filozof için de her şeyden önce kendini araştırmaktır. Şimdi, bize bilginin yolunu açacak olan bir ben araştırması bizi bilgide nereye kadar götürecek ? Platon için düşünülür dünyaya ulaşmak çabası bilgi edinmede temel yönelimi belirliyordu. Descartes'da da bilmek, fikirler dünyasında yetkin bir araştırma yapmaya çalışmakla mümkündür.

b) Aristoteles

Aristotelesçi ruh kavramına göre, ruh ile beden arasında kopmaz bir bağ vardır, Madde için form neyse, beden için de ruh odur; bu da aslında, verili bir küme içindeki işlevlerin (devinim, sindirim, duyum), bedenin ilgili bölümlerinin belli bir tarzda "bilgilendirilmesi" ya da düzenlenmesiyle gerçekleştiği anlamına gelir. Bu Aristotelesçi tablonun bir bölümü, bütün canlı varlıklar arasında bir tür sürekliliği düşündürmektedir. Bitkiler, hayvanlar ve insan, canlı ya da kendisine bir "ruh verilmiş" olan her şey bir sürekliliğin parçasıdır; bu süreklilik içinde madde ilerleyen bir biçimde düzenlenmiştir ve bu hiyerarşik zincirin her halkasında yer alan işlevler, daha aşağı düzeyde gerçekleşen işlevleri bir öngereklilik olarak içerir. Tamamen mekanik bir Kartezyen evrende ise tersine, "canlı" ve "ölü" madde arasında hiçbir gerçek fark olmadığı önemle vurgulanmıştır. Descartes'a göre, "bütün evrende var olan madde birdir ve aynıdır, ve madde olarak tanınması da her zaman, salt yer kaplamasına bağlıdır."

⁷ Ülken, Hilmi Z. ,Genel Felsefe Dersleri, A.Ü İlahiyat Fak. Yay. Ank. 1972, s.110-111

Aristo'nun ruh anlayışı oldukça farklıdır. Metafiziğinde “ferdi cevher” fikrini temel olarak koyan bu filozof ruh sorusunda da ferdi ruh görüşünü savunmaktadır. Ruh ile maddenin ilişkisi şekil ile maddenin ilişkisi gibidir. Bu iki varlık birleşerek cevheri meydana getirir. Ruh, kuvve halinde canlılığa sahip olan tabii varlığın ilk yetkinliğidir. Başka deyimle ruh, yaşamaya kabiliyetli ve bunun için tabiatı icabı bir takım aletlere sahip olan bir varlığın doğrudan doğruya fiilleşmesidir.⁸ Ruh maddenin şekli veya gücün (kuvvenin) fiilidir, beden bir nevi madde olduğuna göre, ruh bedenin şekli demektir. Bu şekil yalnız figure anlamına gelmez; beden unsurları arasındaki uyuma ve ahenk anlamına gelir.

Fakat böyle anlaşıncı ruhun maddeyle beraber dağılıp gitmesi gerekir. Halbuki Aristo'ya göre henüz hiçbir şekli almamış olan ilk madde olduğu gibi, hiçbir maddeye muhtaç olmayan sırf şekil de (forme pure) vardır. Bu sırf şekiller veya sırf fiiller maddeye muhtaç olmayan ruhlardır. Aristo da burada üstün alemin ruhlarını ve Allah'ı açıklamakla beraber bu dünyaya ait ruhlar da Platon'cu görüşten ayrılıyor. Diyalektik yerine gözlemle kanıtlamaya dayanan filozof ruh görüşünü metafizik bir psikoloji ile tamamlıyor. Ona göre madde dışında evrensel bir ruh değil, ancak gözlemlerle tespit ettiğimiz Nefsler söz konusudur. Nefs, içinde bulunduğu maddeyi hareket ettirici prensiptir. Yalnız canlı maddeden başlayarak meydana çıkar. Bitkide, bitkinin nefsi, hayvanda hayvanın nefsi, insanda akıllı nefis olur. Her derecede öncekinden daha üstün yeni melekeler kazanır. Mesela bitkide yalnız beslenme gücü ile çoğalma gücü olduğu halde, hayvanda bunlara hareket ve algı güçleri katılır. İnsanda bütün bu güçlerle birlikte bilici güç ile işleyici güç onu önceki varlıklardan ayırır. İnsanın bilici gücü de pasif ve aktif iki bilme gücüne ayrılır. Birincisinde yalnız izlenimleri alır; ikincisinde onları terkip eder ve üstün aleme çevrilir. Dünyaya ait eylemlerden kurtularak sırf şekillerden ibaret üstün alemi, yani evrenselleri seyretme gücü haline gelir.

⁸ Bolay Süleyman Hayri., Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması , M.E.B. yay, İst.1993

Daha önce de değindiğimiz gibi Aristo'ya göre beden madde, ruh da formdur. Ona göre ruh, beden içinde taşıdığı amaçtır, beden hareketleri ve değişimleri içinde kendini olgunlaştırıp gerçekleştiren formdur.⁹ Ruh canlı beden nedeni ve ilk ilkesidir. Bu "neden" ve "ilke" terimleri pek çok şeyi kabul eder; fakat ruh, gerçekte hareketin kaynağıdır, ruh amaçtır ve canlı cisimlerin biçimsel cevheri olarak da nedendir.¹⁰ Görme için göz ne ise, beden için ruh odur. Gerçekte eğer göz bir hayvan olsaydı, görme gözün ruhu olurdu: çünkü gözün biçimsel cevheri görmedir. Oysa göz görmenin maddesidir ve görme yoksa, taştan bir göz veya bir göz resmi gibi, eş adlılığın dışında artık gözde yoktur¹¹.

Ruh, hayati faaliyetin motoru olmakla birlikte bedenden bedene dolaşan bir seyyah değildir. Bu bakımdan Aristo tenasuhu her vücudun bir form'u olması sebebiyle saçma bulmaktadır. Görüşün göze bağlı olması gibi ruh da vücuda bağlıdır, ondan ayrılamaz. Bu böyle olmakla beraber, Aristo'nun nazarında ruh bedenden öncedir. Aristo'ya göre ruhla beden arasında tam bir ahenk vardır. Bu ahengi Aristo zıtların bir uyumu ve karışımına benzetir. Fakat bu ahenkte de yine ruh hakimdir. Sanatkarın aletlerini kullanması gibi ruh da alet olarak bedeni kullanır. Çünkü bütün vücutlar Aristo'nun inanişinde ruhun aletidir. Ruh ve beden bir dayanışma olmakla birlikte bu ahenk kavramı, ruh-beden münasebetini izaha yeterli görülmemektedir.¹²

Aristo ve Platon ruh anlayışlarının ilk ifadesinde çok ayrıldıkları halde, sonuçlarda yine de birleşmektedirler. Platon gibi Aristo'ya göre de sırf şekil olan ve bütün varolanların sırf fiil'i olan Allah külli ruhtur. Her ikisinde de sırf şekil bizim üzerimizde (yani dünya işlerinde) etkili değildir. Allah maddeyi bilir, onu bütün olarak seyrederek ve bilir. Bunun için Allah'ın her şeyi bilme gücü buradan gelir. Platon'da da Aristo'da da insan nefsinin üstün gücü eylem değil, temaşadır. İnsan ne kadar dünyaya ait eylemlerden ayrılır; ne kadar temaşa gücünü kullanırsa bilgisi o kadar tamdır.

⁹ Aristoteles, Metafizik, (çev: Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları, İst. 1996, s.83.

¹⁰ Aristoteles, Ruh Üzerine, (Çev: Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İst. 1999, s.85

¹¹ Aristoteles, a.g.e. s.68-69

¹² Bolay Süleyman Hayri. a.g.e. s.86

c)Hobbes

Descartes'ı en amansız bir tutumla eleştirenlerden bazıları, kendi felsefi gündemlerini izleme niyetindeki modern filozoflardı. Descartes'ın "İtirazlar ve Yanıtlar"ın ilk altı bölümünde en şiddetli tartışmalarını tutucu teologlarla değil, Hobbes ve Gassendi ile yapması çarpıcıdır. Hobbes, Descartes'tan aldığı yanıtın sonra onun felsefesinden yayımlanmış yazılarında bir daha hiç söz etmedi. Hobbes'un Descartes felsefesine itirazları şöyle özetlenebilir; Hobbes asıl olarak Descartes'ın düalizm gibi görülebilecek bir uslamlamasına karşı çıkar; onun "düşünüyorum" dan "düşünceyim" i çıkarsamasını, öznenin eylemi ile öznenin özsel doğasını birbirine karıştırdığı için eleştirir. Hobbes kuşkusuz Descartes'ın düalist zihin kuramının yalnızca bir uslamlamasını reddetmiştir ve aslında bunu da yapamadığı söylenebilir, çünkü Descartes zihinle beden arasındaki gerçek ayırımı "Altıncı Düşünce" ye kadar ortaya koymadığında ısrar eder. Hobbes'un Descartes felsefesinde beğenmediği bir başka nokta da Descartes'ın " Birinci Düşünce" de kuşkuculuğu kullanma tarzıydı; Hobbes Descartes'ın bu eski görüşleri yayımlamasını hayretle karşılamıştı¹³.

Duyu niteliklerinin subjektif oldukları anlayışında Hobbes, Descartes ile birleşir. Ona göre bizim gördüğümüz şey, örneğin ışık asla bir dış cisim değil, fakat beyin cevherinde meydana gelen bir hareket, bir değişikliktir. Az veya çok şiddetli bir darbe karşısında gözün, göz sinirlerinin sarsılmasının sonucundan başka bir şey olmayan ışığı görmesi buna yeter bir kanıttır. Genellikle ışık hakkında doğru olan şey, ancak ışığın bir değişmesinden ibaret olan ayrı ayrı her renk içinde doğrudur. Şu halde duyular yalancıdır.¹⁴ Ve bu anlayış ona, Descartes'ın yeni felsefeye getirmiş olduğu "bilinç" kavramını da benimsetir. Bizim doğrudan doğruya bildiklerimiz, bize doğrudan doğruya verilmiş olanlar bilinçte olupbitenlerdir: gördüğüm renk, işittiğim ses, duyduğum ya da yaşadığım duygudur. Bunların şüphe edilemeyecek varoluşları, görülmüş, işitilmiş, duyulmuş, düşünülmüş olmalarındadır; kısaca, bilinçte olmalarında, bilinçlerindedir. Bunların bilincinden örneğin, renkli şeyi ayırt ederim; bu "renkli şey", ben kendisini görmesem de vardır; o, benim bilincimin dışında kalan, sürüp giden bir tözdür. Descartes'ın bilinç öğretisi ile buraya kadar anlaşılan Hobbes, bundan sonra ondan ayrılıp eleştirmesine başlar.

¹³ Cogito, Öyleyse Descartes, sayı:10, yapı kredi yay. İst. 1997 s. 264

¹⁴ Alfred Weber, Felsefe Tarihi, (Çev: H. V.Eralp), Sosyal Yayınları, İst. 1991, s.211

Hobbes'un töz anlayışı Descartes'tan farklıdır. Ona göre, töz, nesne niteliğinde olan, kendi kendine dayanan her şey, ancak bir cisim olarak düşünülebilir. Töz niteliğinde olan şey, bilinç dışında bulunan şeydir. Ama “dışında bulunmak” kavramının içinde artık maddi olmak, uzayda bulunmak anlamı da vardır; dolayısıyla her töz bir cisimdir ve her olay da bir harekettir, çünkü bütün değişiklikler hareketler yüzünden olur. Bilgi de algıların, cisimlerin uzay içinde ki hareketlerine göre götürülmesi demektir. Cisimler dünyasındaki olayların hareketlerle açıklanması gerektiğinde Hobbes, Descartes ile birleşmektedir. Ancak, bu düşüncesini ruh alanına da genişletmekte ondan ayrılır. Hobbes'a göre maddi olmayan ruh, tasarımlanmayan bir şeydir; töz niteliğinde olan her şeyi ancak cisim diye düşünebiliriz.¹⁵

Hobbes'un Ruh dediği şey, bazen beyin hayatı, bazen sinir cevheridir. Ruhla diyor, duyuların kavrayamayacakları kadar ince fizik bir cisim anlıyorum. Cisimsel olmayan ruh yoktur Kutsal Kitap bile böylesini tanımıyor. İkisi de cisimsel olan insanla hayvan arasında ancak bir derece farkı vardır ve hayvana karşı, dilden başka gerçek üstünlüğümüz yoktur. Kayıtsız özgürlük, daha aşağı varlıklarda olmadığı gibi bizde de yoktur. Onlar gibi biz de dayanılmaz içgüdülerle idare olunuyoruz.¹⁶

Hobbes'a göre, her şey (maddi olanda, ruhi olanda) doğal nedenlere bağılırlar ve doğal nedenler tarafından tek anlamlı ve zorunlu olarak belirlenmişlerdir, doğal nedenler de her yerde (cansız doğada da , canlı doğada da) hep birdirler, hep aynıdırlar. Tanrı bile böyle maddi nitelikte “doğal” bir nedendir, doğal nedenlerin en üstünüdür. Bununla ilgili olarak Hobbes, bir de istenç özgürlüğü ve Descartes'ın “maddi olmayan ruh” anlayışını da şiddetle reddeder. Dolayısıyla onda “ruhi olan” da doğaldır, yani maddidir. Bununla da Hobbes'un felsefesi tam, tutarlı bir materyalizm olmaktadır.

¹⁵ Gökberk Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitapevi, İst 1996, s. 281-282

¹⁶ Alfred Weber, Felsefe Tarihi, s.212

BİRİNCİ BÖLÜM:

R. DESCARTES'İN METODUNUN ÖZNE NESNE ANLAYIŞINDAKİ YERİ

a) R.Descartes'ta Evrensel Şüphe ve Kurgusaldan Nesnele Geçiş

Tarih içerisinde bilgi diye kabul edilen şeylerin çağdan çağa ve içerisinde yaşanılan toplumdan başka toplumlara göre değiştiğini yani bilginin zamana ve mekana göre olduğunu, dolayısıyla herkes ve her dönem için kesin bilginin olamayacağını kabul edenler, felsefe tarihi içerisinde şüpheli (septik) ekol içerisinde ele alınırlar. Bir başka ifade edilebileceğini kabul etmezler. Bazı felsefe tarihçileri, farklı tarzlarda şüphe anlayışları olduğundan yola çıkarak bu şüphe türünü 'aşırı şüphecilik' olarak ifade etme gereğini lüzumlu görmüşlerdir. Bu şüphe türüne de felsefe tarihi içerisinde en iyi örnekler Sofist filozoflarla, bilhassa 'Pyrrhon ve Timon' dur. Buradaki çalışmamızda ele aldığımız Descartes'ın şüphesi, 'aşırı şüphecilik' olarak ifade edilen şüphe biçiminden farklıdır. Apaçık doğrulara ulaşabilmek için metod oluşturmaya çalışırken, temel çıkış noktası olarak şüpheyi ele alması filozofun bu konudaki farklılığını ortaya çıkarır. Bu anlamda şüphe aşırı şüphecilerde olduğu gibi dış dünyaya ve içe kapanma olmayıp, tam tersine içeriden dışa, dolayısıyla bilgiye açılmanın yolunu mümkün kılan bir araç olarak kabul edilebilir.

Kuşkucu bir bakış açısı Descartes'ın "İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar" ına baştan sona yayılmaktadır. Ama onun kuşkusu tüm bilginin olanağına karşı olumsuz bir tutum değildir.

Metodu için aradığı sağlam noktayı bulup felsefesine temel buluncaya kadar, şüphe etmeyi sürdürecektir olan Descartes, bu şüpheyi, matematikte bulduğumuz kesin bilgi gibi apaçık olan bir doğruya ulaşmaya kadar ileri götürecektir. Bu şüphe ile, en son sınıra ulaşmaya kadar da bütün bilgiler birer birer gözden geçirilip dışarıda bırakılacaktır.

Bu açılardan ele alındığında Descartes'ın şüphesi metodik şüphedir, yani kesin bir amaç niteliğinde değil, bir araç durumundadır. Hayatı boyunca açık seçik doğruları aramayı gaye edinen filozof, şüphe etmeyi Cogito' sunun başlangıç noktası yapmış ve kendi ben'inden hareketle var olduğunun, Tanrı'nın ve dış dünyanın gerçekliliğini kendi sistemi içinde ortaya koymuştur. Bilgi sistemini baştan aşağı yeniden kurmak için radikal

bir çabaya giren Descartes, öncelikle geleneklerini yadsır. Sadece gelenekler örnek gösterilerek kabul ettirilmek istenen hiçbir şeye tam olarak inanmaz. Bu yüzden eğitimcilerin gözetiminden kurtulacak yaşa gelir gelmez 'Dünya kitabını' incelemek için özel bir bilim arayışıyla öğrenim çalışmalarını bütünüyle terk eder. "Fakat, dünya kitabında bu şekilde incelemelerde bulunmak ve biraz deneyim edinmek için birkaç yıl tükettikten sonra, bir gün kendi kendimi de incelemeye ve zihnimin bütün kuvvetlerini izleyeceğim yolu seçmek için kullanmaya karar verdim." ¹⁷ diyen filozof aradığı şeyi bulmakta bu yöntemin, kitaplara kapanıp kalmaktan daha fazla işine yaradığını söyler. "Böylece, eski temeller üzerinde bina kurmaktan, ve gençliğimde doğru olup olmadıklarını hiç kontrol etmeksizin benimseyip inandığım ilkelere dayanmaktansa, bu yoldan hayatımı çok daha iyi yönetebileceğime kesinlikle inandım." ¹⁸

Descartes'ın düşüncelerine temel aramaya başladığı yıl 1619 yılıdır. Descartes o yıl Bohemya ve Macaristan kralı Ferdinand'ın imparator olarak taç giyme törenine katılmış, sonra Ulm yakınlarında bir Alman köyüne yerleşip düşünceleriyle baş başa kalmıştı. Sobalı küçük bir köy evinde yaşıyordu. Ondan sonraki dokuz yıl içinde, kendi deyişiyle şurada burada dolaşp durmuş, başka hiçbir şey yapmamış, "oynanan tüm güldürülerde oyuncu olmaktan çok seyirci olmaya" bakmıştır. Şüpheciliğini hep sürdürmüştür, ne var ki şüphelenmek için şüphelenen ve her zaman kesinliksiz olmaya özenen şüphecileri öykünmemiştir çünkü o , kesinliğin peşindedir, kaygan toprağı ya da kumu atıp kayaya ya da kile ulaşmak amacındadır.

Descartes'ın özne ve nesneyi temellendiriş i aynı zamanda felsefesini temellendirmesi sayılacaktır ve o felsefesini önemli bir sorun üzerine, bilginin doğruluğı problemi üzerine kurar. Doğru bilgiyi yanlış bilgiden ayırmamızı sağlayacak bazı kuralların, ölçütlerin olması gerektiğı, kendiliğinden anlaşılır bir şeydir. Descartes bilgiyle bilgisizlik arasına kesin bir sınır çekmeye gayret etmekte ve bütün bilgi kuramlarının temeli olacak nitelikte mutlak bir sistem kurmayı istemektedir. Onun hareket noktası, geçmişin yadsınmasına ; yöntemi ise şüphey e dayanır. Descartes yöntemini oluşturmaya şöyle başlar:

¹⁷ Descartes, Aklın İdaresi İçin Kurallar (çev:Mümtekin Ökmen) Sosyal yay.İst. 1999 s.15

¹⁸ Descartes, a.g.e s. 18

Descartes çeşitli insanların mensup olduğu gelenek ve görenekleri inceler, bunlarda kendisi için güven verici bir şey bulamaz. Ayrıca felsefe tarihi içerisinde yer alan filozofların çeşitli ve birbirinden farklı görüşleri onun aradığını bulma konusundaki çabalarını bir sonuca ulaştırmaz. Descartes yalnızca kitaplara bağlı kalan geleneksel düşünce içerisinde kalarak yeni bilgiler elde edilemeyeceğini, böylelikle anlamıştır: “Başka başka birçok kişilerin görüşlerinden meydana gelen ve yavaş yavaş çoğalan kitap bilimlerinin, ya da hiç olmazsa bunların muhtemel nedenlere dayanan ve hiçbir ispatlaması bulunmayanlarının; sağduyu sahibi bir insanın, karşılaştığı şeylerle ilgili olarak, tabii bir şekilde yürütülebileceği basit muhakemeler kadar hakikate yaklaşamayacağını düşündüm.”¹⁹ Şu sonuca vardım ki: “Görüşleri başkalarının görüşlerine tercih edilebilecek tek bir kimseyi bile seçmem mümkün değildir. Dolayısıyla da, kendime ancak kendim yol göstermek zorunda kaldım.”²⁰

Descartes, Avrupa’nın en ünlü okullarından biri olan La Fleche Koleji’ndeki çocukluk döneminden beri, edebiyat ve bilimle beslenen ve bunları her yönüyle öğrenmeye istek duyan bir mizaca sahiptir. Her şeyin sağlam bilgisini edinebileceğine inanır. Fakat bu kolejde okuma süresi biter bitmez, görüşünü tümüyle değiştirir. Çünkü, öylesine içinden çıkılmaz bir şüphe ve yanlışlıklar içinde bulunduğunu anlar ki, okumaktan edindiği yarar, kendi ifadesiyle bilgisizliğini daha iyi görmesi olmuştur.²¹

Descartes, okullarda okutulan derslerde bilginin artmadığını görerek, bilgi üretebilmek için öncelikle eski bilgilenme biçimlerini ciddi bir eleştiriye tabi tutar ve yöntemin önemini anlatmak için de bu tecrübeleri ele alarak konuya başlar: “Daha çocukken edebiyat ve bilimle beslenmişim ve onlarla hayata yararlı her şeyin açık ve sağlam bilgisinin edinilebileceğine inandırıldığım için, onları öğrenmeye sonsuz bir istek duyuyordum. Fakat sonunda adet olduğu üzere, insanı bilginler sırasına sokan bu okuma süresini bitirir bitirmez, görüşümü tümüyle değiştirdim.”²² “İşte bunun için hocalarıma bağlılıktan kurtulmaya elverişli bir yaşa gelince, kitapları incelemeyi tümüyle bıraktım. Kendimde ya da büyük dünya kitabında bulunabilecek olan bilimden başka bir bilim aramamaya karar vererek, gençliğimin geri kalan kısmını seyahat etmekle, sarayla ordular görmekle, türlü hal ve mizaçta kimselerle ilişki kurmakla, çeşitli deneyimler

¹⁹ Descartes, Metod, Üzerine Konuşma (çev:K. Sahir Sel) İstanbul 1994, s.17

²⁰ Descartes, Metod, s.20

²¹ Descartes, Metod, s. 10

²² Descartes, Metod, s.9-10

edinmekle, talihin karşıma çıkardığı durumlarla kendimi sınamakla, her tarafta karşılaştığım şeyler üzerinde yararlı düşünceler yürütmekle geçirdim.”²³

Descartes, kendi döneminde mevcut olan ilimleri de, her yönüyle araştırır. Ona göre belagatin eşsiz güçleri ve güzellikleri; şiirin pek çekici ve büyüleyici incelik ve tatlılıkları; matematik bilimlerinin meraklıların merakını gidermek için olduğu kadar bütün sanatları kolaylaştırmak ve insanların işini hafifletmek için çok işe yarayabilen pek ince buluşları vardır. Ahlaktan söz eden yazılarda ise, pek yararlı birçok öğretilerde erdem yönünde birçok özendirmeler de yer alır, ilahiyat Cennet’e gitmenin yollarını öğretir; felsefe insana, her şeyden doğruya benzer şekilde söz etmek ve kendisini daha az kişilere beğendirmek imkanı verir, hukuk ve hekimlikle öteki bilimlerde mensuplarına itibar ve servet sağlarlar; ve nihayet bütün bilimleri, hatta en hurafeli ve en yanlışlarını bile, gerçek değerlerini tanımak ve aldatmalarından sakınmak için, incelemek gerektir.²⁴ Descartes bilimler hakkında şu görüşlerini dile getirir:

“Gençliğimde felsefe disiplinleri arasından mantığı, matematik bilimler arasından da geometricilerin analizi ile cebiri biraz incelemiştım. Bunlar, tasarımın gerçekleşmesinde işime yarayabilecek üç sanat ya da bilimdi. Ama, yakından inceleyince gördüm ki kıyasları ve daha bir sürü kurallarıyla mantık, yeni bir şey öğretmekten çok, bilinen şeyleri başkalarına açıklamak ya da Lullus’un sanatı gibi, bilinmeyen şeyler hakkında bilgi verecek yerde, muhakeme yürütmeksizin söz söylemekten başka bir işe yaramıyor. Mantıkta pek doğru ve pek yararlı kurallar bulunmakla birlikte, bunların arasına bir çok zararlı ve gereksizleri de karışmıştır. Böylelikle, doğru ve yararlı olanları, zararlı ve gereksiz olanlardan ayırmak, bir mermer kitlesinden bir Diana ya da Minerva heykeli çıkarmak kadar güçtür.”²⁵ Buradan da anlaşılacağı gibi Descartes’ın felsefesi kesin bilgiye ulaşmak yolunda bir çaba olarak görülebilir.

Müsbet ilimlerde de bir kesinlik bulamayan Descartes, artık tamamıyla bir güvensizlik içindeyken, şüphe içine düşer: “Birçok yüzyıldan beri gelip geçen en yüksek zekalar tarafından da işlenmiş olduğu halde, hala içinde tartışılmayan, dolayısıyla da şüpheli olmayan hiçbir şey bulunmayan felsefe konusunda başkalarının da daha iyi başaracağımı umacak kadar iddiam olmadığını söylemekten başka bir diyeceğim

²³ Descartes, Metod, 1. Bölüm, s.14

²⁴ Descartes, Metod, 1. Bölüm, s. 11

²⁵ Descartes, Metod, 2. Bölüm, s.20-21

yoktur.Böylece, aynı konu üzerinde, yalnız biri dışında hiç birinin doğru olması asla mümkün olmadığı halde, bilgin kimseler tarafından desteklenen gayet çeşitli fikirler bulunabileceğini göz önüne alarak, sadece doğru gibi gözükken şeylerin hepsini yanlış sayıp reddediyorum.”²⁶

Descartes, bilim konusunda farklı ve fakat daha sağlam temeller üzerine dayanan bir yaklaşım getirme çabasındadır. Düzensiz olarak elde edilmiş bilgilere kıymet vermez: “Tüm bilim pekin ve duru bilgidir; ve birçok şey üzerine kuşkuları olan biri, hiç düşünmemiş birinden daha bilgili değildir; dahası, eğer kimi şeyler üzerine yanlış sanılar oluşturmuşsa, açıkça daha da bilgisizdir; bu yüzden hiç çalışmamak böyle güç konularla uğraşmaktan daha iyidir.Çünkü kişi doğru olanı yanlış olandan ayırt etmeye yeteneksiz olunca, kuşkulu olanı pekin olarak kabul etmeye zorlanır; çünkü, o durumda bilgiyi artırma umudu, onu azaltma tehlikesi denli büyük değildir.”²⁷

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Descartes için geçmiş, tümüyle bir yana bırakılması gereken yanlış sanılarla dolu bir şeydir. Halbuki o, kendi bilgi kuramını tamamen sağlam temeller üzerine kurmak ister. Descartes, yalnızca açık ve seçik olarak kavranan şeylerin kesin bilgisinden söz edilebileceği temel düşüncesiyle yalnızca açık ve seçik olarak kavranan şeyleri, hiç kuşkuya yer bırakmayacak kadar kesin ve doğru olarak kabul eder. Descartes açık ve seçik bilgiyi şöyle tanımlamaktadır: “Açık bilgiden, dikkatli bir zihne görünen ve belli olan bilgiyi demek istiyorum.Örneğin; nesnenin gözlerimize görüneceği, onlar üzerine büyük bir kuvvetle etkide bulunacağı ve böylece onları kendilerine bakacak duruma sokacağı zaman, nesneyi açıkça görürüz diyoruz; seçik bilgiden de, kesin ve başka bilgilerden ayrı bir bilgiyi demek istiyorum. Öyle ki, bu bilgide onu gerektiği gibi gözden geçirene açıkça görünenden başka bir şey bulunamaz”.²⁸

Descartes’a göre nesnelerin doğruluğu üzerine verdiğimiz yargılara da zan ve tahmin karıştırmamalıyız. Çünkü ona göre, felsefede apaçık ve şüphesiz olan bir şeyin bulunmayışının gerçek nedeni, bilim adamlarının apaçık ve şüphesiz olan şeyleri bulmakla yetinmemeleri, sallantılı tahminlerle ulaşabildikleri karanlık ve belirsiz şeyleri kabullenmeye kalkışmaları ve bunları apaçık, şüphesiz şeylerle karıştırarak karanlık ve belirsiz yargılara varmalarındır.

²⁶ Descartes, a.g.e. 1.Bölüm, s.13

²⁷ Descartes, Aklın İdaresi İçin Kurallar, (çev.M. Karasan), 2.Kural Sosyal Yay.İst 1997, s.15-16

²⁸ Descartes, Felsefenin İlkeleri (çev:Mesut Akın) İst. Say yay, 1992, s.85

“Her insan, çocukluğundan sonra belli bir yaşa ulaşınca, o zamana kadar muhayyilesine işlenmiş bulunan bütün eksik fikirleri zihninden atmalı, yeni ve doğru fikirler edinmeye çalışmalıdır.”²⁹ Bu konuda şunları söylemektedir: “Yalnızca hakikati araştırmakla uğraşmak istediğim için, hakkında en ufak şüphe duyabileceğim şeylerin hepsini-doğru saydığım görüşler arasında, tamamıyla şüphe götürmez bir şeyin kalıp kalmayacağını görmek için-mutlak surette yanlış sayarak atmam gerektiğini düşündüm”³⁰ “Çünkü, uyurken zihnimize gelen ve uyanırken gelenlerden daha az canlı, daha az açık olmayan düşüncelerin ötekilerden daha yanlış olduğunu nereden biliyoruz ?”³¹

Descartes’ ın şüphe, bir tutum, sağlam temeli bulduracak bir çıkar yol olduğu kadar, bilimde kuramdan çok tek tek bilgilerin, felsefede arayışlardan çok kalıpların geçerli olduğu bir ortamda düşüncenin uğradığı parçalanmışlığın anlatımıdır. Yeni düşünce dönüşümlerinin öncü filozofa kazandırdığı bu eskiye güvenmeme tedirginliği belli ki onun geliştirdiği evrensel kuşku yönteminin temelini oluşturmaktadır. Descartes için ilk iş belirlenmişlik durumunu kırmak olacaktır. Bu yüzden, hocalarıyla bağlarını koparır koparmaz dünyaya açılır. Artık yeni yerler, yeni insanlar görecektir, yeni insanlık durumları gözlemleyecektir. Böylece kurgunun alanından, düşünce adamları ortamından kopacak, tekniğin alanına, çalışan insanların ortamına bağlanacaktır .

Filozofumuz, bundan sonraki aşamada, çocukluğundan beri elde ettiği bütün fikir ve kanaatlerden kurtulmaya başlamıştır. Çocukluğundan beri elde ettiği bilgilerin güvenilirmez olduğunu ve bu bilgilerin sağlam hükümler edinmeye engel olduğunu anlamıştır .

Buraya kadar olan kısımda Descartes’ ı şüpheyi iten unsurların neler olduğunu gördükten sonra onun Evrensel şüphe yönteminin ne olduğunu, onu nasıl uyguladığını ve bu sayede kurgusal olandan nesnel olana nasıl geçtiğini inceleyebiliriz.

²⁹ Descartes, Tabiat ışığı ile hakikati arama (çev: M.Karasan.) Ank.1960 s.15

³⁰ Descartes , Metod, 4. Bölüm s.32

³¹ Descartes, Metod, 4.Bölüm. s.38

Evrensel Şüphe

Descartes'ın salık verdiği ve uyguladığı şüphe, evrensel olarak duyulabilecek her şeye, eş deyişle gerçekliği konusunda şüphe imkanının olduğu her önermeye uygulanıyor olması anlamında evrenseldir. Bu şüphe, şüphe duyma uğruna uygulanmadığı ama pekin kesinliğe erişmede ve gerçeği yanıltan, pekini ihtimal dahilinde olandan, şüphe-duyulmazı, şüphe-duyulabilirden ayırmaya bir hazırlık evresi olarak uygulanıyor olması anlamında metodiktir. Descartes'ın zorunlu olarak daha önceden inanmış olduğu önermeler yerine yeni önermeler geçirmeyi amaçlıyor olması anlamında da geçicidir. Descartes'ın yapmayı önerdiği şey, felsefeyi en başından yeniden düşünmektir.

Bu evrensele yönelme isteği, Descartes'ta her şeyin temelini aramak gibi bir tutkuya dönüşmüş, bu tutku bir yandan evrensel kuşkuyu getirirken bir yandan evrensel matematik inancını getirmişti. Öyle bir bilim olmalıydı ki, bu bilim tüm ilişkileri evrensel genişlikte bir açıklığa kavuşturmalıydı. Çağın bilimcileri özelde oyalanmak tutarsızlığını gösterirken Descartes her şeyi matematiğe, evrensel matematiğe götürme aşırılığına düşer. Descartes özellikle doğa bilimlerine matematiği alabildiğine uygulamak istiyordu. Bu tutum önemli bir tutumdur ama, deyim yerindeyse bir ilk tutum değildir, çünkü Aristoteles fizikle matematiği birbirinden ayırmıştı, böyle olunca matematik fiziği ölçülebilen bir şey olarak yeni bir güç yeni bir anlam kazanmış oluyordu. Bu bilimsellik kavrayışı Aristoteles'de bir taslaktır ancak. Bu kavrayış, bu her şeyi evrensel bir düzende görmek ve matematikle ölçmek kaygısı yeni bilimin temel yönelişini açıklar.

O dönemin bilim adamları eski düşüncenin çelici yanlışlarından, hiçbir temele dayanmayan, yer yer mitos değeri taşıyan önerilerinden kurtulamamışlardı . Onlar çoğu Aristoteles'den gelen ama elbette skolastik felsefede kökleştirilmiş ve yasallaştırılmış olan, yeni bilim anlayışıyla hiç mi hiç uyuşmayan bir çok kavramı ve kavrayışı dirençle korumaktaydılar: bu kavramları ve kavrayışları yeni buluşlarıyla karıştırıyorlardı. Eski düşüncenin başlıca olumsuzluğu, açıklayamadığı bazı şeyleri gizli güçlerle açıklama kolaylığıdır. "Kepler yıldızların arkasına onları yörüngesinde götüren bir melek yerleştiriyor, gelgit olayını 'nemli yıldızların erdemi'yle açıklıyordu. Galilei de 'boşluğun gücü' kavrayışını koruyor, sonuçsal nedenlerin varlığını öneriyordu. Descartes bu metafizik kavramları bilimden kesinlikle uzaklaştırdı. O, tüm doğa olgularını yalnızca mekaniğin ve geometrinin aydınlık yasalarıyla açıklamaya çalıştı. Elbette bilimi

metafizikten yüzde yüz ayırmıyordu, çünkü metafizikte t mdengelimnin çıkış noktası bulunuyordu. Ama başa metafiziği koyarken özellikle bilimin nesnel değerini korumaya çalışıyordu.³²

Bilgilerimizi çok kesin, çok sağlam, çok belirgin bir temele dayandıramadığımız zaman onları doğru bilgi saymamız yanlış olur. Descartes'in deyimiyle belki de değersiz bir maden bulup altın bulduğumuzu sanmışızdır. Bilginin  l     sağlam olmadığından bilginin doğruluğu rastlantıya kalmıştır. Böylece şüphe bir yöntem olur çıkar. şüphe Descartes'te yöntem için bir çıkış yolu olmaktan öte, yöntemli yönelişin özüdür, bilgi kuramının da temelidir. şimdi Descartes kendi metodunu, metodik şüpheyi, yavaş yavaş formüle etmeye koyuluyor. İşte bu teşebbüsün başlangıcı, temeli, "şüphe"dir. Onun şüphesi, bilginin imkanından, olabilirliğinden şüphe etmek değil, aksine şüpheden kurtarmak, yani hakikati elde etmektir.

Kurgusaldan Nesnele Geçiş

Descartes gerçek dünyanın, Tanrının, matematik bilginin varoluşundan şüphe edip, şüphesinde son sınıra ulaşınca, aradığı kesin bilgiyle karşılaşır. Bu kesin bilgi de şüphe etmesini bilmesi, şüphe etmesinden artık şüphe duymamasıdır. 'Metafizik Düşünceler' adlı eserinde şunları söylemektedir: "şüphe eden, anlayan ve arzu eden ben olduğum o kadar bellidir ki, burada bunu izah etmek için hiçbir ilaveye lüzum yoktur. Ve şüphesiz tahayyül etmek gücü, gerçekten, bende olmaktan geri kalmaz; ve düşüncemin bir kısmını teşkil eder . Ve en sonunda, duyan da yani bazı şeyleri duyu uzuvları ile alan ve bilen de ta kendisiyim; çünkü gerçekten ışığı görüyor, sesi işitiyor, sıcaklığı duyuyorum: Lakin bana bu görünüşlerin yanlış olduğu ve benim de uyuduğum söylenebilir. Olsun...Böyle olmakla beraber hiç değilse, gördüğümü, işittiğimi ve ısındığımı sandığım da şüphesizdir ya. Bu sanma yanlış olamaz.Ve bende asıl duyma denilen de budur. Bu ise düşünmekten başka bir şey değildir. Böylece kim ve ne olduğumu öncekinden biraz daha fazla açıklık ve seçiklikle bilmeye başlıyorum"³³. "burada açıklıkla görüyorum ki düşünmek bana ait bir zan'dır, yani sıfattır : yalnız o benden ayrılmış olamaz. Benim (je suis), ben varım (j' existe), bu muhakkak; fakat ne

³² Timuğın Afşar, Düşünce Tarihi, İnsancıl yay. İst., 1992 s.342

³³ Descartes, İlk Felsefe  zerine Düşünceler, 2. D ş ., ( ev :M. Karasan) . İst 1998 s.160

kadar zaman ? Düşündüğüm müddetçe; zira düşünmekten kesilseydim, belki aynı zamanda var olmaktan da kesilirdim. Şimdi zaruri olarak doğru olmayan hiçbir şeyi kabul etmiyorum; şu halde açıkça söylemek lazım gelirse, ben düşünen bir şeyim, yani bir ruh, bir müdrike veya bir akılım".³⁴

Bütün şeylerin hakikatinden şüphe ederken, diyor Descartes, varolmadığımızı farz edemeyiz. Zira düşünen şeyim, düşünürken gerçekten varolmadığımı kavramak bize o kadar aykırı geliyor ki, en garip faraziyelere rağmen şu; düşünüyorum öyleyse varım, neticesinin doğru olduğuna inanmaktan kendimi alamıyorum³⁵ Başka bir yerde Descartes, bu durumu şöyle açıklıyor: Ben neyim? Onun cevabı "düşünen bir şey" olduğudur. Descartes devam ediyor; düşünen şey nedir?, düşünen bir şey; şüphe eden, anlayan, kavrayan, tasdik eden, inkar eden, isteyen, istemeyen, tahayyül eden ve duyan bir şeydir³⁶.

Tüm bu uslamlamaları yapan filozof birden farkına varır ki bir çok şeyin yanlış olduğunu düşünen kendisinin varlığı bir zorunluluktur. Descartes'ta, şüphe etmelidir hükmü, varlık için zorunlu olmaktadır. "Şüphe ediyorum" un niçinini Descartes a posteriori olarak da cevaplıyor: Yani madem ki şüphe ediyorum, o halde düşünürüm, düşününce de kendimin var olduğunu buluyorum. Ve Sonunda evrensel şüphe şu apaçıklık noktasına gelir dayanır: her şey boş olsa bile, bu her şeyin boş olduğunu düşünebilen ben'in herhangi bir şey olması gerekir, başka bir deyişle her şeyin varlığı tartışma götürülebilir, ama her şeyin varlığından kuşkuya düşen ben'in varlığından kuşkuya düşülmez, çünkü varlığı öylesine sağlam, öylesine kesin duyulan bir şeydir ki o, olumsuz kuşkucuların en sağlam kanıtlarıyla bile sarsılmaz, öyleyse bu temel, bu ben temeli, bir felsefe kurmak için ilk temel olarak, çok sağlam bir ilk temel olarak, birinci ilke olarak alınabilir. Böylece, uzun aramalardan sonra Descartes bir "cogito ergo sum" (düşünüyorum öyleyse varım) temeline ulaşır.

"Ve şu Düşünüyorum öyleyse varım (Cogito ergo sum) hakikatinin şüphecilerin en acayip varsayımlarının bile sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve güvenilir olduğunu görerek, bu hakikati aradığım felsefenin ilk ilkesi olarak kabul etmeye

³⁴ Descartes, İlk Felsefe üzerine Düşünceler, 2. Düş. s.157

³⁵ Descartes, Felsefenin İlkeleri (Çev: Mesut Akın) ,İst. 1992. s.34

³⁶ Descartes, İlk Felsefe üzerine Düşünceler 2. Düş s.114-115 3. Düş. s.126

tereddütsüz karar verdim.”³⁷ Descartes’ı felsefe tarihi içerisinde çok ünlenmiş olan cümlesine götüren ben’in ne anlama geldiği “Metod Üzerine Konuşmalar” adlı eserinde açıklanmaktadır: “Ben, bütün özü (mahiyeti) ve doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir yer’e ihtiyacı bulunmayan ve maddi hiçbir şeye bağlı olmayan bir cevherdir. Öyle ki bu ben, yani kendisiyle ne isem o olduğum ruh, bedenden tamamıyla farklıdır, hatta bilinmesi onu bilmekten daha kolaydır, ve beden var olmadığı halde bile, ne ise o olmaktan geri kalmaz”.³⁸

Filozofumuz düşünen bir şey olduğuna emin olmaya başladıktan sonra ve bunu da kendi ben’inden yola çıkarak, kendi anlayış ve kavrayışı ile gerçekleştirmesi nedeniyle, kendi dışındaki açık ve seçik olan şeylerin de doğru olduğunu söylüyor:

“Düşünen bir şey olduğuma eminim. O halde herhangi bir şeyden emin olmak için lazım olan şeyi de biliyor muyum? Bu birinci bilgide elde ettiğim şeyin açık ve seçik idrakinden başka bir şey yoktur. Ve, eğer burada açık ve seçik olarak idrak ettiğim bir şeyin yanlış olduğu vaki olsaydı, bu idrak hakikaten bu bilginin doğru olduğundan emin olmam için kafi gelmezdi. Ve böylece şimdiden şu umumi kaideyi kurabileceğimi sanıyorum: pek çok açıklık ve seçiklikle kavradığım ve idrak ettiğim şeylerin hepsi doğrudur.”³⁹

Açık ve seçik bilginin ne anlama geldiğini ‘Felsefenin İlkeleri’nde ifade etmektedir: “...apaçık bir yargının dayanabileceği bilgi yalnız açık değil, seçik de olmalıdır. Açık bilgiden, dikkatli bir zihne görünen ve belli olan bilgiyi demek istiyorum. Örneğin nesnenin gözlerimize görüneceği, onlar üzerinde büyük bir kuvvetle etkide bulunacağı ve böylece onları kendilerine bakacak duruma sokacağı zaman, nesneyi açıkça görürüz; seçik bilgiden de kesin ve başka bilgilerden ayrı bir bilgiyi demek istiyorum. Öyle ki, bu bilgide onun gerektiği gibi gözden geçirene açıkça görünenden başka bir şey bulunmaz. Bir düşünce seçik olmadan açık olabilir, ama açık olmadan seçik olamaz. Örneğin, bir kimse yakıcı bir acı duyduğu zaman, bu acıdan edindiği bilgi kendi gözünde açıktır, ancak bundan dolayı her zaman seçik değildir, çünkü çoğu zaman bu acıyı yaralanan kısımda

³⁷ Descartes, Metod, 4. Bölüm, s.33

³⁸ Descartes, Metod, 4. Bölüm, s.33

³⁹ Descartes, İlk Felsefe Üzerine Düşünceler, 3.Düş., s. 172

bulunduğunu sandığı şeyin niteliği üzerine verdiği yanlış yargıyla karıştırdığı gibi, açık olarak kendinde bulunan duyguya da belirsiz düşünceden başka şey görmese de, yine yaralanan kısımda varolan şeyin kendi düşüncesinde bulunan acı düşüncesine ya da durumuna benzerliğini sanır, böylece bilgi bazen seçik olmaksızın açık olabilir, ama açık olmaksızın seçik olamaz”⁴⁰

Kendi benliğini mutlak bir bilgi olarak kabul eden Descartes, açık ve seçik olarak kavranılan bilgilerin hepsinin de doğru olduğunu kabul ettikten sonra, metodu gereği, anlaşılması en basit şeylerden başlayarak, kendinden emin olarak bilgilerini genişletme yoluna gider.

Düşünüyorum öyleyse varım'ı felsefesine temel bir ilke olarak alan Descartes, bundan sonra bir seri çıkarışlar (dedüksiyon) zinciri ile, önce Tanrı'nın tek ve biricik, sonsuz ve tam yetkin, tam olgun ve tam bilge bir töz olduğunu ispatlamıştır. Tanrı'nın varlığını kanıtlamakla, subjektif ve hatta solipsist olan 'benci' felsefesini bu durumdan kurtararak objektif bir hal getirmek, yani subjektivitesini aşmak amacındadır. Bu, Descartes düşüncesinin objektivasyonu'dur. Bu objektivasyonun ilk adımı ise Tanrı'nın varlığının ispat edilmesidir .

Tanrı kavramının, insani bir tecrübe ile kazanılamayacağı düşüncesinden yola çıkarak, yetkin, her şeye gücü yeten, mükemmel bir varlık olan Tanrı'nın, ancak kendisinden gelen bir bilgiyle bilinebileceğini söyler. Filozof için bu durum aynı zamanda Tanrı'nın varlığının da en önemli delili olacaktır .

Descartes, Tanrı adından sonsuz, ebedi, değişmez, bağımsız, her şeyi yaratan, her şeyi (eğer şeyler gerçekten varsa) bilen bir cevheri anlamaktadır. Ona göre, bu kadar aşkın (insanüstü) vasıflara sahip varlığın fikri insandan gelemmez. Sonlu bir varlık olan insan için, sonsuz bir cevher fikri, sonsuz bir cevher tarafından insana konulmadıkça insanda bulunamaz.⁴¹

⁴⁰ Descartes Felsefenin İlkeleri, Madde 45-46, s.85-86

⁴¹ Descartes, İlk Felsefe Üzerine Düşünceler, 3.Düş. s.188

Konuyla ilgili olarak filozof şöyle devam eder: “Durgunluk ve karanlıkları hareket ve ışığın yokluğu ile anladığım gibi, sonsuzu da gerçek bir fikirle değil, yalnız sonlunun yokluğu ile kavradığımı tasavvur etmem gerekmez. Çünkü, bilakis sonsuz cevherde sonlu cevherden daha fazla bir gerçeklik bulunduğunu ve dolayısıyla, kendimde sonlu mefhumundan önce sonsuz mefhumuna, yani kendimden edindiğim mefhumdan önce Tanrı mefhumuna malik olduğumu aşikar olarak görüyorum. Zira eğer bende kendi varlığımla daha olgun bir varlık fikri bulunmasaydı, ve bu varlığı kendi varlığımla mukayese ederek tabiatımın eksikliklerini bilmese idim, şüphe ettiğimi ve arzu ettiğimi yani bir şeyin eksik olduğunu ve tamamıyla olgu olmadığını nasıl bilebilirim.”⁴² Böylelikle Descartes, kendi ben’inden yola çıkıp, kendisinde bulunan Tanrı düşüncesini ele alır, bu düşüncesinin kendisi tarafından ortaya çıkarılamayacağını belirtir ve Tanrı düşüncesine kesin olarak ulaşır.

Ona göre Tanrı kendi varlığının düşüncesini, insanı yaratırken, bir işçinin eserine işlediği bir marka gibi, insan zihnine yerleştirmiştir. ⁴³ Tanrı düşüncesinin doğruluğuna öylesine inanmaktadır ki, “Bundan daha az şüphe edilebilen bir fikir yoktur.” demektedir. ⁴⁴

Kendi dışında aşkın olan bir varlık düşüncesi kuşku götürmeyecek şekilde kabul edilince artık dış dünyanın varlığı için de bir ümit ışığı doğabilecektir: “Madem ki Tanrı beni yaratmıştır, o halde kuvvetle inanılabilir ki, O beni kendi suret ve müşahadesine göre meydana getirmiştir.” Yani bilme konusunda belirli bir yetkinlikle insan donatılmış olmalıdır.⁴⁵

Daha sonra Matematiğin doğrularından kuşkulanılıp kuşkulanılamayacağı problemini ele alan Descartes, bu konuda şunları söyler: “Geometrinin en basit konuları üzerinde bile muhakeme yürütürken yanılan ve yanlış muhakemeler yapan insanlar bulunduğu için, başkaları gibi benimde yanılabilceğime hükmederek, daha önce ispat aracı olarak aldığım kanıtları yanlış diye atıyorum.” ⁴⁶ Özellikle bizi yaratan Tanrı’nın hoşuna giden her şeyi yapabildiğini duyduğumuz ve bizi belki de en iyi bildiğimizi sandığımız şeyler üzerinde bile her zaman aldanacak biçimde yaratıp yaratmadığını da

⁴² Descartes, İlk Felsefe Üzerine Düşünceler, 3.Düş.,s.189

⁴³ Descartes, a.g.e, 3.Düş., s.198

⁴⁴ Descartes, a.g.e, 3.Düş., s.190

⁴⁵ Descartes, a.g.e, 3. Düş., s.198

⁴⁶ Descartes, Metod ,4. bölüm s.32

bu ana değin bilmediğimiz için, tüm bu şeylerden kuşkulanacağız.⁴⁷ Nasıl başkalarının pek kesinlikle bildiklerini zannettikleri şeyler hakkında bile aldandıklarına bazen hükmediyorsam, olabilir ki Tanrı'da iki ile üçü topladığım veya karenin kenarlarını saydığım veya daha kolay bir şey hakkında, eğer bundan daha kolay bir şey varsa, hüküm verdiğim her anda aldanmamı istemiş olsun.⁴⁸ Eskiden bize doğru gözükten tüm şeylerden, hatta kendiliklerinden oldukça açık olmalarına karşın, matematiğin kanıt ve ilkelerinden bile, çoğu kişiler bu konuda akıl yürütürken aldanmış oldukları için onlardan iyice kuşkulanacağız.”⁴⁹

Bu durumda ancak ortada bir mesele kalabilir ve bir şeyden şüphe edilebilir; o da Tanrı'nın bizi aldatıp aldatmayacağıdır. Descartes, bu şüphesini de Tanrı'nın en yetkin varlık olmasından yola çıkarak çözüme kavuşturmuştur: “...Tanrı'nın beni aldatmasına imkan yoktur, çünkü her hile ve aldatmada bir nevi olgunsuzluk ve eksiklik bulunur.

Böylece aldatabilmek bir incelik ve kudret alameti olarak görünse de, bununla beraber, aldatmayı istemek şüphesiz zaaf ve kötülüğe delalet eder. Bu da Tanrı'da bulunmaz...Böylece biliyorum ki, yanlış sırf yanlış olarak, Tanrı'ya bağlı olan gerçek bir şey değildir, fakat yalnız bir eksikliktir ve dolayısıyla yanılmam için Tanrı tarafından, sırf bu iş için bana verilmiş bir melekeye ihtiyacım yoktur.”⁵⁰ Tanrı'nın beni aldatması yetkinliğine aykırı ise, o halde cisimler dünyası da gerçek olmalıdır.

Tanrı beni aldatmadığına göre, etrafımda varolan ezeli ve ebedi hakikatleri de yaratmıştır. Tanrı'nın ezeli ve ebedi hakikatleri yaratmış olduğu düşüncesi de, rasyonelliğin zorunlu olan ilkelerini Tanrısal aşkınlığa bağımlı kılmak anlamı taşır. Bu da kartezyen rasyonalizminin temel ilkesini oluşturur.

Şüphe dolayısıyla geçirdiği çıkmazından, ilk olarak bilincinin var olduğunu ortaya koyan Descartes, buradan Tanrı'nın var olduğunu ortaya çıkarmış, oradan da varlıklar dünyasının düşüncesini oluşturarak, en başta kendisinden yola çıktığı şüphesini tamamıyla yıkmış ve gerçekliği elde etmiştir. Ben'in oluşturduğu bilinç, Tanrı ve cisimler dünyası vardır; bunu doğrudan, açık ve seçik olarak biliriz.

⁴⁷ Descartes, İlkeler, 1. bölüm 5. madde s. 55-56

⁴⁸ Descartes İlk Felsefe Üzerine Düşünceler, 1. Düş. s. 147

⁴⁹ Descartes, İlkeler 1. bölüm 5. madde s. 55

⁵⁰ Descartes, a.g.e. 4. Düş., s. 204-205

Fakat, hala Descartes kafasındaki problemlerle birlikte. Bilginin ortaya çıkmasındaki iki asli unsurdan biri olan objeler dünyası sistemli bir biçimde ele alınmıştır. Her şeyden kuşku duya duya, artık kuşkuları kaçınılmaz olarak kendi benliğine dönmüştür. Obje ile suje arasında kurulan bir bağ ile ortaya çıkan bilgide objeler dünyasını algılayan ve bilgi üreten suje belki problemin çıkış kaynağı olabilir: “Fakat hala kim olduğumu yeter açıklıkta bilmiyorum, ben ki var olduğumdan eminim. O halde bundan böyle dikkatsizce başka bir şeyi kendim yerine almamak ve böylece bundan önce edindiğim bütün bilgilerden daha şüphe götürmez ve daha apaçık olduğunu iddia ettiğim bu bilgi hakkında aldanmamak için dikkat etmem lazım geliyor.”⁵¹

“Esasen bu şekilde hareket etmekle iki neticeye ulaşabilir: Ya dünyada yakini hiçbir şey bulunmadığını veyahut her türlü şüpheye dayanacak kadar sağlam bir bilgi elde edilmesini mümkün kılar.”⁵²

Descartes, her şeyden kuşkulananmak gerektiğini söyleyerek, yalnızca olduğu haliyle düşünceden yola çıkmak zorunda olduğumuzu ifade eder.⁵³ Şüphesini sonuna kadar götürmekle yakinden uzaklaşmış değildir, çünkü ilk hakikat bizzat bu şüpheden doğacaktır.⁵⁴

Descartes bütün şüphelerine rağmen en sonunda kendi varlığından şüphe edemez bir hale gelir ve şüphe etmeyi varolduğunun en büyük ispatı yapar. Böylelikle Descartes rasyonalizmine bir giriş yolu açmış olur. Artık üstüne yapıyı kurabileceği sağlam kayayı bulmuştur. Böylece ‘cogito’ deneyine yani etkin düşüncenin varlığı deneyine dayanarak ruhun varlığını göstermiş olur. Bu arada şunu belirleyelim: Descartes kuşkudan giderek ben’i buldu diye her şey çözümlenmiş olmaz. Temeli araştırmak ve temeli bulduktan sonra üstüne bir felsefe kurmak Descartes’ın işi’ de olsa, şüpheyi bir yöntem ya da daha doğrusu yöntemin ilk koşulu olarak benimsemek bizim işimiz olmalıdır.

⁵¹ Descartes, İlk Felsefe Üzerine Düşünceler, 2. Düş., s.154

⁵² Eralp H. Vehbi, Felsefe Semineri Dergisi- Edebiyat Fakültesi Semineri, İst. 1939 s. 92

⁵³ Hegel F.G.V, Descartes, Cogito Dergisi, (çev: Doğan Şahiner), 10.sayı, İst.1997 s.137

⁵⁴ Eralp H. Vehbi a.g.e. s.137

Descartes Felsefenin ilkeleri'nde, yöntem üzerine konuşmalar' daki bir görüşü daha belirginleştirerek şüphenin önemine bir daha değinir: "Doğruyu araştırmak için her kişi her şeyi yaşamında bir defa kuşkuya koymalıdır." Bu ilke için şöyle bir gerekçe koyar: "büyük adam olmadan önce çocuk olduk ya, o zaman duyularımıza kendini sunan şeyleri gün oldu doğru yargıladık gün oldu yanlış yargıladık, çünkü o zamanlar usumuzu tümüyle kullanamıyorduk, böylece oluşan bir çok yargı bizim doğrunun bilgisine ulaşmamızı engelliyor." Ona göre şüphe etmenin ve düşünmenin ne olduğunu bilebilmenin tek yolu, şüphe etmek ve düşündürmektir.⁵⁵ Descartes'ın anladığı şekilde şüphe, her şeyden evvel zihni, hatadan korumaya yarayan bir vasıta ve onun bu vasfı üzerine buna 'metodik şüphe' adı verilmiştir.

Bu yüzden Descartes 'ben' araştırmasına yönelmeden çok önce yöntemin gereklerini araştırmış, bunları ayrıntılı bir biçimde ortaya koymuştur.

Burada ilgi çekici olan, Descartes'ın metodunu kullanış biçimidir. Dikkat edilirse, Descartes şüphesini bilginin başlangıç noktasına yerleştirir. Yani bilginin olabilmesi için şüphe şarttır.

Descartes'ın bu metodik ve Evrensel şüphesi, düşünce tarihinde yeni değildir. Ama onu yüksek sesle insanlığa sunan Descartes ve o kültürün temsilcileri olmuştur. Descartes duyu bilgisinin aldatıcı olduğunu keşfettikten sonra kendisinin de varlığından şüphe eder.

Biz de bu nedenle burada önce Filozofumuzun Evrensel Şüphe yöntemini adım adım nasıl uyguladığını, ve Kurgusal olandan Nesnel olana nasıl geçtiğini gördük. Şimdi Yöntemli düşüncesini, 'düşünen töz özne'yi ve 'ben' araştırmasını inceleyebiliriz.

⁵⁵ Descartes, Tabiat Işığı ile Hakikatı Arama, (çev: M. Karasan) s.43,

b)R. Descartes'ta Yöntemli Düşünce ve Düşünen Töz Özne

Descartes 'Cogito' deneyini her şeyin temeli yapmıştı. Bu, yani en geneli sağlayan hiç değilse öngören temelin en başa konulması demektir. Bilim ağacının temelinde metafizik vardır, metafizik tüm fizik çalışmalarını belirler. Bu bilimsel araştırmanın temelinde felsefenin, yöntemli düşünceyi sağlayan felsefenin bulunması demektir. Ağacın gövdesi fizikse dalları da matematiktir, hekimliktir, ahlaktır, yani uygulamalı bilimlerdir. Bu da her bilimsel tutumun bir somut dünya deneyine dayandırılması gibi çok önemli bir zorunluluğu açıklarken her düşünce çabasının, her bilimsel çabanın felsefeyle denetlenmesi gereğini ortaya koyar. Çalışma alanımız bu alanlardan hangisi olursa olsun, ister bu alanlardan birinde, ister birkaçında, ister tümünde çaba gösteriyor olalım, sağlam sonuçlara varabilmek için 'yöntemli çalışmamız' gerekir.Felsefenin başlangıç dönemleri yöntemsiz düşünme dönemleriydi. Başlangıçta sorular vardı ve bu sorulara bulunan yanıtlar bir yöntemli arayışın ürünü değildi. Descartes'tan önceki felsefelerin yöntemli olma kaygısı açıklamada tutarlı olma kaygısını pek aşmaz. Yöntem hiçbir zaman birinci planda tartışma konusu yapılmamıştır. Descartes ise bir yöntem filozofudur. Yöntem derken düşüncede eksikliği duyulan bir şeyi belirliyor, böylece, felsefenin ve bilimin önemli bir eksikliğini gidermeye çalışıyordu. Descartes'ın seçişi hiç de gelişigüzel bir seçiş değildi: bilim ve felsefe yöntemi, yöntem de kuşkuyu gerektirir. Düşünce alanında arayıp bulacağımız her şeyi kuşkuyla arayıp bulmalıyız, yoksa ilk aklımıza geleni doğru saymak yanlışına düşebiliriz.

Yöntemli Olmanın Gerekliliği

Anlaşılabacağı üzere, Descartes felsefesinde bir yöntem arayışı önemli bir yer tutar. Bir yöntem ortaya konulmadan, var olan çeşitli problemleri çözme çabası içerisine girmenin anlamsız olduğunu düşünür. 'Aklın İdaresi İçin Kurallar' isimli eserinde, herhangi bir şey üzerinde hakikati yöntemsiz aramaktansa hiç aramamanın daha iyi olduğunu savunur. Ayrıca yöntemden anladığı şeyin de şaşmaz ve kolay kaideler olduğunu bildirir.

⁵⁶ Descartes, doğruyu yöntemsiz arayanları şöyle anlatır: "İnsanlarda öyle bir merak vardır

⁵⁶ Descartes , Kurallar, 4.kural s.15

ki, onunla düşüncelerini çok zaman belirsiz yollardan götürürler; bunu da bir şeye varacaklarını umdukları için değil, sadece aradıklarının orada bulunup bulunmadığını görmek için yaparlar.”⁵⁷

Descartes , “yöntemi” hem bilim hem felsefe için kaçınılmaz bir koşul olarak öne sürer. Nerede ciddi bir bilim çabası varsa orada yöntem olacaktır. Yöntem kavramı ya da fikri ilk olarak onun felsefesinde tam tamına bir anlam kazanır. Düşünce bilimselleştikçe yani kurgusal olmaktan çıkıp ölçülebilir olana yöneldikçe yöntem bir gereklilik olmaktan bir zorunluluk olmaya gider. Descartes’ta yöntemli olma kaygısı buradan kaynaklanır. Descartes , ölçülebilir olan dış dünyaya yönelir, yalnızca etkin nedenin söz konusu olduğu bu dünyada doğruları matematiğin kesin belirleyici gücüne dayanarak saptamak ister. Descartes böylece hem yöntemli olmaya çalışır, hem yöntemi araştırır. Yöntemin büyük önemini onunla kavrarız : yöntemin gücü bizi kurgusaldan nesnele ulaştıracaktır. Sorun her şeyden önce şu ya da bu yönteme sahip olmak değil, yöntem bilincine sahip olmak demektir. Descartes bize yöntemini değil, yöntemi önerir. Yönteme inandıktan, yöntemli olmayı en başta önemsedikten sonra yöntemin hangi yöntem olacağı sorunu ortaya çıkacaktır.

Bir yöntem anlayışı geliştirecek kişi usu araştırmakla işe başlamalıdır. Daha genel bir anlamda her yöntem anlayışının temelinde bir bilgi kuramı olması zorunluluğu vardır. Yöntemi kullanacak olan usun yetenekleri ya da genel olarak nitelikleri nedir ? Yöntem üzerine konuşmalar’da “ Sağduyu, dünyanın en iyi paylaştırılmış şeyidir” der Descartes, bu her insanda yetkin, daha doğrusu yetkinleşmeye hazır bir yargılama gücünün bulunduğunu kabul etmektir. Verilmiş olan bu sağduyu ya da us, doğruyu yanlıştan, daha genel anlamda bir şeyi bir şeyden, örneğin iki tane ikinin dört olmasını iki tane ikinin beş olmasından, maviyi kırmızıdan, büyüğü küçükten ayırmamızı sağlar. Sağduyu (ya da us) dünyanın en iyi paylaştırılmış şeyidir de neden insanların tümü düşüncede ayrı ayrı yerlere ulaşırlar? Sağduyu dünyanın en iyi paylaştırılmış şeyi olsaydı, bütün insanların aynı doğruları ortaya koymaları gerekmez miydi?

Bu soruyu Descartes şöyle yanıtlar: “İyi yargılama ve doğruyu yanlışlıktan ayırabilme gücü, tam tamına us ya da sağduyu diye adlandırdığımız güç elbette tüm insanlarda eşittir; ayrıca görüşlerimizin çeşitliliği bazı görüşlerimizin bazı görüşlerimizden

⁵⁷ Descartes , Kurallar, 1. Kural s.3

daha ussal oluşundan gelmez, düşüncelerimizi değişik yollardan götürüyor olmamızdan ve aynı şeyleri ele almıyor olmamızdan gelir. İyi bir zihne sahip olmak yetmez, önemli olan onu iyi kullanabilmektir. En büyük ruhlar en büyük erdemlere sahip olacak yetenekte oldukları gibi en büyük kötülöklere de sahip olacak yetenektedirler; yavaş yürüyenler daha iyi ilerlerler.”⁵⁸

Descartes'ın bu yazısı bize şunu gösterir: ussallık insanın yargılar ortaya koyabilme yolunda bir güçlölüğüdür Us, iyi kullanılmadığı zaman yanlış da götürebilir. Ussallık, demek ki, verilmiş bir güçlölük olarak, iyi kullanılması gereken bir güçlölüktür. Öyleyse, Descartes'a göre, us denilen yetiye sahip olmak kadar bu aracı iyi kullanabilmek de önemlidir.

“Gördük ki, bu metodun faydası büyüktür ve onsuz ilimleri tetkike koyulmak faydalı olmaktan ziyade zararlıdır”⁵⁹ diyerek ilimlerde metodun önemini belirtip, methodsuzluğun da ilimlere zarar getireceğini söylerken, aynı zamanda döneminde bir metod ihtiyacına da vurgu yapmaktadır. Bu yaklaşımda Descartes'ın temel problematiğinin ciddi temeller üzerine yükseltilerek oluşturulmaya çalışılan metod meselesi olduğunu ortaya koymaktadır.

İşte yöntem sorunu burada duyurur kendini; usun varlığı kadar kullanımı da önemlidir. Bu us beni doğruya götürebileceği gibi, kendisini iyi kullanmadığım zaman yanlış da götürecektir. O halde yöntem geliştirmek çok önemli ve bir yöntem anlayışı geliştirebilmek için önce Us'u iyi anlamak gerekiyor.

Buraya kadar olan bölümde Descartes'ın yöntemli olmanın gerekliliğine olan inancını gördükten sonra düşünürün 'Us anlayışını, 'düşünen töz özne'yi yani Ben'i nasıl ele aldığını inceleyebiliriz. Daha öncede ifade ettiğimiz gibi Ben, Cogito deneyiyle bulundu, daha doğrusu gösterilmiş oldu, şimdi ise bu ben'i araştırmak kalıyor. Herşeyden önce de şu soruların yanıtını aramak gerekmektedir: Descartes bir özne olarak kendini nasıl kurmaktadır? Günümüzde özellikle kimlik sorunları çerçevesinde sık sık dile getirilen 'ben kimim?', 'ben neyim?' sorusuna Descartes nasıl yanıt vermiştir. ?

⁵⁸ Descartes, Metot Üzerine Konuşma, (Çev: K. Sahir Sel), s.7-8

⁵⁹ Descartes, Kurallar, 4.kural s.17

Descartes bu sorulara öncelikle kendini gözlemlemeyerek cevap arar. İş deyim yerindeyse, ben'in oluşumunun bilinen tarihini araştırmaya kalmıştır. Descartes ben'inin tarihini araştırırken ilkin şu gerçeği belirler : gençliğinden beri kendisini bazı formüllere ulaştıracak, böylece bir yönetime kavuşturacak yollar aramıştır, ama bu yolları bulmak kolay değildir. Hep dış dünyaya dönmüş, dış dünyadan bilgiler, doğru bilgiler edinmeye çalışmıştır. Filozof gözüyle insanları gözlemlemiştir.

Descartes'ın Özne Anlayışı

Burada sergilenen soruların odak noktasında, sonuç olarak bilginin oluşumu sorunları, ama her şeyden önce insanın dünyaya yönelimini sağlayan 'özne oluşu' yer almaktadır. Descartes'ın özne kavrayışı, güçlü, zorlu bir savaşımın sonucudur. Ne ile savaşım? : Descartes'ın bizzat kendisiyle, kendine dönerek gerçekleştirdiği savaşım; ama öte yandan bu kendinde olup da başkalarıyla da paylaşabileceği özgül yanları – insana ilişkin özgül ayrımları- öne çıkarmayı amaçlayan bir felsefi girişimdir. İşte tam da bu noktada Descartes bir eylem adamı olarak karşımıza çıkar; her ne kadar bir odanın içindeki Descartes hep gözlerimizin önünde canlanıyorsa da, yer kaplayan varlığı böyle bir ortamda bulunuyorsa da, düşünen varlığı ile yaptığı gözlemler, adeta gözlerinin önünden geçen kendi özel tarihi, yetişi, kendini yetiştirmeyi amaçlayanlara ilişkin gözlemleri, değerlendirmeleri, bu saptamaya büyük ölçüde tanıklık edecek güçtedir.

Descartes çocukluğundan beri aldığı eğitimin yararlı olan her şeyin açık seçik bilgisini vereceğine inandırıldığını savunur. İşte bu nedenle de açık ve güvenilir olduğunu sandığı bilgileri edinmek için aşırı bir istek duymaktadır. Ayrıca bu alanlara ilişkin bilgiler ona göre sadece insanın kendini, kendi toplumunu değil; başka toplumları da anlamasını sağlayacaktır; ne türlü olursa olsun yine bu bilgiler, bir tür dil olarak onun karşısına çıkmaktadır. Dilin aracı ortamı da bu çerçevede kitaplardır. Başta kitapların içerdikleri olmak üzere bütün bu bilgiler bir düşünme edimiyle, belli bir takım nesnelere, varolanlara ilişkin olarak ve belli bir sunuş biçimi içinde ortaya konulmaktadır. Nesne, düşünme, dil bağlamı içinde de Descartes'ı başlangıç noktası olarak en çok ilgilendiren düşünmedir. Çünkü düşünme bir yandan doğrudan dış dünyada varolanlara, nesnelere ve ayrıca dil dolayımında varolanlara; başka bir deyişle dilde varolanlara yönelir. Düşünme, bunların hepsine karşı belli bir tavır takınmak, karşılaştığı bu çoğulluğu sınamak zorundadır.

Düşünen varlık ya da özne bu karmaşayı yalınlaştırmak; hatta belli bir temele indirgemek zorundadır. Düşünme bunu nasıl gerçekleştirecektir? Ama her şeyden önce Descartes'ı harekete geçiren, uyandıran ne olmuştur? Tümüyle yaşama alanı; yaşamın kendisi; ayrıca yaşama ve yaşantılarına ilişkin gözlemler.

Birbirinden çok farklı nitelikte olan, üstelik bilgi olduğu savıyla ortaya çıkan çeşitli felsefi görüşler; kısaca felsefenin gerçekliği, Descartes'ı derinden etkilemiştir. Descartes'a göre, yüzyıllardan beri felsefede en zeki insanlar durmadan birçok şeyi tartışmaktadırlar. Ancak durum öylesine garip ki felsefede kuşku içermeyen hiçbir şey yok. Bu aşamada Descartes'ın düşünüş biçiminin vardığı ilk sonucu yakalamak mümkün: mantıksal açıdan herhangi bir konuda tek bir doğru vardır. Kuşkusuz onda böyle bir yargının oluşmasına aldığı eğitim yol açmıştır; bu, başka bir deyişle Descartes'ın içinden geçtiği yetkeci eğitim anlayışının en belirgin özelliğidir. Descartes'ın bu yargısına göre, bu konu hakkında ancak tek bir doğru vardır, ötekiler olsa olsa doğru gibi görünürler. Öyleyse yapılacak şey, doğru gibi görünenleri bundan böyle yanlış saymaktır; her şeyi bir seçme, ayıklama işlemine tabi tutmaktır. Ama burada ölçü ne olacaktır? O zamana kadar düşünme hep edilginlik içinde tasarılanmış ve özellikle 'Mutlak özne' doğruluğun, hakikatin ölçütü olmuştur. Edilginlik tasarımı içindeki düşünmeden, etkinlik içindeki düşünmeye, gerçek anlamdaki düşünmeye, düşünme edimine geçmek gerekir. Her türlü düşünüşün, bu arada felsefi düşünüş biçiminin de yapması gereken bu olacaktır. İşte felsefenin Descartes'la birlikte belirgin bir biçimde nesne bağlamından özne bağlamına geçtiğini ileri sürmenin anlamı buradadır. Felsefe bu noktada bilgi elde etme sürecinde nelerin değişmesi gerektiğini, kısaca değişen koşulları araştıran bir etkinlik olacaktır.

Kendine ve ardından diğer varolanlara ilişkin bir bilinç edinen öznenin yapacağı ilk iş bir tür eleme işi olacaktır; eyleyecekleri arasında da ilk sırayı kitaba dayalı bilgiler alacaktır. Yazılı kaynaklarla uğraşmayı bir yana bırakacaktır. Güçlü gözlemlere dayanarak düşüncelerini oluşturan Descartes, insan dünyasının bulunduğu çeşitliliğin son derece iyi bir biçimde farkındadır.

Descartes özne'yi, ben'i kurma çabası içinde aslında bir edim olarak 'düşünmeyi' tasarlamaktadır. Neler yer alır bu edimin içinde?: "Ben düşünen bir şeyim, yani kuşkulanan, kabul eden, yadsıyan, pek az şeyi bilen, pek çok şeyi bilmeyen, seven, nefret eden, isteyen, istemeyen, hayal eden ve duyumlayan bir şeyim." Ayrıca bu edim, düşünme edimi nerede somutlaşır? 'Düşünen ben'de, başka deyişle tam anlamıyla 'eyleyen ben'de

somutlaşır; özne, görüldüğü gibi tam anlamıyla etkin bir varlıktır; artık salt etkilenime uğrayan, dış dünyayı her yönüyle geçiren bir varlık değildir; çünkü o aynı zamanda bir istenç varlığıdır; kendi doğrularını kendi bulan, bunu da hiçbir biçimde gelişigüzel yapmayan bir varlıktır. Öznenin düşünmesinin temel dokusunu, biçimsel örgüsünü oluşturan yine öznenin kendisidir. Yöntemini kendisi bulacaktır artık insan, düşünen şey, başka deyişle özne; hiç kimse ona bir yöntem dayatamayacaktır.

Düşünen, etkin olan bir varlık olarak özne yöntemin de taşıyıcısıdır; ve kendi yöntemini yaratandır. Descartes'ın yöntemi tümüyle biçimsel niteliklidir; bu yöntemde içeriğe ilişkin hiçbir şey bulunmaz. Descartes, içeriği şu türlü olanlar apaçık bilgilerdir ya da şu tür bilgileri şöyle, bu tür bilgileri de böyle analiz edin demez. Sunulan yöntem tüm öznelerin temel davranış biçimini, tutumunu, tavır alışını kapsayıcı niteliktedir denebilir. Bu biçimsel nitelikli yöntemin, temel düşüncesi kalıbın ara duraklarını kısaca da olsa anımsatmak yararlı olacaktır: Descartes, doğruluğunu apaçık bir biçimde bilmediği hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmeyecek; inceleyeceği güçlükleri daha alt bölümlere ayıracak; düşüncelerini en yalından başlayarak, belli bir sıraya göre ele alacak; son olarak da hiçbir şeyi göz ardı etmediğinden emin olmak için düşüncelerini sık sık denetleyecektir. Descartes'a göre işte bu dört evreden oluşan yöntem özneler arası ilişkiyi, başka deyişle ortaklıkları sağlayacak olan temeldir. Böyle bir yöntem sayesinde özneler arası ortaklıklar kurulabilecektir.

Anlık - Duyular - İmgelem

Zihin diye adlandırdığımız yapıda birinci sırayı anlık dediğimiz anlama yetisi alır. Anlık, bir anlamda son yerdir, deyim yerindeyse son yargı organıdır. Her bilginin en kesin kaynağıdır, daha doğrusu üç ayrı kaynaktan, yani kendinden ve başka iki kaynaktan gelen bilgi verilerinin kesin bilgiye dönüştürülebildiği yerdir. Ona bir çeşit arı us, sağladığı şeye de arı ussallık diyebiliriz. İnsan zihninde anlığı önceleyen herhangi bir şey yoktur. Benim en önce ben olduğum şeydir o, yani ben ilkin onunla benim ve benim ben olmam için o yeter bana. Descartes'a göre, İnsan usunun erişebileceği tüm doğruları incelemeye kalkan bir insan, anlıktan önce olan herhangi bir şeyi tanımadığını kesinlikle anlayacaktır, çünkü her şeyin bilgisi ona bağlıdır, o her şeyin bilgisine bağlı değildir. Bizi sezgiye ulaştıran odur, bize tündengelimler ya da tümevarımlar yaptıran odur. O

kendinden başka bir şeye gereksinmesi olmayan şey olmakla salt düşünsellik ya da salt ruhsallıktır.

Bu durumu onu öbür yetilerinden ayırmaz elbette. Doğruyu yanlıştan ayıran, daha doğrusu doğruyu doğru diye yanlış yanlış diye belirleyen odur, ne var ki ona bu çabasında öbür iki yeti, duyular ve imgelem yardımcı olmaktadır. Öbür yetilerin varlığı ona kolaylık sağlar, öbür yetilerin yardımı olmasa onun işi daha zor olacaktır. Bu en önemli yeti öbür iki yetinin yardımı oldukça daha da sağlıklı işleyecektir. Anlık bilgi üreten yetiyse, öbür ikisi bilgi için gereç hazırlayan yetilerdir, bilinmesi gerekenin özünü bir anlamda onlar sağlarlar. Doğrudan doğruya bilgi elde edemezler ama, daha doğrusu elde ettikleri bilgi anlıkça gözden geçirilmeden bilgi değeri kazanamaz ama, bilgi edinme işinde belli bir katkıları vardır, üstelik anlığın iyi işlemesi için onların sağlıklı bir biçimde çalışması gerekir, yoksa yararlarından çok zararları dokunacaktır, anlığı yanıltabileceklerdir. Anlıksız bir ben düşünmek olanaksızdır, oysa duyulardan ve imgelemden ayrı düşünebilirim kendimi.

Eğer dış duyumlara ihtiyaç duymayan anlık olmazsa varlığımızda sona erer. Düşünmeye son verecek olsaydım, aynı zamanda varlığıma ya da var olmama da son vermiş olurum. Öyleyse ben'in ayırıcı özelliği yalnızca açık seçiklik değil, aynı zamanda mutlak kesinliktir.

Beni ben yapan anlık, öbür yetilerin olmayışıyla eksikli kalsa da ortadan kalkmaz. İmgelemediğim ve dış duyum almadığım zaman da ben benim. Düşünmek elbette yalnızca anlıkta olup biten bir şey değildir, düşünmenin içine duyum almak ve imgelemek de girer, ama ben en çok bu arı anlıkla düşünen ben oluyorum. Kısacası bu iki yeti duyular ve imgelem, benim için zorunlu değil, gereklidirler. Anlığım la bendeki doğuştan fikirlere yönelirim doğrudan doğruya. Bu doğuştan fikirler gerçekte bilginin a priori biçimlerinden başka bir şey değildirler.⁶⁰

Descartes için böylece, üç ayrı kaynaktan gelen üç ayrı fikir söz konusudur. Birincisi kazanılmış fikirlerdir, duyu verilerinin sağladığı fikirlerdir. İkincisi yapay fikirlerdir, bunlar da imgelem kaynağından gelirler, üçüncüsü de doğuştan fikirlerdir, bunlar öznenin varoluşuna, doğasına bağlıdır. Bu üç ayrı fikri örneklerle açıklayalım. Bir fırtına çıkar,

⁶⁰ Timuçin Afşar, Düşünce Tarihi , s.350-351

damları uçurur, ağaçları söker, ben bu fırtınayı yaşarım, bende böylece bir fırtına fikri oluşur, kazanılmış bir fikirdir bu. Bir başka fırtınanın bu bende fırtına fikrini geliştireceği, bir başka deyişle içerik açısından zenginleştireceği açıktır. Bunun yanında imgelemim benim yapay fikirler oluşturmama olanak verir. İmgelem böylece olmazlıkları olur etme gücü olarak kendini gösterir. Ne var ki yararı olmazı üretmesinde değildir, bir şeyi yapay bir biçimde tasarlamasındadır, kurgulamasındadır, bu yanılla anlığa yardımcı olur. “Ayrıca görüyorum ki bende bu imgeleme gücü, kavrama gücünden ayrı olmakla hiçbir biçimde doğam ya da özüm için kaçınılmaz olan bir şey değildir, çünkü o bende olmasa ben şimdi neysem o olarak kalacağım: bu yüzden onun düşüncemden ayrı herhangi bir şeye bağımlı olduğu sonucu çıkarılabilir diye düşünüyorum”.⁶¹

Demek ki düşünmek kavramı yalnızca anlamayı değil, arzuyu ve imgelemi yani kendi kendimize dolaysızca algılayabileceğimiz içimizde olup biten tüm ruhsal süreçleri de kapsamaktadır. Böyle olunca insan zihni bütünsel işleyişe sahip olmasına karşın parçalı bir yapı olarak anlaşılır ve farklı yetilerin bir birlikteliği olarak görülür. Ancak anlık öbür yetilerden önce gelir; çünkü kendimizi imgelemiden ya da arzularımızdan sıyrabiliriz. Bu bizde sadece bir eksiklik yaratsa da varoluşumuz devam eder.

Doğuştan fikirlere gelince, Descartes’a göre şeylerin ve doğruların tüm fikirleri doğuştan fikirler oldukları gibi, Tanrı fikri de, yetkin geometrik biçimlerin fikirleri de doğuştandır. Bende bir üçgen fikri vardır, bir gün yüzeyi üçgen biçiminde bir masa görürüm, böylece bende üçgen biçiminde bir masa fikri oluşur, bu arada gövdesi üçgen biçiminde bir hayvan tasarlayabilirim. Bende üçgen fikri doğuştan bir fikirdir. Öylesine yetkin bir fikirdir ki doğada hiçbir nesne öylesine yetkin bir üçgen biçiminde bulunamaz. Doğada hiçbir üçgen, hiçbir kare, hiçbir daire, hiçbir doğru yetkin değildir. Bende doğuştan fikirler en çok güvenilir olan fikirlerdir. Descartes’ın dış dünyadan elde edilen bilgiler karşısında tam tamına güvensiz olduğunu görüyoruz. Çünkü duyular yanıltıcıdır, duyu fikirleri de salt anlıkla ya da salt anlıktaki fikirlerle düzeltilmedikçe yanıltıcıdır. Güneşi ufacık görüyorum, oysa güneş, gerçekte dünyadan kat kat büyüktür. Ben duyu fikirlerini sallantisız fikirler sayarsam yani doğru içerikli fikirler sayarsam yanlışla düşerim.

Descartes, Düşünceler’de imgelem ve duyu yetilerinin anlam yetisine(anlık) bağımlı oluşuna parmak basar, “Onlar ancak anlıkla bir değer, bir gerçeklik kazanırlar diye

⁶¹ Descartes, Meditations On First Philosophy Cambridge Üniv. Press, 1996 s. 25

düşünür". "Onlar olmadan ben kendimi tümüyle açık ve seçik olarak kavrayabilirim, ama onlar ben olmadan yani bağlandıkları kavrayışlı töz olmadan olamazlar." Yanılmama güvencesi yalnız anlışımdan geliyorsa, öbür yetilerim bana her adımda yeniden yanlışlıklar hazırlıyorlarsa ben ancak bu öbür yetileri anlığa yardım sağladıkları ölçüde değerlendiririm. Gene de sürekli olarak dış dünyayla ilgili olduğuma göre, her zaman duyu fikirlerine gereksinmem var. Zaman zaman imgeler oluşturarak düşünmem gerekiyorsa, imgelem fikirleri de gerekiyor bana. İmgelem anlıkla duyular arasında bir orta yer gibidir. Gerçekte bir uçta salt ussallık diyebileceğimiz anlık vardır, öbür uçta salt dışsallık diyebileceğimiz duyular vardır. Şu soru, buna bağlı olarak kendini duyurur: biz dış dünyadaki nesneleri oldukları gibi mi algılıyoruz yoksa kendimize göre mi yani yapımıza göre mi algılıyoruz? Elbette diye düşünür Descartes, kendi yapımıza göre algılıyoruz. Burada Descartes'ın bilgi anlayışı Aristoteles'in ve Tommaso'nun bilgi anlayışından kesinlikle ayrılır. Nesnede biçimsel gerçeklik, fikirde nesnel gerçeklik bulunduğuna göre, bizler de düşüncede nesneye değil de nesnenin fikrine sahip olduğumuza göre, bilgilerimiz nesnel gerçeklik değeri taşır. Aristoteles öğretisini bu konuda az çok geliştirmiş olan Aziz Tommaso'ya göre bilincimiz edilgin bir yapı gösterir. İyice basitleştirerek söylersek, bilgi edinme işinde nesnedir etkin olan. Bu durum elbette anlığın etkinliğini ortadan kaldırmaz, tersine anlık dış dünyadan elde edilen gerçekler üzerinde tam tamına etkindir. Ne var ki bilgi edinmede belirleyici öge nesnedir; insan zihninin nesne karşısındaki durumu, Aziz Tommaso'ya göre, tam bir edilginlik durumudur. Bilginin apaçıklığı bu durumda bilenle yani özneyle bilinen yani nesne arasındaki tamuyarlığa bağlıdır. Demek ki biz, nesnenin özneye etkin olduğu bir dünyada nesnenin bilgisini ya da nesneyle ilgili biçimsel gerçekliği bir aracı gerektirmeden almaktayız.

Bu görünüm Descartes'da bozulur, yeni bir biçim alır. Descartes'a göre fikrin apaçıklığı nesneden gelmez, fikrin kendisinden gelir. Tanrı'dan gelir de diyebiliriz, çünkü fikri bizim ruhumuza veren Tanrı'dır.⁶²

Descartes bu şekilde Anlığı analiz ettikten sonra us'u kullanmak için gerekli olan yöntemin ne olması gerektiğini araştırmaya girişir.

⁶² Timuçin Afşar, Düşünce Tarihi, s.351-352

Descartes'çı Yöntemin Özü Matematik

Bu yöntem matematik yöntem olabilir. Bilimlerde onun , tek dayanağı olan matematik gerçekte yöntemin kendisi değil, yöntemli düşüncenin bir biçimidir . Yöntemin dayanağı ya da kaynağı insan zihninin temel işleyiş biçimidir ya da insan zihninin belli bir düşünce yapısı ortaya koyan temel nitelikleridir. Yöntemin mantığa yaklaştığı, mantıkla özdeşleşir gibi olduğu yer işte burasıdır. Yöntem de bir çabanın kendi iç mantığını belirlemez mi? Ne var ki Descartes bize bir mantık araştırması değil, bir yöntem anlayışı bırakmıştır. Matematik yöntemin gücü nereden geliyor? Matematik yöntemin gücü öbür terimleri kendiliğinden açıklayan, bir başka deyişle öbür ilişkileri kendiliğinden ortaya koyan ilksel terimin bulunmasıyla, sonra buradan giderek dizideki doğal düzenin kavranmasıyla ilgilidir. Düzen matematiksel olduğu zaman ilişkilerin çokluğu hatta karmaşıklığı hiçbir ciddi sorun ortaya koymaz : herhangi bir ilişkinin üç terim arasında varolmasıyla elli terim arasında varolması büyük bir ayrım yapmaz, güçlük bir defa yenildi mi geriye ilişkilerin teker teker görülmesi kalmıştır. Yöntem düzende, özellikle de en kesinlikli düzen olan matematiksel düzende açıklık kazanır. Yöntemin özü matematik, felsefenin özü yöntemdir.

Descartes, matematiği hakikate ulaşmada vazgeçilmez bir yöntem olarak görmekte kararlıdır: “Bugüne kadar, bilimlerde hakikati aramış olanlar arasında, yalnızca matematikçilerin bazı kanıtlamalar, yani kesin ve apaçık kanıtlar bulabildiklerini dikkate alarak, yine onların alıp inceledikleri şeylerden başlamam gerektiğinden şüphe etmiyordum. Bundan beklediğim biricik yarar, zihnimi hakikatlerle beslemeye ve yanlış kanılarla yetinmemeye alıştırmaktır”.⁶³

Ona göre, bu matematik soyut objelerle uğraşmakta, gerçeğe pek az uygulanmaktadır. Eldeki antik matematik tamamıyla geometrik niteliktedir, düşünceden çok hayal gücüne yönelir; cebir ise yapma formül ve simgeleri ile “karışık ve bulanık bir sanat” olmuştur. ⁶⁴ Descartes, günün matematiğinin bu eksikliği gidermek konusunda çaba göstermiştir ve bu çabayı da metodunun bir parçası olarak görmüştür.

⁶³ Descartes, Metod, 1.Bölüm, s.22

⁶⁴ Gökberk Macit, Felsefeye Giriş,s.26

Descartes'ın metodunda her ne kadar (metodik) şüphe önemliyse de, o, ilimler arasında formel bilim olarak bilinen matematiğin yerini farklı olarak görmüştür: “Bugüne kadar bilinen ilimler arasında yalnız aritmetikle geometrinin yanlıştan ve şüpheden uzak olduğunu söylemiştik, o halde, bunun niçin böyle olduğunu daha dikkatlice gözden geçirmemiz lazımdır, onlar da tecrübe (experience) ile çıkarış (deduction) tır. Bundan başka, tecrübelerin çok zaman aldatıcı olduğunu, fakat çıkarışın veya bir şeyi sadece başka bir şeyden çıkarmanın, şüphesiz görülmediği zaman unutabileceği, ama çıkarışa en az elverişli bir düşünce tarafından bile kötü yapılamayacağını da bilmek lazımdır. Hakikatte, insanların düştüğü bütün yanlışlar asla kötü çıkarıştan gelmez, fakat sadece az anlaşılmış bazı tecrübeleri kabul etmekten veya hafiflikle ve teemmülsüz hükümler vermekten ileri gelir.”⁶⁵ Aynı eserin aynı kuralında niçin böyle olduğunu da filozofumuz ifade eder. Ona göre aritmetik ve geometri, tecrübenin belirsiz kıldığı hiçbir şeyi mutlak olarak kabul etmeyecek derecede saf ve basit şeylerle uğraşırlar ve tamamıyla, muhakeme yoluyla çıkarılan birtakım neticelerden ibarettirler. Descartes şöyle devam eder: “Düşünülecek olursa, matematiğin incelediği şeylerin yalnız “sıra” ile “ölçü” olduğu görülür. Bu ölçüyü sayılarda, şekillerde yıldızlarda, seslerde yahut başka şeylerde aramanın ehemmiyeti yoktur. Böylece özel bir konu ile uğraşmaksızın “sıra” ile “ölçü” üzerine aranılan her şeyi anlatan genel bir ilimin bulunması gerektiği görülüyor, bu ilmin adı da yabancı bir ad değil, eskiden beri kullanılan “evrensel matematik” adıdır.”⁶⁶ Dolayısıyla Descartes, her zaman karmaşıktan yola çıkan eskilerin tersine, bir karmaşık bilgi içinde önce basiti bulmaya, en basiti ortaya koymaya yönelecektir. “Zor şeylerin daha güzel olduğuna inanmak ölümlülerin ortak yanlışıdır” der o. Buna göre bir bilgi araştırmasında bize düşen, en basiti ele geçirmek ve onu bütünü çözümlenmede çıkış noktası olarak kullanmaktır. Hatta, bir bütün doğal olarak parçalı değilse, onu doğal olarak parçalıymış gibi bölümlere ayırmak, böylece elde edilen basit parçalardan giderek kavramak doğru olur. Bu yönde 5. ve 6. kurallar önemli açıklamalar getirir. 5. kuralda şöyle der Descartes : “Bütün yöntem, bazı doğruları bulabilmek için zihnin bakışının kendilerine doğru çevrilmesi gereken nesnelerin konumundadır. Eğer karmaşık ve karanlık önermeleri derece derece en basit önermelere indirgiyorsak ve daha sonra tümünün en basit sezgilerinden kalkarak aynı derecelerde kendimizi bütün öbür önermelerin bilgisine kadar yükseltmeyi deniyorsak yöntemi tam olarak bulmuşuz demektir.” 6. kuralda da şöyle der: “En basit şeyleri en karmaşık şeylerden ayırmak ve bu incelemeyi yöntemli olarak sürdürebilmek için doğrudan doğruya birbirinden kalkarak

⁶⁵ Descartes, Kurallar, 2. Kural, s.8-9

⁶⁶ Descartes, a.g.e.,4.Kural, s.21

çıkardığımız belli doğruların bulunduğu her terim için dizisinde hangi terimin en basit olduğunu belirlemek ve öbürlerinin az ya da çok ya da eşit olarak ondan ne kadar uzakta olduğunu görmek gerekir.” Descartes'ın sözünü ettiği düzen, yaptığımız tanıtılamalardan da anlaşılacağı üzere matematiksel düzendir. Her şeyi açıklayan bir evrensel bilim düşünüyordu Descartes, bu da evrensel matematik olmalıydı.⁶⁷

Şu net ifadelerle konu ile ilgili görüşlerini ortaya koyar: “Matematik ve geometri bütün ilimlerin en basiti ve en açığıdır, konuları da tıpkı bizim arzu ettiğimiz gibidir, çünkü, dikkatsizlik müstesna, insanın onlarda yanlış işlemesi imkansız görünüyor.”⁶⁸

Evrensel matematik olarak ifade ettiği ilmin izleyeceği yol konusunda da şunları belirtir: “Hakikati aramada şaşmadan şöyle bir sıra gütmeye karar verdim: Daima en kolay ve en basit şeylerden başlayarak, birincilerde artık bilinecek hiçbir şey kalmadığına kanaat getirmeden asla başkalarına geçmemeliyim dedim. Bunun için de bugüne kadar, gücüm yettiği derecede, bu evrensel matematiği tetkik ettim.”⁶⁹

Descartes, matematikten başka hiç bir ilmin bu ölçüye uymadığı görüşündedir. Çünkü, matematiğin delilleri kesin ve apaçıktır. Bu ilmin metodu basitten karmaşığa doğru gittiği için matematik ispat yolunun, her sahada kolaylıkla tatbik edilebileceği düşüncesini taşır.

Geometri ile cebir arasındaki bağlantı, yalnız 17. Yüzyılda Descartes tarafından kurulmasından sonra mümkün olmuştur. Filozof, bu koordinatlar sayesinde bir eğrinin karşılığı olan denklemi veya denklemin geometride karşılığı olan eğriyi gösterme işini başardı ve buna ‘analitik geometri’ dedi. Bu bahsin kurulması matematik ilimlerde ilkçağdan beri en önemli ilerleme idi.⁷⁰

⁶⁷ Timuçin Afşar, Düşünce Tarihi, s. 348-349

⁶⁸ Descartes, Kurallar, 2. Kural, s.9

⁶⁹ Descartes, a.g.e. 4.Kural, s.22

⁷⁰ Ülken H.Ziya, Felsefeye Giriş, 1.Kısım, s.114

Descartes ulaşmak istediği 'sarsılmaz bilime' ancak matematiğin gücüyle varılacağına inanmış, bu sarsılmaz bilimin en güzel örneklerinden biri olan analitik geometri'yi kurmakla görüşünün doğruluğuna inancı iyice artmıştır.

Bir metod olarak ele alındığında da Matematik metod, gerçeğin kendisini, hakikati ortaya çıkartmak için basit tecrübeyi aldatıcı elbiselerinden soyarak, iç tecrübenin sahiciliğini ve kesinliğini sağlayan hem yeni hem zorlayıcı bir bakışa göre iç tecrübeyi bir çeşit göz önüne almamıza imkan veriyor. Başka bir deyimle aklın günlük tecrübeyi, yani ortak duyuyu metodlu bir tenkitten geçirmesine, onu ancak aklın disiplini altında mümkün olan sahici tecrübeye irca edilmesine imkan veriyor. Bu metod bize, birinden ötekini elde etmek suretiyle, hem gerçeği hem kesini veriyor.⁷¹

Nitekim bir bilim adamı kimliğiyle ele aldığı ve önemli katkılarda bulunduğu mekanik, hidrostatik ve optik konusundaki çalışmalarında matematiği bir yöntem olarak kullandığı görülür.⁷²

Kartezyen felsefede, akli bir dünya tasarımı ve bunun için oluşturulan fizik, kuramsal bir bilim olmaktan çıkarılıp, pratik ve etkili bir hale matematik ile gelir.⁷³

Görüldüğü gibi Descartes'a göre, yöntem aramakla yöntemliliğin koşullarını aramak, birbirinden kesin olarak ayrılmasa da azçok ayrılabilen iki yönelimdir. Descartes yöntemi ve yöntemliliği ortaya koymak için yola çıktı ve kendi deneylerinden giderek bize yöntem konusunda temel bir anlayış kazandırmak istedi. Onun çabası herkesin kendi usunu iyi yönetebilmesine yardımcı olmak üzere bir yöntem ortaya koymaktı. Bunu da matematik yöntemle sağladı.

⁷¹ Gueroult Martial, Descartes'ta Psikoloji ve Matematizm,(çev: H.Vehbi Eralp),Felsefe Arkivi, Sayı 12, İst., 1961 s.19

⁷² Ural Şafak, Bilim Tarihi, İst 1998 s.250

⁷³ Bümin Tülin, Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza, İst.1996 s.49

c)R. Descartes'ta Öznenin Aklını Kullanması İçin Gerekli Kurallar

Daha önce de değindiğimiz üzere, Descartes'a göre matematiğin delilleri kesin ve apaçıktır. Bu ilmin metodu basitten karmaşığa doğru gittiği için matematik ispat yolunun, her sahada kolaylıkla tatbik edilebileceği düşüncesini taşır. Böylelikle Descartes matematikten de faydalanarak yönteminin kurallarını şöyle açıklamaktadır:

a-Doğruluğunu apaçık bilmediğim hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek; yani aceleyle yargıya varmaktan ve önyargılara saplanmaktan dikkatle kaçınmak ve vardığım yargılarda, ancak kendilerinden şüphe edilemeyecek derecede açık ve seçik olarak kavradığım şeylere yer vermektir.⁷⁴

Böylelikle ona göre hakikatin ölçüsü olarak esas alınması gereken şey filozofların görüşleri değil, apaçık olarak kendisinden şüphe edilemez olan şeylerdir. 'Felsefenin İlkeleri' adlı eserinin birinci kısmında açıklıktan ne anladığını anlatmaktadır: "Dikkatli bir zihne kendini sunan ve belli eden algıya, açık algı adını veriyorum, tıpkı uzunca bir süre gözümüzü diktiğimiz şeyi açıkça gördüğümüz ve o şeyin gözümüzü yeterince güçlü bir şekilde uyardığı gibi."⁷⁵

Buradan Descartes'ın önceki filozoflara değer vermediği zannedilmemelidir. Onun karşı olduğu, bu filozoflara körü körüne bağlanmasıdır. Çünkü herkes gibi onlarda hata yapabilirler. Bu nedenle gerek onların eserlerini okurken gerekse de onlardan faydalanılırken dikkatli olunmalı ve titiz davranılmalıdır. Öyleyse bir mesele üzerinde sağlam bir biçimde akıl yürütüp hüküm verme kapasitesinde olmadıkça, Platon, Aristoteles ve diğer filozofların fikir ve kanaatlerini ezberlemekle filozof olunamaz. Doğru ve kesin bilgi için ölçü, apaçıklıktır.⁷⁶

b- "İkincisi, inceleyeceğim güçlükleri daha iyi çözümlmek için her birini, mümkün olduğu ve gerektiği kadar bölümlere ayırmaktır".⁷⁷

⁷⁴ Descartes, Metod, 2. Bölüm, s. 21

⁷⁵ Cottingham John, Descartes Sözlüğü, (çev.B.Gözkan-N.Ilgıcioğlu) İst. 1996, s.29

⁷⁶ Laberthonniere, Descartes Üzerine Tetkikler, (çev.Mehmet Karasan) , Ank.1997, s.6-7

⁷⁷ Descartes, Metod, 2.Bölüm, s. 21-22

Descartes'ın bu kaidede ifade ettiği güçlükten maksadı, üzerine hüküm verilen konuda hakikat ve hata kompleksinin bulunması, bölme yapmasının sebebi de bu kompleksin açık olmamasıdır.⁷⁸

c- “Üçüncüsü, en basitten ve anlaşılması en kolay şeylerden başlayarak, tıpkı bir merdivenden basamak basamak çıkar gibi, en bileşik şeylerin bilgisine yavaş yavaş yükselmek için-hatta doğal olarak, birbirleri ardınca sıralanamayan şeyler arasında bile bir sıranın bulunduğunu varsayarak-düşüncelerimi bir sıraya göre yürütmektir”.⁷⁹

Böylece, ikinci kuralda bölümlere ayrılan kavram ve düşünceler bir sıraya konularak, üçüncü kural ile birlikte kolaydan karmaşığa doğru dikkatli bir şekilde gidilir.

d- “Sonuncusu ise, hiçbir şeyi atlamadığımdan emin olmak için, her yanda eksiksiz sayımlar ve genel kontroller yapmaktır”.⁸⁰

Buradan da anlaşılıyor ki filozofumuz, herhangi bir hakikate ulaşmak için problemleri ayrıntılı olarak bölümlere ayırmakta, bunları da basitten karmaşığa doğru sıralayarak sonuca ulaşmaktadır.

Descartes geliştirdiği bu metodun karmaşıkmiş gibi görünmesine rağmen, yanıltmaz ve güvenilir olduğunu savunur. Bu metod titiz bir metoddur ve son maddesi sanki matematik bir işlemin sonucunu bulduktan sonra sağlamasını yapmaktır. Bu da metodun oluşmasında matematiğin ne denli etkin bir role sahip olduğunu ortaya çıkarır. Böylelikle aşama aşama çözüme giderken, problemin unsurları arasındaki bağlantı da başlangıçtan sonuca kadar kurulmuş ve korunmuş olur.

“Bu metoddaki beni en çok memnun eden şey, her konuda, tamamıyla değilse bile, hiç olmazsa gücüm yettiği kadar, aklımı kullandığımdan emin olmamdı. Üstelik, onu uygularken zihnimin yavaş yavaş objeleri daha açık, daha seçik bir şekilde kavramaya başladığını hissediyordum; ve onu hiçbir konuya bağımlı kılmadığımdan, cebirin güçlüklerine uyguladığım gibi, başka bilimlerin güçlüklerine de yararlı bir şekilde uygulamayı düşünüyordum.”⁸¹

⁷⁸ Lacombe Oliver, Descartes, (çev. Mehmet Karasan), Ank. 1943. s.27

⁷⁹ Descartes, Metod, 2.Bölüm, s.22

⁸⁰ Descartes, a.g.e. aynı sayfa

⁸¹ Descartes, Metod, 2. bölüm s. 24

Sezgi ve Tümdengelim

Kartezyen metodun önemli özelliklerinden olan düşüncenin bütün kuvvetlerini az önemli ve en kolay nesnelere doğru çevirmek ve bunların üzerinde doğruyu açık seçik görene kadar uzun uzadıya durmak sözkonusu olduğundan⁸², sezgi (görü-içgörü) türü bir bilgi devreye girmektedir.

Sezgi(görü), felsefe tarihi içerisinde kökü eskilere; zihinsel biliş ile sıradan görme arasında karşılaştırma yapan çok eski bir felsefi geleneğe dayanmaktadır. Bu kavram, İlkçağ'ın büyük filozoflarından Platon'a kadar gider. Özellikle felsefe tarihi içerisinde çok büyük isimler ve eserler olan Platon'un Politeia (Devlet), Plotinus'un (Dokuzluklar) ve Agustinus'un "De Trinitate" (Üçleme Üzerine)'de önemli rol oynar⁸³

Sezgi, metod olarak doğru bilgiyi elde ederken yanlışla düşmemek için iki yoldan birisidir: "...Yanlışla düşmemek için aklımızın, hiç bir yanılmadan korkmaksızın bizi eşyanın bilgisine götürebilen bütün işleri sıra ile sayacağız: Bunlarda ancak ikidir: Sezgi (intuition) ve çıkarış (dedüksiyon)."⁸⁴ Bu ifadenin hemen arkasından filozofumuz sezgiden ne anladığını açıklamaktadır: " Bence sezgi ne duyuların değişen şahitliği, ne de yalancı bir muhayyilenin aldatıcı hükmüdür, fakat saf ve dikkatli bir zihnin kavrayışıdır, öyle kolay ve seçik bir kavrayış ki, anladığımız şey üzerine hiçbir şüphe bırakmaz; yahut da, aynı şey olan saf ve dikkatli bir zihinde, yalnız aklın ışığı ile meydana gelen ve çıkarıştan daha basit olan, sağlam bir kavrayıştır. Böylece herkes sezgiyle kendisinin var olduğunu düşündüğünü, üçgenin yalnız üç çizgi ile sınırlı olduğunu, kürenin yalnız bir yüzeyle çevrildiğini ve zihinlerini bu kadar kolay şeylere doğru çevirmek güçlüğünde bulunmayan birçoklarının sandığından çok daha büyük sayıda bu türlü bir çok şeyleri görebilir".⁸⁵

Descartes'a göre sezgi, anlık bir sunuma karşılık olan bir zihin işlevidir. Bu zihnin kendi gözleriyle bir doğruyu, her türlü kuşkuyla kapalı bir doğruyu bir çırpıda görmesi anlamına gelir. Sezgiyle beliren sunum çıkarımsal bir sunum değildir, zihne kendini doğrudan doğruya herhangi bir aracıyı kullanmadan verir. Sezgiyle ortaya çıkan doğru artık kanıt gerektirmeyecek, doğrulama istemeyecek kadar apaçıktır. Öyle bir ilk bilgidir ki

⁸² Descartes , Kurallar, 9. Kural, s.44

⁸³ Cottigham John, a.g.e.s.107

⁸⁴ Descartes, Kurallar, 3. Kural, s.12

⁸⁵ Descartes, Kurallar, 3.Kural, s. 12-13

o doğrulanamadığı gibi çürütülemez de. Birden bir parıldamayla ortaya çıkar, apaçık görünür. Bu sezgisel doğru bir ilk bilgi, daha basite götürülemeyen en basit bilgi niteliğindedir. Bu bilgi daha basit bir bilgiye götürülemez ama birçok bilginin türetilmesine olanak verir. Kısacası, Descartes sezgiden, “arı bir zihnin işlevi olan bir sunumu, anlaşılmasında hiçbir kuşku bulunmayacak kadar kolay bir sunumu” anlar. Sezgisel bilgi apaçık oluşuyla en önemli bilgidir ama, sezgisel bilgiyle yetinemeyiz, sezgisel bilgiyle yetinmeye kalkarsak bilgi alanımız kısır kalır. Bu yüzden bilgi türetme işine de önem vermemiz gerekir. Bu da tümdengelimle sağlanacaktır. Tümdengelim nedir ? Tümdengelim, Descartes’ın deyimiyle, “kesinlikle bilinen bazı şeylerden zorunlu olarak çıkan her şey” dir. En önemli bilgi apaçık bilgidir yani sezgisel bilgidir, ama bazı şeyler apaçık olmasalar da kesin olabilirler. Bu kesin bilgileri de tümdengelim yoluyla, bir zincirde bir halkadan bir halkaya geçercesine sağlarız. Böylece tümdengelim, sezgide olduğu gibi zihnin bir anlık çabasına karşılık değildir. Tümevarıma ya da sayma’ya gelince, o da bütünsel bilginin sağlamlığı adına tek tek şeylerin ya da daha doğrusu parçaların sürekli olarak gözden geçirilmesine dayanır. “Bu sayma ya da tümevarım, önerilen bir soruya bağlı olan her şeyin gözden geçirilmesidir” der Descartes. Belleğin gücü sınırlı olduğu için, belleği ikinci bir bellek ya da yapay bir bellek diyebileceğimiz saymayla desteklememiz gerekir. Zihin bir bütün oluşturan ve aralarında doğal bir bağlantı bulunan öğelerin birbiri karşısındaki durumunu sürekli olarak gözden geçirir ve dışta bir şey bırakmamaya bakar.⁸⁶

Descartes’ın aradığı apaçık doğruyu bulma konusunda, sezgi, matematiksel ifadelerin doğruluğunun ötesinde bir değerde önemli bir temel özelliğe sahiptir: “ Sezgi apaçıklığı ile şüphesiz yalnız basit ifadelerde değil, her türlü muhakemede de lazımdır. Böylece mesela, $2+2$ nin $3+1$ ile aynı şey olduğu belli olduğuna göre, sezgiyle yalnız $2+2$ nin 4 ve $3+1$ de 4 ettiğini değil, aynı zamanda üçüncü önermenin zaruri olarak ikisinden çıktığını da görmek lazımdır. Bir çok şeyler, kendiliğinden apaçık olmadığı halde, her bir şeyi açıkça gören düşüncenin devamlı ve kesilmeyen bir hareketi ile, doğru ve belli ilkelerden çıkarıldıkları taktirde, şüphesizlikle bilinmektedirler. Böylece bir zincirde, ilk halka ile son halkayı birbirine bağlayan bütün ara halkaları tek bir bakışta kavrayamazsak

⁸⁶ Timuçin Afşar, Düşünce Tarihi , İst. 1997 s.349-350

da, birinciden sonuncuya kadar sıra ile hepsini gözden geçirdiğimiz ve her halkanın kendinden önce gelenle bir sonra gelene bağlı olduğunu hatırladığımız taktirde, sonuncunun birinciye bağlı olduğunu görüyoruz.”⁸⁷

Descartes, her şeyin seçik görüşünü elde ettiğini söylediği görüş keskinliği ile eşyayı birbirinden çıkaran buluş inceliğini nasıl geliştirdiğini, sezgi ile ilgili görüşlerinden sonra ele alır: “Hakikatte, sezgiyi ne tarzda kullanmak gerektiğini gözle bir mukayese ile biliyoruz. Zira aynı zamanda bir çok şeyleri bir bakışta görmek isteyen bir kimse, hiç birini seçik olarak görmez; aynı suretle bir çok şeyleri aynı zamanda bir tek düşünce bakışıyla kavramaya alışan bir kimsenin zihni de karışıktır. Tersine ince işlerle uğraşan ve gözlerini her nokta üzerine dikkatle çevirmeye alışan sanatkarlar, işleye işleye en küçük ve en ince şeyleri seçikçe ayırdetmek gücünü elde ederler; yine aynı şekilde, düşüncelerini, aynı defada bir çok şeyler üzerine dağıtmayarak, daima tamamıyla basit ve en kolay şeyleri gözden geçirmeye alışan kimseler keskin görüşlü olurlar.”⁸⁸ Bu yaklaşım Kartezyen metodun önemli özelliklerine-incelenecek güçlükleri daha iyi çözümlemek için her birini mümkün olduğu ve gerektiği kadar parçalara ayırmak gerekliliğine uygun olarak ele alınması-tamamen uygun olup, filozofun oluşturduğu sistemin de önemli bir çıkış noktasını oluşturur. Bu paralelde Aklın İdaresi İçin Kurallar adlı eserinin IX. kuralının başında şunları söyler: “Düşüncemizin bütün kuvvetlerini az önemli ve en kolay nesnelere doğru çevirmeliyiz ve onlar üzerinde, doğruyu açık ve seçik olarak görmeye alışincaya kadar, uzun uzadıya durmalıyız.”

Ahlak Anlayışı

Descartes bu kuralları koyarken düşüncesini tam olarak yaslayabileceği temeli henüz bulamamıştır, önemli olan o temele ulaşmaktır. Doğruları arama yolunda uzun bir süre kesinliksiz kalabiliriz. Aradığımız temeli bulmadığımız halde onu bulduğumuzu sanacak, bu sanıyla yetinecek ya da onu bulana kadar doğru yanlış herhangi bir temelle iş görecektir değiliz. Doğrulanmamış temel, temel değildir. Düşünce dünyasındaki bu bekleyiş esnekliği, uygulama dünyasında sürdüremeyeceğimiz bir esnekliktir: yaşam kesinlikler bekler ve eylemlerimiz ancak kesinlikli olabildiğimiz zaman bize mutluluk getirir. Bu yüzden Descartes, temeli bulması geciktikçe uygulama alanına kesinlikler getirmeyi

⁸⁷ Descartes, Kurallar, 3. Kural s. 14

⁸⁸ Descartes, Kurallar, 9.Kural, s.44

düşünür. “Bu arada usum beni yargılarımda kararsız kalmak zorunda bırakırken bari eylemlerimde kararsız kalmayayım diye, üç ya da dört kuraldan oluşan, size de bildirmek istediğim bir ahlak anlayışı geliştirdim.”

Bundan sonra Descartes, dört düsturdan meydana gelen eğreti bir ahlak ortaya koyuyor. Daha sonra prenses Elisabeth'e yazdığı bir mektupta bunlar üzerine bina edilecek üç kural daha tespit ediyor. Birincisi sıradan bütün insanların tutunabileceği ahlak kurallarıyken, ikincisi ise temelli, insanı saadete ulaştıracak ahlak kurallarıdır. Birinci dört düstur, sırasıyla şu şekilde verilir:

1) “Tanrı'nın çocukluğumdan beri içinde yetişmeme lütuf ve inayet buyurduğu dine sağlamca bağlı kalarak, memleketimin kanun ve adetlerine itaat etmek, başka her şeyde de kendimi, birlikte yaşayacağım kimselerin en akıllıları tarafından umumiyetle amel olunan, en ölçülü ve aşırılıktan en uzak kanaatlere göre idare etmekti”.⁸⁹ Bu anlayış Descartes'ın genelin ahlakını göstermesi bakımından çekicidir.

2) “Elimden geldiği kadar işlerimde karar ve sebat sahibi olmak, ve en şüpheli kanaatleri bile, bir defa kabule karar verdikten sonra, pek emin ve şaşmaz kanaatlermiş gibi, daima sebatla takip etmekti”.⁹⁰

3)“Her zaman talihten ziyade kendimi yenmeye ve dünyanın düzeninden çok kendi arzularımı değiştirmeye, ve umumiyetle düşüncelerimizden başka hiçbir şeyin tamamıyla elimizde olmadığına, dolayısıyla dışımızdan olan şeyler hakkında elimizden geleni yaptıktan sonra, mutlak olarak imkansız olduğuna inanmaya alışmaya çalışmaktı”.⁹¹

4)“Bu ahlak'a sonuç olarak, insanların bu hayatta yaptıkları türlü işleri, içlerinden en iyisini seçebilmek için, bir gözden geçirmek istedim; başkalarının meşguliyeti hakkında bir şey söylemek istemem, fakat kendime gelince, yaptığım işte, yani bütün hayatımı aklımla işletmede ve kabul ettiğim metodu güderek gücümün yettiği kadar hakikatin bilgisinde ilerlemekte kullanmaya devam etmekten daha iyi bir şey yapamayacağıma inandım”.⁹²

⁸⁹ Descartes, Metod Üzerine Konuşma, (çev. M. Karasan), 4.bsk, 1986 s.25

⁹⁰ Descartes,a.g.e. s.27

⁹¹ Metod, s. 28

⁹² Metod, s. 29

Descartes'ın gerçek mutluluğa, saadete ulaşmada zorunlu gördüğü, temelli ahlak düsturları ise şunlardır:

1) “Hayatın her fırsatında, yapmak ve yapmamak gerekeni bilmek için, her zaman elden geldiği kadar, düşünceyi kullanmaya çalışmaktır.”⁹³ Yani doğruyu apaçık olarak bilmektir”.

2)“Aklın öğütlediği her şeyi ihtiras veya iştihalara kapılmaksızın yerine getirmek için sağlam ve sabit bir karar sahibi olmaktır”.⁹⁴ Bu da elde edilecek doğruyu iyice istemektir.

3)“Böylece elden geldiği kadar, akla göre hareket ederken, elde olmayan bütün nimetlere tamamıyla gücümüzün dışında şeyler gözüyle bakmak ve bu yolla, onları hiçbir zaman arzu etmemeye alışmaktır”. Yani elimizde olmayan şeylerle ilgili bütün isteklerimizden vazgeçmek. Descartes'ın maddeler halinde verdiği bütün bu düsturların neticesinde saadeti elde etmenin yolu aklın doğru olarak kullanılmasına bağlıdır.⁹⁵ “Akli doğru olarak kullanma Tanrı'nın bir lütfudur. Çünkü Tanrı bütün insanlara doğruyu yanlıştan ayırt edebilecek bir ışık vermiştir”.⁹⁶

⁹³ Descartes, Metod Üzerine Konuşma, (çev. M. Karasan), 4.bsk, 1986 s. 25

⁹⁴ Descartes, Metod, s.26

⁹⁵ Descartes, Metod , s.27

⁹⁶ Descartes, Metod, s. 28

İKİNCİ BÖLÜM:

R.DESCARTES'TA ÖZNE NESNE ANLAYIŞI VE BU KAVRAMLARIN ANALİZİ

a-) Öznenin Etkin Yapısı / Beden ve Ruh

Özne ve nesne arasındaki ilişki, bu ilişkide bilginin oluşumu, sorunlarla dolu bir alandır ve filozoflar bu ilişkinin çözümlenmesinde birbirleriyle karşılıklı bağıntı içindeki bu iki varlık alanının bilgi edinme sürecinde ne ölçüde etkili oldukları üzerinde uzun uzadıya durmuşlardır. Bazı filozoflar özneye ağırlık verirken bazıları nesneye ağırlık vermiş; bilginin oluşumunda bazen birinin bazen diğerrinin öne çıkartıldığı olmuştur. Hiçbir filozofun görüşlerini öznenin veya nesnenin mutlak etkinliği üzerine kurduğunu söyleyemeyiz. Her filozofun bilgi kuramı özne ile nesne arasındaki bir dengenin varlığı üzerine kuruludur.

Descartes, sağduyu eğilimini kuramına temel yapmış ve ortak olmayan nitelikleri bulunduğunu ileri sürerek insan tını ve gövdesi arasındaki ilişkiyi ikinci bir yaklaşımla açıklamıştır. Ona göre, fiziksel ve anlık sal olaylar değişik türde varlık taşırlar, çünkü onlar birbirine indirgenemeyen iki değişik tözde, yani özdek ve tinde(ruhta) meydana gelen olaylardır.

Descartes, bilgi probleminin ele alınmasında özneye ağırlık veren filozoflardandır. Onun için bireysel bilinç hiçbir şeye bağımlı olmayan ve başka hiçbir şey tarafından belirlenmeyen, temel hareket noktasıdır. Biliş i “ben” in belirlediğini savunan Descartes, özne ve nesne kavramlarını temellendirmekte kendinden öncekilerden apayrı bir yol tutacaktır. Öznenin ne olduğunu, nesnenin ne olduğunu bulup uzun uzun anlatmak yerine ilkin bu kavramlara temel olabilecek, bütün felsefenin, bütün insan düşüncesinin dayanacağı kuşku götürmez bir ilk ilke arayacaktır. Öyle bir şey bulalım ki kesin, aydınlık, seçik ve mutlak olsun, hem de kuracağımız bütün felsefenin temeli olabilsin.

Descartes'ın bu kuşku duyulmaz ilk ilkesi daha önceki bölümlerde de değindiğimiz gibi “Ben’ olmuştur. Descartes'ı felsefe tarihi içerisinde çok ünlenmiş olan cümlesine götüren ben'in ne anlama geldiği “Metod Üzerine Konuşma” adlı eserinde açıklanmaktadır :”Ben, bütün özü (mahiyeti) ve doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir yer'e ihtiyacı bulunmayan ve maddi hiçbir şeye bağılı olmayan bir cevherdir. Öyle ki bu ben, yani kendisiyle ne isem o olduğum ruh, bedenden tamamıyla farklıdır, hatta

bilinmesi onu bilmekten daha kolaydır, ve beden var olmadığı halde bile, ne ise o olmaktan geri kalmaz.”⁹⁷

Varlığın esası olan düşünce, hiçbir araç kullanmadan doğrudan doğruya kavradığım bilgidir. Onun varlığından şüphe edemem, fikirlerimizin kökü kendimizde ilk sezgi ile kavradığımız düşünce olunca, o doğuştan vardır. Düşüncesiz hiçbir zamanımızın olmaması gerekir. Bundan dolayı insan sürekli düşünceden ibarettir. Uyku fasılalarında da düşünce devam ediyor. Bütün başka bilgilerimi kendisine dayandıracağım bu ilk apaçık, aydın ve basit bilgiye, değişmezliğinden dolayı ezeli hakikatler diyor. Bu filozofa göre ruh, başka bir şeyin varlığına muhtaç olmadan var olduğu için cevher dir. Fakat düşünce aracı ile ben, duyu nitelikleri ile kavradığım bulanık dış alemde farklı; yine bir cevher olan dış alemi kavrarım. Ruh ve cevherinin iki sıfatı, düşünce ve irade olduğu gibi, madde cevherinin iki sıfatı da uzam ve harekettir. Duyu niteliklerinden sıyrılmış ve tamamen objektif olarak, dış alemi bu iki sıfata göre kurarım.

Descartes'ı maddeci bir filozof, Gassendi tenkit etti: Maddeyi düşünce aracı ile kurmağa kalkmış olmakla itham etti. “Eğer düşünüyorsam bu benim varolduğumdan dolayıdır. Olmayan bir şey düşünemez. Öyle ise varlık düşünceden önce gelir!” “Düşünen Ben de bir varlık ve bir maddeyim” dedi .Gassendi (1592-1655), Descartes'ın aksine olarak “Varım, öyle ise düşünüyorum!” sonucunu çıkardı. Bunun sebebi iki filozofun varlık ve cevher anlayışları arasındaki farktır. Gassendi varlık veya cevher deyince mutlaka maddi bir şey arıyor. Halbuki Descartes'a göre maddi olmayan bir cevher vardır: Ruh ! Filozof maddi olan cevherle maddi olmayan cevher (yani ruh) arasındaki münasebette ikincisine öncelik veriyor. Çünkü doğrudan doğruya, aydın, apaçık ve yanılmaz olarak bildiğim yalnız O'dur. Descartes, metodlu şüphe yolundan doğrudan doğruya ve kesin olarak bildiğimiz ilk bilginin ben şuuru olduğunu söyleyerek Ruh'un cevherliği fikrine varıyor. Ruh ve bedeni iki ayrı cevher sayıyor. İnsanda her şey ya Ruh'tur, ya bedendir yani maddedir. Bütün canlılar gibi insan da yaşama görevlerini “hayvani makineler” dediği damarlardan geçen bir maddi akımla yapar.

⁹⁷ Descartes, Metod, 4. Bölüm,s.33

Fizyolojide ilk çalışmaların hayvan bedeni üzerinde yapıldığı biliniyor. Yapı bakımından insana yakın olan memeli hayvanlar üzerinde yapılan çalışmalar insanın yapısı ile ilgili yaklaşık bilgiler getiriyordu. Descartes'ın da çeşitli hayvan kesme işlemleri yaptığını biliyoruz. Descartes daha çok hayvan başlarını inceliyordu, amacı insan imgelemi ile ve insan belleğı ile ilgili açıklamalar getirebilmektir. Descartes bu açıklamalarını "İnsan" adlı kitabında ortaya koyar.

Descartes insan incelemesine ruh ve beden ayrımını ortaya koyarak girer. İnsanlar bir Ruh'la bir Beden'den oluşmuş olduklarına göre, önce bedeni ayrı olarak, sonra da ruhu ayrı olarak inceleyecektir, bundan sonra bu iki doğa'nın bize benzeyen insanları oluşturmak üzere nasıl bir araya gelmiş, nasıl kavuşmuş olduklarını gösterecektir.

Descartes'a göre, ruh ile cisim birbirinden bağımsız varlıklar olduklarından, bunlardan her biri ötekisi olmaksızın da var olabilir.

Descartes bizzat (insan dışındaki) hayvanların da (keza) ruhsuz cisimlerin örnekleri olduklarına inanıyordu. Bazıları bu hususta ondan ayrılmış ve onun, ruhların bedensiz varolabilecekleri şeklindeki tezi konusunda anlaşmazlıklar çıkmıştır. Descartes ruhların ölümsüz olduklarına inanıyordu; öyle ki bedeni ölümle çürüyüp yok olduktan sonra bunlar bedensiz ruhlar olarak varlıklarını srdrebilirlerdi. Çünkü O, zihin gibi bir tzn varlığının, bedenın ölümü gibi" nemsiz bir neden" ile ortadan kalkacağını düşünmemizi sağlayacak "hiçbir inandırıcı kanıt yada emsal" bulunmadığı konusunda ısrarlıydı: Bedenin lm nihayet, bedeni oluşturan parçaların " bölünmesi ya da şekil değiştirmesi" idi.

Descartes, 'Meditasyonlar'a yazdığı zet'te konuyu son derece açık ifade eder: "Diğer bedenlerden / cisimlerden ayrı olan insan bedeni, belli bir biçimde düzenlenmiş organlar ve buna benzer diğer rastlantılardan ibarettir; insan zihni ise bu tür rastlantılar değişse ve zihin tamamen farklı kavrayış nesneleri edinip farklı arzulara ve duyumlara brnse bile, sonuçta farklı bir zihin olmaz; oysa insan bedeni , sırf bazı parçalarının şekil değiştirmesi sonucunda kimliğini yitirmektedir. Buradan da bedenın kolaylıkla yok olmasına karşılık doğası gereğı ölümsüz olduğu sonucuna varılır."

Sorbonne İlahiyat Fakültesi'ne yazdığı ve 'Meditasyonlar'ın ilk baskısının başında yer alan ithaf mektubunda, inançlıların “insan ruhunun bedenle birlikte ölmez” olduğunu kabul etmek zorunda olduklarını belirtir ve “doğal akıl” yoluyla bu savın doğruluğunu göstermekle dinin davasına hizmet edip ateizmle savaşılabileceğini öne sürer.

Ona göre beden, Tanrı'nın biçimlediği bir makineden başka bir şey değildir. Bu makineyi anlatırken Descartes iç organlarla ve onların işlevleriyle ilgili açıklamalara girer. Kan dolaşımıyla ilgili açıklamaları İngiliz hekimi William Harvey'in açıklamalarına yakındır. Kan dolaşımını bulan, büyük dolaşım ile küçük dolaşımı gösteren Harvey'dir. Descartes onun verdiği bilgilerin ışığında kan dolaşımını açıklamaya yönelir, ne var ki ondan ayrıldığı noktada yanlışla düşerek sistol ve diastol olaylarını ters açıklar. Sistolde iki karıncıkla iki kulakçık aynı anda kasılırlar, bu sırada kan büyük atardamarlarla yüreğin dışına gönderilir. Diastolde karıncıklar genişler ve ana toplardamardan gelen kanla dolar. Descartes sistolü diastol, diastolü sistol yerine alır, sistolü gevşeme, diastolü kasılma olayı sayar.⁹⁸

“Le Monde” adlı kitabında hayvani makinelerin insanları nasıl hareket ettirdiğini şöyle anlatıyor: “Bütün insanlar bir ruh ve bedenden oluşmuşlardır. Bunun için ruhu ayrı bedeni ayrı tasvir etmeliyim, ve bize benzeyen bu insanları meydana getirmek üzere bu iki tabiatın nasıl uzlaştığı ve birleştiğini göstermeliyim. Sindirim, damarların işlemesi, beslenme, organların gelişip büyümesi, solunum, uyku ve uyanış, ışık koku, tat, ısı ve başka niteliklerin dış duyu organlarıyla alınmaları, genel duyumda iz bırakmaları, bu izlerin beyne gitmesi, iştah, tutkuların iç hareketleri, bunca işlemleri yapan bütün organların dış hareketleri gibi görevleri bu hayvani makinelerin yaptığını düşünün. Bu görevlerin tıpkı bir saat veya otomatın hareketleri gibi yalnız organların işleyişine bağlı olduğunu da göz önüne alın. Bundan dolayı ne başka duyusal ve bitkisel “nefs'i”, ne de başka bir hayat ilkesini düşünmeye lüzum var.

Descartes, yine “Ruhun İhtirasları” adlı kitabında bu hayvani makinelerin beden hareketlerini nasıl yaptığını şöyle anlatıyor: “Bu hayvani esprit'ler beynin girintilerine sokuldukça, oradan organlara geçerler. Onlarda kasların biçimini değiştirme ve böylece bütün organları kımıldatma gücü vardır⁹⁹. Filozof, her şeyin ya ruh ya madde olmasından,

⁹⁸ Descartes, Ruhun İhtirasları, (çev: M. Karasan) M.E.B. Yay.Ank, 1972, s.10

⁹⁹ Descartes, a.g.e. s.14

canlılığa ait bütün işlemleri maddi cevhere bağlayarak iki cevherci (dualiste) bir görüşe ulaşıyor.

Böylece Descartes'ın insanı öncelikle saf bir bilinç olarak kavradığını görmekteyiz. Çünkü insan bütün özü ve doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir şeye gereksinim duymayan bir cevherdir. Bu anlatımıyla Descartes, yalnızca ancak zihin, akıl, bilinç alanında kalındığı sürece doğrudan doğruya aracısız verilenlerin güvenilir olduğunu kanıtlamış olmakla kalmayıp, aynı zamanda felsefe Tarihi'nde uzun yıllar etkin olarak tartışılan bir dualiteyi de başlatmış olmaktadır. Artık varlık, öz niteliği düşünmek olan ruh ile öz niteliği yayılım olan madde olmak üzere iki ayrı moda, kipe ayrılmıştır.

Descartes bu iki ayrı varlık modlarının her birinin öz niteliklerine dayanarak, içeriğini aracısız olarak edindiği modun bilinç, düşüncenin kendisi, olduğunu kanıtlayarak onu ön plana çıkarmıştır. Çünkü ona göre ne olduğumuzu incelediğimizde, var olmak için ne uzama, ne şekle, ne bir yerde olmaya, ne de bedene gereksinimiz olmadığını ve sadece düşündüğümüz için var olduğumuzu açıkça biliyoruz. Dolayısıyla ruhumuz ya da düşüncemizden edindiğimiz kavram bedenden edindiğimizden önce gelir¹⁰⁰.

Tutkular - Edimler

Descartes 'Ruhun Tutkuları' adlı eserinde ruh beden ilişkisinden bahseder. Bu eserde ahlaki edimleri ruhbilime, ruh bilimi de fizyolojiye dayandırmak ister. Descartes'ın bu çalışması kolay anlaşılır olmayan, bulanıklıkları, sallantıları olan bir çalışmadır. Temelde sakatlık elbette ruh ve beden ayırımından, bu ayrıma bağlı olarak kurgusal bir fizyoloji tanıtılması olmasından gelir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Aristoteles ruhumuzu tam tamına bedensel işlevlerimizin süreçlerinden oluşmuş saymakla bugünkü

¹⁰⁰ Descartes, Felsefenin İlkeleri, (çev:Mesut Akın) , 1984 İst. s. 58

bilimsel ruhbilime doğru önemli bir kuramsal yaklaşımda bulunmuştu. Oysa Descartes insanı ikiye bölen ruh ve beden ayrımıyla bu bakış açısından iyice uzaklaşmıştır.

Descartes'da düşünsel ve duygusal olguların tümü tutkular ve edimler ayrımına indirgenirken, elbette her şey ruh ve beden ayrımının gereklerine uydurulmak istenir. Tutkular ruhun kendi edimi söz konusu olmaksızın elde etmiş olduğu şeylerin tümünü kapsar; bunlar yalnızca duyumlar ve gerçek anlamında tutkular (sevinç, öfke) değil, aynı zamanda düşüncenin kendi edimi sözkonusu olmadan sahip olduğu şeylerin tümüdür, yani anlığın açık seçik fikirleridir, ilk ilkeler ya da belitlerdir. Edimlere gelince, onlar ancak özgür seçişle belirlendirirler, onlarla biz yargılara ulaşırız, 'bu şudur' ya da 'bu şu değildir' deriz. Bilgilerimiz sınırlı olmakla birlikte, istemimiz sonsuzdur. İstemle biz imgelemiden, anlıktan, duyumlardan gelen fikirleri karşılaştırırız. Ruhun tutkularının neler olduğu ortaya koyabilmek için Descartes önce "ruhun işlevleriyle bedenın işlevlerini birbirinden ayırmak gerektiğini" söyler.¹⁰¹ Beden düşünmeyen bir şeydir, her çeşit düşünce ruhla ilgilidir. Bu arada çeşitli biçimlerde devinen cansız cisimler vardır. Cansız cisimlerin bazılarında bizim bedenimizde olduğundan daha çok sıcaklık vardır, örneğin bir alevın sıcaklığı bedenimizin sıcaklığından daha çoktur. Bizim bedenimizin devinimli ve sıcak oluşu da, ruhumuzda kendini göstermekle birlikte, bedenimizle ilgili bir durumdur. "Bizdeki sıcaklık ve bizdeki devinimler, düşünceye hiç mi hiç bağımlı olmamakla, yalnızca bedenle ilgilidirler." Pek çok kişi, diye düşünür Descartes, ölü bedenlerde sıcaklık ve devinim olmasını ruhun olmayışına bağlarlar. Oysa bedenın soğuyuşu ruhın gidişiyile olmuyor, sıcaklık bitince ruh ortadan çekiliyor. Demek ki "ruhun bedene devinim ve sıcaklık verdiğine inanmak yanılgıya düşmektir". Öyleyse ölüm ruhın kabahati yüzünden değil, bedenın başlıca parçalarından birinin işlevinin bozulmasıyla olur. Beden denilen makine sustu mu ölüm gerçekleşir¹⁰². Ruhun işlevleriyle, yani ruhın tutkuları ve ruhın edimleriyle ilgili olarak Descartes şunları yazar: " Onun edimleri diye adlandırdığım şeyler tam tamına bizim istemlerimizdir, çünkü onların doğrudan doğruya ruhumuzdan geldiği deneyimine varıyoruz; bunlar yalnızca ruhumuzla ilgili görünürler. Tersine, bizde bulunan her çeşit algıyı ve bilgiyi onun tutkuları diye adlandırabiliriz genellikle, çünkü onları oldukları gibi oluşturan şey ruhumuz değildir, ruhumuz onları her zaman şeylerden alır, bu şeyler onlarda sunulmuşlardır." Descartes'ın bu belirlemesi bize ruhsallık deneyimlerimizin iki ayrı kaynakla gerçekleştiğini gösterir. Biz bu iki kaynağın varlığını ruhsallık deneyimlerimiz içinde sezeriz, başka bir kanıt da gerekmez. Böylece ruh kendi

¹⁰¹ Descartes, Ruhun İhtirasları, (çev. M. Karasan), M.E.B. Yay., Ank., 1972, s.6

¹⁰² Descartes, a.g.e. s.6-8

nedenselliğini belirlemiş olur: bir yanda ruhun kendinden gelen şeyler vardır, bir yanda dış dünya gerçekliğinden gelen şeyler vardır: Descartes'çı felsefenin temelinde de Descartes'çı ahlakın temelinde de iki güç yatar: biri daha etkin ve kesinlikle özgür olan, özgür oluşuyla tüm seçimlerimizi ya da yargılarımızı yükümleyen güç, öbürü daha edilgin olan ve seçme yükümlülüğü bulunmayan güç. Bu ayrım bize ilk biçimi Aristoteles'de bulunan etkin anlık ve edilgin anlık ayrımını duyurur. Descartes bir tür etkin anlık olan ruhun edimlerini şöyle açıklar: "istemlerimiz de iki çeşittir. Birinciler ruhun ruhta olup biten edimleridirler, Tanrı'yı sevmek istediğimizde olduğu gibi ya düşüncemizi maddesel olmayan herhangi bir nesneye uyarlamak istediğimizde olduğu gibi. Öbürleri, bedensel uzanımlıdır, gezinmek istediğimizde olduğu gibi, yani bacaklarımızı kımıldattığımızda ve yürüdüğümüzde olduğu gibi."¹⁰³ Demek ki ruhumuzun etkinlikleri yalnızca ruhsal kaynaklı şeylere yönelmekle kalmaz, aynı zamanda bedensel kaynaklı şeylere de yönelir. Öyle olmasaydı, yalnızca düşünen varlıklar olacak, eylemde bulunan varlıklar olmayacaktık. Bizdeki bu seçme gücü aynı zamanda ahlak alanındaki seçimlerimizi de sağlayacaktır

Peki ruhu bedensel kaynaklı şeylere yönelten nedir? Descartes'a göre bunu gerçekleştiren 'tutkulardır'. Tutkuların başlıca özelliği bedensel şeyleri istemeye ruhu yöneltmektir. Buna bağlı olarak, örneğin korku koşmayı, gözüpeklik savaştırmayı getirir. Ne var ki burada istemin özgür oluşu ve zorlanmaya gelmeyişi söz konusudur. Burada ahlak söz konusu olduğuna göre, edimlerden çok tutkuların yapısını ele almak gerekecektir, ne var ki algılama kaynağından beslenen tutkuların dengelenmesi sorunu da bizi edimlerin tartışmasına itecektir. Descartes, algıları ele alırken, ruhun edimli yanı arasında bir tür doğal bir bağlantı belirler. Onun algılarla ilgili belirlemeleri sonuçlara göre değil de nedenlere göre yapıldığı için epeyce bulanıktır, ama gene de insan ruhunun edimliliğiyle bedeninin edilimliliği arasındaki ilişki bu belirlemelerle karşılıklı ilişkileri açısından açıklığa kavuşurlar. "Algılarımız da iki çeşittir; birincilerin nedeni ruhta, ikincilerin nedeni bedendedir. Nedeni ruhta olanlar, istemlerimizin ve onlara bağlı olan tüm imgelemelerimizin ya da öbür düşüncelerimizin algılarıdır. Çünkü elbette, istediğimiz hiçbir şey yoktur ki onu istememizi sağlayan araçlarla algılamış olmayalım. Ruhumuzun gözünde bu herhangi bir şeyler istemek edimi olsa da, diyebiliriz ki o aynı zamanda ruhta ruhun istediği bir algılama tutkusudur."¹⁰⁴ Descartes edimlerle tutkular ilişkisine şöyle bir açıklık getirir: "İstem yapısı gereği öylesine özgürdür ki hiçbir zaman zorlanamaz. Ruhta

¹⁰³ Descartes, a.g.e. s. 21

¹⁰⁴ Descartes, a.g.e. s.21

iki çeşit düşünce belirledim, birincisi edimlerdir yani istemlerdir, öbürü de en geniş anlamında tutkulardır, tutkular her tür algıyı içerirler. Birinciler kendi güçlerini kesinlikle kendi içlerinde taşırlar, beden onları azçok dolaylı bir biçimde değişikliğe uğratabilir, buna karşılık ikinciler kesinlikle edimlere bağlıdırlar, edimlerdir onları ortaya koyan; doğrudan doğruya onların nedeni olduğu durumların dışında ruh onları ancak dolaylı olarak değişikliğe uğratabilir.” Edimlilik salt özgürlük olmakla tutkular üzerinde tam anlamında belirleyici bir güce sahiptir. Ne var ki Descartes bu iki güçten birini tam bir baskı gücü olarak görmek istemediğinden, birinin öbürü üzerinde her zaman şu ya da bu ölçüde belirleyici olabileceğini bildirir. “Tutkularımız istemimizin edimiyle doğrudan doğruya uyarılacak ya da dışa atılacak şeyler değildir” der , ve başlıca altı çeşit tutku belirler: hayranlık, aşk, kin, arzu, sevinç, acı.¹⁰⁵

Kısacası Descartes insan ussallığını insan duygusallığından daha önemli görürken, bu ussallığın bu duygusallığı denetlemesinden yanadır. “Öfke eli vurmak için havaya kaldırdığı zaman istem onu engelleyebilir, korku bacakları kaçırmaya kışkırttığı anda istem onları durdurabilir.”¹⁰⁶ Zayıf ruhlar kendilerine söz geçiremezler. Zayıf ruhlar hiçbir zaman tutkuları üzerinde mutlak bir güce sahip olamazlar. Ruhun güçlülüğü kesinlikle bilgililiğinden gelmektedir. İstem demek ki, beden üzerinde etkindir, ne var ki bu etkinlik dolaylı bir etkinliktir: istem önce fikirlerin üzerinde etkindir, böylece bedensel düzeyde denetim fikirlerin denetimiyle sağlanmış olacaktır. Tutkular bedenimizle ilgili şeyler olduklarına göre, tutkularımıza çeki düzen vermemiz gerekir, bu da fikirlerimiz üzerinde etkin olmamızla, buna bağlı olarak bedenimiz daha doğrusu bedensel kaynaklı isteklerimiz üzerinde bir denetim kurmamızla gerçekleşecektir. Evet, kişinin ahlak açısından güçlülüğü, böylece, kendine, tutkularına söz geçirme gücüyle belirgindir. “İstem tutkuları kolayca yendiği ve tutkularla birlikte ortaya çıkan bedensel devinimleri durdurduğu ruhlar güçlü ruhlardır.”¹⁰⁷ Böylece Descartes ahlaklı insanı kendine egemen olan insan olarak tanımlar. Bazı kişiler iyi ve kötü’yü bilen, bu iki kavram üzerinde sağlam yargılara sahip olan insanlardır, bu yargıları izleyerek eylemlerini bir düzene koyarlar. Bazı kişiler de çok güçsüzdür, onların istemleri bazı yargıları izleyebilecek gibi değildir. İkinci türden insanlar kendilerini tutkuların eline bırakırlar, çoğu birbiriyle çelişen bu tutkuların itip çekmeleri arasında güç durumunda kalırlar. Bu nasıl olur? “Korku ölümü aşırı bir kötülük, ancak kurtulunabilecek bir kötülük diye belirlerken, gözüpeklik bu kaçışın

¹⁰⁵ Descartes, a.g.e. s. 50 - 56

¹⁰⁶ Descartes, a.g.e. s. 40

¹⁰⁷ Descartes, a.g.e. s. 43

çirkinliğini ölümden daha kötü bir şey olarak gösterir; bu iki tutku sistemi ayrı biçimlerde etkiler, istem bazen birine bazen öbürüne baş eğerken durmadan kendisiyle çelişir ve mutsuz olur.”¹⁰⁸

Ruhun güçlülüğü bilgililiğinde geliyorsa o halde ‘Bilgi Ahlakın Temelidir’ Peki. Ruh güçlülüğünü nasıl kazanır, kendisi karşısında egemen olma gücünü nasıl kazanır.? Eski felsefelerde olduğu gibi Descartes’çı felsefede de sıradan insanın, hatta bilgice geri kalmış insanın ahlakça güçlü olabileceği düşünülemez. Bu yüzden Descartes ahlakı, tüm öbür ahlaklar gibi bir bilgelik ahlakıdır. Descartes burada Sokrates’ten, hatta ‘Yedi Bilgeler’ den beri sürmekte olan, Stoa’cılarla evrensel bir boyut ve büyük bir derinlik kazanmış olan ‘bilgi ahlakın temelidir’ görüşünü dile getirmektedir. Yalnız bu ahlakların bilgiye verdiği önemi de abartmamak gerekir; elbette ahlaklılık bilgililikle doğru orantılı olmaz, ama ahlakı besleyen başlıca kaynak bilgi kaynağıdır. Bu konuda Descartes şunları söyler: “Gerçekte tutkularının buyurduğundan başka bir şey istemeyecek kadar zayıf ve kararsız çok az insan vardır. İnsanların çoğu belli yargılara sahiptirler ve bu yargılarını izleyerek eylemlerinin bir bölümünü düzene koyarlar. Bu yargılar çok zaman yanlış da olsa, hatta istemin daha önce yenildiği ve kapıldığı bazı tutkular üzerine temellenmiş de olsa, bu yargılara yol açan tutku ortadan kalksa bile istem bu yargıları izlemeyi sürdürdüğünden bu yargıları onun silahları olarak belirleyebiliriz ve ruhlar bu yargıları az ya da çok izleyebilmelerine göre çok güçlü ya da çok güçsüz diye düşünülebilirler. Bununla birlikte bazı boş görüşleri izleyen tutumlarla yalnızca doğrunun bilgisi üzerine temellenmiş tutumlar arasında büyük bir ayrım vardır. Doğrunun bilgisini izlediğimiz ölçüde üzüntü ve pişmanlık duymayız, oysa öbürlerini izlediğimizde yanlış sezer sezmez üzüntüye kapılır pişmanlığa düşeriz”¹⁰⁹

Doğrunun bilgisini izleme konusunda Descartes şu görüşü ileri sürer; Benim ben olmam, yani ruhumun benim dışımda bir şey olmaması bana kendimi tanımada kolaylık sağlar. Ancak ben’in bu kendisine kavuşması, kendisiyle buluşması gene de belli bir çabayı gerektirecektir. Demek ki ben ruhumdaki fikirlerin yapısını kavramakla yükümlüyüm, yoksa bilme olanaklarından uzak kalırım.

¹⁰⁸ Descartes, a.g.e s.44

¹⁰⁹ Descartes, a.g.e. s. 45

b)Tanrı bilgisi

Düşünüyorum öyleyse varım'ı felsefesine temel bir ilke olarak alan Descartes, bundan sonra bir seri çıkarışlar (dedüksiyon) zinciri ile, önce Tanrı'nın tek ve biricik, sonsuz ve tam yetkin, tam olgun ve tam bilge bir töz olduğunu ispatlamıştır. Tanrı'nın varlığını kanıtlamakla, subjektif ve hatta solipsist olan 'benci' felsefesini bu durumdan kurtararak objektif bir hale getirmek, yani subjektivitesini aşmak amacındadır. Bu Descartes düşüncesinin objektivasyonu'dur.Bu objektivasyonun ilk adımı ise Tanrı'nın varlığının ispat edilmesidir.

Descartes, Metafizik düşüncelerin 3. ve 5. düşüncelerinde, Tanrı'nın varlığını ontolojik ve psikolojik delillerle ele almaktadır. O, Tanrı'nın var olduğunu ispata girişmeden önce, eğer Tanrı var olmasaydı, onun fikrine malik olan "Ben" in var olup olmadığı tetkike koyulur. Ona göre, eğer her şey den müstakil olsam ve bizzat kendimin yaratıcı bulunsaydım, muhakkaktır ki, hiçbir şeyden şüphe ve nihayet hiçbir olgunluktan mahrum kalmayacaktım: Zira bende fikri bulunan bütün olgunlukları kendime bahşedecektim ve böylece Tanrı olacaktım".

"Oysa ben özü düşünmek olan bir şeyim. Bir ruha ve bir bedene sahibim. Şeyleri tanırken onlara ruhumla yönelirim. Bedenim bana bazen yardımcı bazen de engel olur. Ruhumu bedenim olmadan düşünebilirim ; ama bedenimi ruhum olmadan düşünemem. Bilmek Tanrıdan aldığım ve bende doğuştan bulunan fikirleri anlığım ile açık ve seçik kavramamdır".¹¹⁰

Descartes'ın bir başka delili ise, köklerini İbn Sina'da bulan ve Batı'da S.t. Anselmus'un formüle ettiği "ontolojik delil"dir. Descartes 5. Düşüncesinde şu soruyu soruyor: Eğer, herhangi bir şeyin fikrini sırf düşüncemden çıkarabilmemden, o şeye ait olduğunu açık ve seçik olarak tanıdığım her şeyin gerçekten o şeye ait olduğu neticesi çıkıyorsa, aynı şekilde ben de bundan Tanrı'nın varlığını ispat eden bir delil ve ispat çıkaramaz mıyım ?" Onun delili şu esas üzerine bina edilir: "Muhakkak ki, bende Tanrı yani mutlak ve olgun bir varlık fikri herhangi bir şekil ve sayının fikrinden daha az mevcut

¹¹⁰ A. Dictionary of Philosophical Quotations Edited by A. J. Ayer and Jane O' Grady , Blackwell, 1999 s.112-113

değildir".¹¹¹ Descartes devam ediyor; "Varlık bir olgunluktur. Bu ilk ve mutlak varlığın gerçekten var olduğunu çıkarmam için bu zaruret kafidir".¹¹²

Tanrı düşüncesinin doğruluğuna öylesine inanmaktadır ki, "Bundan daha az şüphe edilebilen başka bir fikir yoktur." demektedir.¹¹³ Burada filozofun düşüncesinde önemli bir yeri olan ve ayrıca rasyonalist düşünürlerin sistemlerinin belkemiğini oluşturan 'doğuştan gelen düşünceler' kavramı karşımıza çıkıyor.

Ben fikri zorunlu olarak Tanrı fikrini getirir. İlk kendini gösteren fikir ben fikridir ama bende "yüce, ölümsüz, sonsuz, değişmez, tambilen, tamgüçlü, kendi dışındaki her şeyin evrensel yaratıcı" olan bir Tanrı'nın fikri de var. O kesin olarak şunu söylüyordu: Ne zaman şüphe ettiğimi, yani eksik ve başkasına bağlı bir varlık olduğumu göz önüne getirirsem, tam ve müstakil bir varlık, yani Tanrı fikri de o kadar seçiklik ve açıklıkla zihnime gelmektedir.¹¹⁴

Tanrı fikri bana nereden gelmiş öyleyse? Ben sonlu bir töz olarak sonsuz bir tözün fikrine sahip olamam, onu bana sonsuz bir töz vermiş olmalıdır. Tanrı dediğimiz sonsuz töz bana kendi fikrini vermeseydi ben Tanrı fikrine sahip olamayacaktım. Evrensel kuşkuyla ben ilkin ben fikrine ulaşmış olsam da ben fikrinin en yetkin varlığın fikri olmasını gerektirmez bu: sonsuz tözde sonludakinden daha çok gerçeklik vardır. Tanrı fikri ben fikrinden önce gelir. Ben fikriyle Tanrı fikrini karşılaştırırsam birincinin ikinciye göre ne kadar eksik kaldığını görürüm. Gerçekte Tanrı fikrini ben fikrinin karşısına tam olarak koyabilecek durumda da değilim, bunun için yetkin varlık olmam gerekirdi, Tanrı olmam gerekirdi. Tanrıyı tüm yetkinliğiyle anlayamam: sonsuz sonluyu anlayabilir, sonlu sonsuzu anlayamaz. Burada anlamak'la kavramak arasında bir ayrım ortaya çıkar. Sonsuz bir varlığı anlayamam ama onu kavrayabilirim diye düşünür Descartes.

Descartes, Tanrı adından sonsuz, ebedi, değişmez, bağımsız, her şeyi yaratan, her şeyi (eğer şeyler gerçekten varsa) bilen bir cevheri anlamaktadır. Ona göre, bu kadar aşkın (insanüstü) vasıflara sahip varlığın fikri insandan gelemaz. Sonlu bir varlık olan insan için, sonsuz bir cevher fikri, sonsuz bir cevher tarafından insana konulmadıkça

¹¹¹ Descartes İlk Felsefe Üzerine Düşünceler, 5. Düşünce s.177

¹¹² Descartes, a.g.e. 5. Düşünce s.180-181

¹¹³ Descartes, a.g.e. 3. Düşünce s. 190

¹¹⁴ Descartes, a.g.e. 4. Düşünce s.157

insanda bulunamaz.¹¹⁵ Konuyla ilgili olarak filozof şöyle devam eder: “Durgunluk ve karanlıkları hareket ve ışığın yokluğu ile anladığım gibi, sonsuzu da gerçek bir fikirle değil, yalnız sonlunun yokluğu ile kavradığımı tasavvur etmem gerekmez. Çünkü, bilakis sonsuz cevherde sonlu cevherden daha fazla bir gerçeklik bulunduğunu ve dolayısıyla, kendimde sonlu mefhumundan önce sonsuz mefhumuna malik olduğumu aşikar olarak görüyorum. Zira eğer bende kendi varlığımdan daha olgun bir varlık fikri bulunmasaydı, ve bu varlığı kendi varlığımla mukayese ederek tabiatımın eksikliklerini bilmese idim, şüphe ettiğimi ve arzu ettiğimi yani bir şeyin eksik olduğunu ve tamamıyla olgu olmadığını nasıl bilebilirim.”¹¹⁶ Böylelikle Descartes, kendi ben’inden yola çıkıp, kendisinde bulunan Tanrı düşüncesini ele alır, Tanrı kavramının, insani bir tecrübe ile kazanılamayacağı düşüncesinden yola çıkarak, en yetkin, her şeye gücü yeten, mükemmel bir varlık olarak bildiğimiz Tanrı’nın ancak kendisinden gelen bir bilgiyle bilinebileceğini söyler. Filozof için bu durum aynı zamanda Tanrı’nın varlığının da en önemli delili olacaktır.

Descartes’taki doğuştan ideler anlayışı, Felsefe Tarihinin köklerine kadar inmekle beraber, İslam düşünce tarihinde İhvanu’s-Safa felsefesinde, fitri fikirler olarak dikkat çekerken, Gazali de “tezekkür” kelimesini İhya’da anlatırken, doğuştan ideleri çağrıştıran bir fikir sergilemektedir.

Deneyimden önce kazanılmış, ruhumuzdaki yerleşik düşüncelere filozof doğuştan gelen ideler “ideae innatae” adını verir. Zihnin kendisinde bulunan bu düşünceler, duyular aracılığıyla edinilen düşüncelerin aksine açık ve seçiktirler. Gözle görülen bir geometrik şekil ne kadar belirsiz ve bulanıksa, matematikçinin düşündüğü geometrik şekil o kadar açık ve aydınlıktır. Descartes apaçık bir bilgi olan, hiçbir kuşkuyla yer vermeyen ben fikrinden giderek varoluşunu ispatlamıştı. Şimdi ‘doğuştan gelen düşünceler’ kavramıyla yine bu açık ve seçik ben fikrinden hareket ederek en az onun kadar apaçık Tanrı fikrine ulaşır. Ben fikri araştırmanın temelindedir ama Tanrı fikrinin temelini oluşturur.

Şöyle devam ediyor Descartes: “Tanrı’yı öylesine yüksek bir düzeyde etkin sonsuz diye anlıyorum ki onun sahip olduğu yüce etkinliğe hiçbir şey eklenemez.”

¹¹⁵ Descartes, a.g.e. 3. Düşünce, s. 188

¹¹⁶ Descartes, a.g.e. 3. Düşünce, s. 189

Tanrı Bizi Aldatır mı?

Bu tam yetkin ve tamgüçlü varlığı, bu her yerde bulunan varlığı yaratan güç hangi güçtür ? Kendisinden daha güçlü bir yaratıcı bulunmadığına göre, kendi yaratıcısı kendisidir. Tanrı hem kendisinin hem evrenin yaratıcı nedenidir. Varlığım onun tam bağımsız varlığına bağımlıdır. Ben bağımsız değilim, bağımsız olsaydım bütün yetkinlikleri kendimde toplamış olacaktım, Tanrı olacaktım. Bende beni aşan tam yetkin bir varlığın fikri varolduğuna göre, ayrıca kuşkulandığıma ve arzulayabildiğime göre ben Tanrı değilim. Tanrı'nın beni yaratışı kendinden daha alt düzeyde bir varlığı oluşturmasıdır. Nedir Tanrı ? Tanrı beni aşan, bilgisine tam olarak ulaşamadığım, tüm bilgileri kendinde toplamış olan, tam bağımsız bir varlıktır. Ussallığımı veren, düşüncemi sağlayan odur. Benim zihnimdeki fikirler ondan ötürü vardır. Öyleyse ben neden yanıliyorum ? Yanlışlarım elbette Tanrı'dan gelmiyor. O beni yaratan ustadır. Bir usta yapıtının eksikli olmasını ister mi? Öyleyse Tanrı bana neden daha yetkin bir us vermedi ? Bilemem. Bunu bilmeye usum yetmez. Her bilgi, her bilim Tanrı fikri üzerine temellenir. Bu durumda ancak ortada bir mesele kalabilir ve bir şeyden şüphe edilebilir; o da Tanrı'nın bizi aldatıp aldatmayacağıdır. Descartes bu şüphesini de Tanrı'nın en yetkin varlık olmasından yola çıkarak çözüme kavuşturmuştur: "...Tanrı'nın beni aldatmasına imkan yoktur, çünkü her hile ve aldatmada bir nevi olgunsuzluk ve eksiklik bulunur. Böylece aldatabilmek bir incelik kudret alameti olarak görünse de, bununla beraber, aldatmayı istemek şüphesiz zaaf ve kötülüğe delalet eder. Bu da Tanrı'da bulunmaz...Böylece biliyorum ki, yanlış sırf yanlış olarak, Tanrı'ya bağlı olan gerçek bir şey değildir, fakat yalnız bir eksiklik ve dolayısıyla yanılmam için Tanrı tarafından, sırf bu iş için bana verilmiş bir melekeye ihtiyacım yoktur."¹¹⁷

Allah'ın varlığı bütün hakikatlerin garantisidir. Allah ilmi ve pratik hakikatleri korur. Bütün kararlarımız bu hakikatle meşrulaşır. Fakat en faydalı teminat dış alemin bilgisine ait olanıdır. Bizi hükümlerimizde bir şeytan aldatabilirse de sonsuz ve yetkin varlık olan Allah bizi yanıltmaz ve sonlu, yanılabılır varlığımız Allah'ın sonsuzluk ve yanılmazlık kriterinde sarsılmaz hakikati bulur.

¹¹⁷ Descartes, a.g.e. 4. Düşünce, s.204- 205

Bizde- irademiz dolayısıyla- sonsuz bir arzu vardır. Fakat bizde sonsuz akıl ve sonsuzca bilme gücü yoktur. İrademizin sonsuzluğundan dolayı arzumuz kolayca yanılgılara doğru gidebilir. Bu durumda irademiz iyiye karşı olabilir, apaçıklığın yolunu bırakabilir. Ancak Descartes'a göre Allah'ın rahmeti ve mağfireti hudutsuzdur. O da irademizin yanlış adımlarından düşüncemizi kurtarabilir.¹¹⁸

Varlığı kendi özünden kaynaklanan, bütünüyle kusursuz bir varlık olan Tanrı'nın açık ve seçik bir fikrinin bilinçte bulunduğunu kanıtlayan Descartes, böyle bir varlığın insanları aldatmayacağını, yanıltıcı olamayacağını öne sürer. Bu nedenle açık ve seçik kavranan her şey doğru olmalıdır. "Pek açık ve pek seçik olarak kavradığımız bütün şeylerin doğru olduğu kuralı, ancak Tanrı var ya da mevcut olduğu, mükemmel bir varlık olduğu ve bizde var olan her şey ondan geldiği için doğrudur."¹¹⁹

Bu yüzden her ne kadar duyulardan elde edilen bütün dış dünya bilgilerini gözü kapalı bir şekilde kabul etmek doğru değilse de, en azından açık ve seçik olarak görüp kavradığımız şeylerin doğru olduğunu kabul etmek gerekir. "Çünkü, tam mükemmel ve tam hakiki olan Tanrı'nın onları bize hakikat temeline dayanmaksızın vermiş olması mümkün değildir."¹²⁰

Kendi dışında aşkın olan bir varlık düşüncesi kuşku götürmeyecek şekilde kabul edilince artık dış dünyanın varlığı içinde de bir ümit ışığı doğabilecektir: "Madem ki Tanrı beni yaratmıştır, o halde kuvvetle inanılabilir ki, O beni kendi suret ve müşahadesine göre meydana getirmiştir." Yani bilme konusunda belirli bir yetkinlikle insan donatılmış olmalıdır.¹²¹

¹¹⁸ H.Ziya Ülken, Genel Felsefe Dersleri , s.70

¹¹⁹ Descartes, Metod Üzerine Konuşma (çev: K. Sahir Sel), İst. 1994 s.38

¹²⁰ Descartes, a.g.e. s.38

¹²¹ Descartes, İlk Felsefe Üzerine Düşünceler, 3. Düşünce, s. 198

Tanrı'nın yaratma olayı, bir defaya mahsus olarak bir anda olup-bitmiş değildir. Aksi taktirde, yani bir defaya mahsus yaratma insanı Aristoteles'te sistemleşen İlk Hareket Ettirici'ye (İlk Muharrik) götürecektir ki bu da kabul edilebilir bir şey değildir.

Tanrı bir demiorgus (Mimar Tanrı) değil, yaratıcılığı her an varolan aşkın varlıktır. O, fizik dünyayı yoktan var etmiş, yokluktan varlık haline geçirmiştir; varolan bir şeye yeni bir şekil vermiş değildir. Tanrı her şeyin yaratıcısı olduğu gibi- felsefenin İlkeleri'nde de belirtildiği gibi- aynı zamanda her şeyin illeti'dir de: "...felsefeyi incelemek ve bildiğimiz tüm gerçekleri sıkıca ortaya çıkarmak istiyorsak, ilkönce önyargılardan kurtulmamız ve eskiden doğruluğuna inandığımız tüm düşünceleri ya da kanıları, yeniden gözden geçirinceye değin, yanlış olarak kabul etmemiz gerekmektedir. Bundan sonra zihnimizdeki kavramları yeni baştan incelemek ve ancak anlayışımızla açık ve seçik olarak kavradığımızı kabul etmek gerekir, böylelikle, ilkin doğası ve özü düşünmek olan bir varlık olduğumuzu ve sonra varlığımızı kendine borçlu olduğumuz bir Tanrı olduğunu öğreniyoruz. Tanrı'nın sanlarını inceledikten sonra da diğer tüm şeylerin gerçeğini inceleyebileceğiz, çünkü Tanrı şeylerin illetidir."¹²² Tanrı, her şeyin illeti olduğundan, iradesiyle, doğanın bağlı olduğu yasaları düzenlemiş ve bu yasaları dış dünyanın varlığını gerçekleştirmek için temel esaslar olarak ortaya çıkarmıştır. Tanrı'nın doğaya yerleştirdiği yasalara 'Metod Üzerine Konuşma'nın beşinci bölümünde değinilmektedir. Buradan anlaşıldığına göre söz konusu yasaların kavramları insanların ruhlarına işlenmiştir: "Ben, Tanrı ile ruhun varlığını kanıtlamak için kullandığım ilkelerden başka hiçbir ilk kabul etmemek ve daha önce bana geometricilerin ispatlarının görüldüğünden daha açık, daha keskin görünmeyen hiçbir şeyi doğru kabul etmemek için verdiğim kararda daima direndim ama yine de diyebilirim ki, az zamanda yalnızca felsefede incelenen belli başlı bütün güçlükler üzerinde kendimi tatmin etmek imkanını bulmakla kalmadım fakat bazı yasalar buldum. Bunlar, Tanrı'nın doğaya o şekilde yerleştirdiği ve kavramlarını ruhlarımıza o türlü işlediği yasalardır ki üzerinde biraz düşündükten sonra, onların dünyada var olan, ya da meydana gelen her şeyde aynen görüleceğinden asla şüphe edemeyiz. Sonra, bu yasaları sırasıyla gözden geçirerek, daha önce öğrendiğim, ya da öğrenmeyi umduğum hakikatlerden daha yararlı ve daha önemli birçok hakikatler keşfetmiş olduğumu sanıyorum."¹²³ Böylelikle, Tanrı'nın doğayı yaratmış olduğu, doğayı

¹²² Descartes, İlkeler, 1. Bölüm, Madde 75 , s.107

¹²³ Descartes, Metod, 5. Bölüm, 1. Madde, s. 40

yarattıktan sonra onunla ilgisini kesmediği, tabiatı bazı kanunlara bağladığı ve doğanın varolması için de devamlı müdahale ettiği savunulmuş olmaktadır.

Kartezyen felsefenin özüne uygun olarak, hareketin nedeni Tanrı'dır. Tanrı, büyük gücüyle maddeyi hareket ve durgunlukla birlikte yaratırken, evrene koyduğu aynı hareket ve durgunluğu saklar. Her ne kadar hareket, hareket eden maddenin bölümlerinden bir kısmında bazen az, bazen çok bulunsa da, onda hiç artıp eksilmeyen belli nicelikte hareket vardır.¹²⁴

Filozof, Metafizik Düşünceler'in üçüncü düşüncesinde 'causalite' ile ilgili görüşlerini ortaya koymasına zemin oluşturur: "Şimdi tabiat ışığı ile aşıkardır ki tam ve eser meydana getiren illette (cause efficiente) hiç değilse, eseri kadar olsun, bir gerçeklik bulunmalıdır: zira eser varlığını illetinden değil de nereden elde edebilir? Eğer illet'te bu gerçeklik yoksa, onu eserine nasıl geçirebilir?" Bu soruyu sorar ve cevabını kendisi verir: "Bundan çıkacak netice şudur: yalnız yokluğun hiçbir şeyi vücuda getirmesi şöyle dursun, pek olgun olan, yani kendinde çok daha fazla gerçeklik ihtiva eden, az olgun olanın bir devam ve neticesi olamaz. Bu hakikat, yalnız filozofların aktüel ya da formel dedikleri gerçekliğe malik olan eserlerde değil, fakat, aynı zamanda sadece objektif adını verdikleri gerçekliğin tetkik olunduğu fikirlerde dahi bedihi ve aşıkardır".¹²⁵

Daha önceki bölümlerde değindiğimiz üzere, kendi beninin varlığından yola çıkarak, Tanrı'nın varlığını ortaya koyan Descartes; Tanrı'nın aldatmayacağından yola çıkarak da fizik dünyanın gerçekliğini ispat etmiştir. Fizik dünyanın ispat edilmesinden sonra, fizik gerçekliğin ne olduğu ve fizik dünyanın hangi nedenlere (cause) bağlı olarak işlediği problemi filozofun önünde duran ciddi bir mesele olarak ortaya çıkmıştır.

¹²⁴ Descartes, İlkeler, 2. Bölüm, Madde 36, s. 131-132

¹²⁵ Descartes, İlk Felsefe Üzerine Düşünceler, 3. Düşünce, s. 181

c) Nesneler Dünyası

Fizik, her ne kadar dış dünyanın (içinde kendi bedenimizin de dahil olduğu ve özü uzam olan maddeler dünyasının) bilimi ise de bu bilim ancak, sağlam bir temele oturtulmakla gerçek bir bilim halini alabilir. Çünkü Descartes'ın biliminde (genel olarak bütün düşüncede) uyguladığı meşhur kurala göre, bütün bilgiler sıra ile elde edilir ve bir bilgide kesinlik kazanılmadan diğerine geçilmez.

Descartes, açık ve seçik olarak doğruluğunu ortaya koyduğuna inandığı fizik dünyanın bilgisini edinebilmek için, ortaya koyduğu metodunun yolunu izleyerek, yepyeni bir fizik anlayışı ortaya konulabileceğine inanmaktadır: “Fizik üzerinde bazı genel nosyonlar edinince ve bunları bazı özel güçlüklerde denemeye başlayınca, bunların bizi nerelere kadar götürebileceğini ve bugüne kadar kullanılan ilkelerden ne kadar farklı olduklarını gördüm ve bizi elimizden geldiği kadar bütün insanların hayrına çalışmaya zorlayan yasaya karşı büyük bir suç işlemekten bu nosyonları gizli tutamayacağıma inandım. Çünkü bunlar bana hayat için pek yararlı bir takım bilgilere ulaşmanın mümkün olduğunu ve okullarda okutulan spekülâtif felsefe yerine bir pratiğinin bulunabileceğini ve bu pratik felsefe sayesinde ateş, su, hava, yıldızlar, gökler ve bizi çevreleyen diğer bütün cisimlerin kuvvet ya da etkilerini, zanaatkarlarımızın çeşitli zanaatlarını bildiğimiz kadar seçikçe bilerek, onları elverişli oldukları bütün işlerde aynı tarzda kullanabileceğimizi, böylece doğanın efendisi ve sahibi olabileceğimizi göstermiştir.”¹²⁶ Fizik, filozofumuz için varlıkların seçikçe bilgisini edinmek için üzerinde önemle çalışılması gereken bir alandır. Bu sayede insanlığın bilgisi artacak ve insanın doğayla yaptığı mücadelede, efendi olmasını sağlayacaktır. Kendisinden otuz beş yıl önce doğan Francis Bacon (1561-1626) da benzer şeyler söyleyecek ve “bilgi kuvvettir” diyecektir.¹²⁷

Yukarıdaki cümlelere bakıp da Descartes bir pragmatist olarak görülebilirse de, o, her şey den önce dünyayı anlamaya çalışan, bunun için de sağlam bilgilere ulaşma çabası içerisinde olan ve bu mücadelesini hayatı boyunca sürdüren bir düşündürdür. Bu çabaların sonunda doğanın efendisi olmak bir anlamda sonuç olarak kendiliğinden gelecektir.

¹²⁶ Descartes, Metod, 6. Konuşma, s.57

¹²⁷ Russell Bertrand, Batı Felsefesi Tarihi (çev: Muammer Sencer)c.2, s.292, İst. 1996

Descartes, kendisinden önceki filozofların aksine, fiziği metafizikten önce değil de sonra ele almaktadır. Onun felsefesinde fiziğin yerinin ne olduğu, 'Felsefenin İlkeleri' isimli eserinde "Felsefe Ağacı" örneği ile açıklanır.

"Bütün felsefe bir ağaç gibidir: Kökleri metafizik, gövdesi fizik ve bu gövdeden çıkan dallar da diğer bilimlerdir: Tıp, mekanik ve ahlak... Nasıl meyvalar ağaçların kökünden veya gövdesinden değil de yalnız dallarından toplanırsa, aynı suretle felsefenin de asıl faydası en son öğrenilebilen bölümlerinden elde edilir."¹²⁸ Böylece, metafiziğin verdiği güvenceyle felsefe yalnızca dünyayı açıklamaktadır. Bu nedenle metafizik zorunlu bir hareket noktası olmaktadır. Bu noktadan da doğrudan fiziğe geçilecektir. Filozofun her şeyden önce gelen amacı doğanın bilimidir. Descartes, doğa bilimini yalnızca ve kendine özgü bir biçimde amaçlamaktadır. İşte bu yüzden doğa biliminin ihtiyaç duyduğu ilkeleri sağlamayı öncelikle ele almıştır.¹²⁹

Fiziksel olan şeylerin metafizikten nasıl elde edilebileceğini, 'İlkeler' de özetle şöyle anlatır: "Dünyadaki tüm nesneleri yaratan bir Tanrı vardır. Tanrı tüm gerçeklerin kaynağı olduğundan, düşüncemizi öyle bir biçimde oluşturmuştur ki, çok açık bir biçimde kavradığı nesnelere ilişkin verdiği yargılarda yanılmasına olanak yoktur. Bunlar, maddesiz ya da metafizik nesnelerde kullandığım ilkelerdir. Bu ilkelerden de açıkça fizik nesnelerin ilkelerini çıkarıyorum, yani çeşitli olan, çeşitli biçimlerde hareket edebilen, uzunluk, enlik, ve derinliği olan nesnelerdir."¹³⁰

Mekanik Doğa Anlayışı

Kartezyen felsefede, fizik dünyanın işleyişinin açıklanmasında mekanizmin çok önemli bir yeri vardır. Descartes'ın doğasının baştan aşağı mekanik olduğu söylenebilir. Söz konusu olan doğa, basınç ve çarpma kanunlarına göre işleyen bir makine gibidir ve doğa içerisinde gerçek olan şey 'yer kaplama' ve 'yer değiştirme' dir. Diğer olaylar bu gerçeklikten ortaya çıkar. Bu maddeci anlayışa göre, bir cisim uzamın sınırlanmış bir parçasından başka bir şey değildir. Buna göre cisimler birbirlerinden biçimleriyle ve konumlarıyla ayrılırlar. Devinim de bu konumla açıklanır: iki cisimden biri aynı konumda kalırken ikincisi konumunu değiştiriyorsa bu cisim devinmektedir. Öte yandan, her cisim

¹²⁸ Descartes, İlkeler, Önsöz, s.45

¹²⁹ Adam Charles, Felsefenin İlkeleri'ne Önsöz, s. 8

¹³⁰ Descartes, İlkeler, Yazarın Önsözü, s. 41

ancak kendi yerini kaplar, bir cisim hem kendi yerini hem başka bir cismin yerini kaplayamayacağı gibi bir cisim yalnızca başka bir cismin yerini de kaplayamaz. Descartes kendini önceki felsefelerden ayıran özgün bir maddecilik anlayışı geliştirirken bu maddede ki oluşumları da tam anlamında mekanikçi bir açıklamaya tutar.

Dış dünyaya, nesneler dünyasına baktığımız zaman bu dünyanın devingen bir dünya, bir bitmez devinimler dünyası olduğunu görürüz. Şöyle söyler Descartes bu konuda: “Dünyada aralıksız süren bir çeşitli devinimler sonsuzluğu bulunduğunu görüyorum”. Demek ki devinim hiç durmadan devinen küçük parçaların gücüyle gerçekleşmektedir. Descartes onların devinimlerinin nedenini incelemeyeceğini bildirir, “çünkü onların Dünya varolur olmaz devinmeye başladıklarını düşünmek bana yetiyor” der. Usuyla şu çıkarımı yapacaktır: onların devinimleri hiçbir zaman kesilmeyecek. Bu kendi kendine devinme gücü bir cisimden bir cisme geçebilir. Tümüyle de geçebilir, bir ölçüde de geçebilir. Bir cisimde azalan devinim bir cisimde artabilir, ama Dünya’da hiç azalmaz ya da artmaz, hep aynı kalır.Devinimin konumudur bu: Tanrı’nın Dünya’ya verdiği devinim ne azalır ne çoğalır, hep aynı kalır.Böylece Descartes Aristoteles’çi evren tablosunu çürütmüş olur.¹³¹

Görüldüğü gibi Descartes’çı mekanik, dış etkiye, daha doğrusu çarpmaya dayalıdır. Bir anlık bir çarpma duran bir cismi devinime geçirir ya da devinen bir cismi durdurur. Çarpma olur olmaz cismin durumu değişir. Bu anlık oluş, bu birdenbirelik Descartes felsefesinin her alanında belirleyici bir özelliktir: yalnız fizikte değil metafizikte de bu birdenbirelik etkindir, apaçıklık zihinde birdenbire kendini gösterir, evrensel kuşku birdenbire çekilir ortadan ve kesinlik birdenbire gelir.

Çağdaş felsefede Descartes, Mécanisme kavramını bütün genişliği ile ele aldı. Biz maddeyi yalnız uzam ve hareket sıfatları ile tanıdığımız için, maddi alem hakkındaki bilğimiz de uzam ilmi olan geometri ile hareket ilmi olan mekanik’e dayanacaktır. Descartes’a göre ruh cevherinden başka her şeyin bu iki maddi sifata indirilmesi gerekir. Öyle ise tabiatta bütün olaylar mécanique ile açıklanabilir ve açıklanacaktır.¹³²

¹³¹ Tımuçin Afşar, Düşünce Tarihi, 355

¹³² Ülken H. Ziya, Genel Felsefe Dersleri, s.103

Descartes'a göre, monist homojen olan bu evrenin her tarafında genel geçerli olan üniversal kanunlar caridir. Bu kanunlar doğaya Tanrı tarafından konulmuş olan kurallardır. Descartes, bu kanunların varlıkların zarureti ve genel geçerliliği üzerinde ısrarla durmaktadır. Hatta o, Tanrı başka dünyalar yaratmış olsa dahi onlarda da aynı kanunların zorunlu olarak geçerli olmasının gerektiğini savunmaktadır .

Konuyla ilgili olarak Metod Üzerine Konuşmalar'da şöyle demektedir: "Tanrı, başlangıçta dünyaya sadece bir kaos şekli vermiş olsa bile, doğa yasalarını koyarak, doğanın mutad olduğu üzere işlemesi için gerekli yardımda bulunması şartıyla, yaratılış mucizesine hiç zarar vermeksizin, yalnız böylelikle, sırf maddi olan şeylerin zamanla tıpkı gördüğümüz şekli alacağına inanılabilir."¹³³

Kartezyen felsefe, canlı varlıklarda cansız varlıklar gibi aynı yapıda kabul edilir ve bunlar aynı yasalara göre işler. Fakat canlı varlıklar daha karmaşık bir makine olarak kabul edilir. Canlı bir organizmada olup biten hayat olayları, cansız doğada olup biten hayat olayları gibidir. Bu nedenle bunların hepsi, aynı nedenlerle açıklanmalıdır. Yalnız doğrudan doğruya ruhun etkisi ile meydana gelen vücut hareketleri, bu açıklamanın dışında kalmalıdır. Ancak, Descartes, mekanik olarak açıklanamayacak olan bu iradeye dayalı hareketleri yalnız insan için kabul eder. Ruhtan yoksun olan öteki canlılarda-bitkiler ile hayvanlarda-bu tür hareketler yoktur, dolayısıyla bitki ile hayvan baştan aşağıya birer makineden başka bir şey değildir.

Ona göre hayvanlarda ruh yoktur ve bunun en önemli delili söz söylemek için lazım olan bütün teşrihi (anatomik) ve fizyolojik şartlara sahip bulundukları halde hayvanların bir lisana sahip olmamalarıdır. Böylelikle fizik dünya tamamen monist bir kalıp içerisinde ele alınabilir hale getirilmiştir.

¹³³ Descartes , Metod, 5. Bölüm, s.44

d) Madde ve Uzam

Descartes bu noktada bizi yeni bir dünya kavrayışına ulaştırır: yeni bir madde anlayışı getirmektedir böylece, uzay'la uzam'ı özdeşleştirerek yeni bir madde açıklamasına yönelmektedir. Bu yeni maddeyi Descartes şöyle tasarlar: onda ne Dünya'nın, ne ateş'in, ne hava'nın, ne de tahta gibi, taş gibi, maden gibi herhangi bir şeyin biçimi vardır, o ne sıcak ne soğuktur, kuru ya da nemli, hafif ya da ağır değildir, tadı kokusu rengi ya da buna benzer bir niteliği yoktur. Bu maddeyi Aristoteles'in ve skolastiklerin İlk maddesiyle karıştırmamak gerekir. Bu maddeyi, o koskoca uzayda, "tüm uzunlukları, genişlikleri ve derinlikleri dolduran tam tamına katı bir cisim" olarak düşünmek gerekir, öyle bir cisimdir ki bu, "parçaları her zaman uzayın bir bölümünü tutar".

Descartes fiziğinde maddenin varolması için her şey den önce uzam'a ihtiyacı vardır. Çünkü madde uzam'sız varolamaz. Uzam ise duyumlarla elde edilemez. Fakat uzamın diğer özellikleri duyular yoluyla elde edilebilir. Bunlar ise sertlik, renk, koku, ağırlık vs. gibi beş duyu ürünü olarak elde edilen şeylerdir. Descartes, maddenin temel özellikleri hakkındaki düşüncelerini ortaya koymuştur. Kartezyen felsefede maddenin belli başlı özelliklerini şöyle sıralayabiliriz:

a- Madde, ruh'un karşıtı olarak varlığın ikinci parçasıdır.

b- Öz, yani varlık şartı uzam'dır. Uzam onun hakkında bizde bulunan en açık ve seçik fikirdir.

c- Duyumlarımızı meydana getiren sebeptir ki madde duyu verileri yoluyla bilinir.

d- Sonsuzca bölünebilir.

e- Bütün uzayı hiçbir boşluk bırakmaksızın doldurur.

f- Devamlı hareket halindedir.

g- Bütün evren, aynı maddeden yapılmıştır."

Descartes uzamdan ne anladığını ‘Aklın İdaresi İçin Kurallar’ adlı eserinde açıklamaktadır: “Uzam, mahali kaplar, cisim uzamlıdır fakat cisim uzam değildir. Biz uzamdan, gerçek bir cisim mi yoksa yalnız bir mekan mı olup olmadığını aramaksızın, uzunluk enlilik ve derinliği olan her şeyi anlıyoruz”.¹³⁴

Uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip olan uzam Descartes’a göre maddenin farklı özellikleri, uzamın kipleri olarak yani bir şeyin farklı biçimlerde bir uzama sahip olması şeklinde açığa çıkar. İkinci ‘Meditasyon’ da sözü edilen meşhur balmumu, sınırsız çeşitlilikte şekle sahip olabilir, ancak bu şekillerin hepsi sadece ve sadece uzamın kipleridir.

“Mesela biraz önce kovandan çıkarılan şu balmumu parçasını ele alalım. Henüz içindeki bal tatlılığını kaybetmemiştir, toplandığı çiçeklerin kokusundan onda bir şey kalmıştır. Rengi şekli, büyüklüğü görünüyor, katıdır soğuktur, ona dokunuyorum, vurunca bir ses de veriyor... Fakat, işte, üzerinde konuştuğum balmumunu şu anda ateşe yaklaştırıyorum. Tadı kaçıyor, kokusu gidiyor, rengi değişiyor, şekli kayboluyor, ona dokunmak güçleşiyor, vurulsa da artık hiçbir ses vereceği de yoktur.

Bu değişmeden sonra aynı balmumu kalıyor mu? Kaldığını kabul etmek gerekiyor, kimse bunu inkar edemez. Şu halde bu balmumu parçasında bu kadar seçiklikle bilinen ne idi ? Şüphesiz duyular yoluyla edindiğim şeylerden hiçbirisi değildi. Zira tatma, koklama, görme, dokunma ve işitme ile öğrenilen şeylerin hepsi değişmiş bulunuyor ve bununla beraber aynı balmumu kalıyor...Belki de düşündüğüm gibiydi ve balmumunun kendisi o bal tatlılığı değildi, ne de o çiçeklerin kokusu, ne bu aklık, ne bu şekil ve ne bu sest; fakat yalnız, biraz önce bana farklı kipler şekillerde görünen bir cisimdi... Şimdi bu uzam (extension) nedir ? Bu uzam, balmumu eridiğinde artıyor, bütün bütüne eridiği zaman daha büyüyor. Balmumunun, uzam bakımından, tahayyül ettiğimden daha fazla değişmelere uğrayabileceğini düşünmese idim, onun ne olduğunu açıkça ve hakikate uygun olarak anlayamazdım.”¹³⁵

Descartes için balmumun duyumlanabilen özellikleri onun özsel doğası hakkında hiçbir bilgi vermez. Bir cismi kavramak onun uzamını kavramak demektir. Balmumunun

¹³⁴ Descartes, Kurallar, 14. Kural, s. 86- 87

¹³⁵ Descartes, Meditations, (çev:Laurence J. Lafleur), Florida State Univ. New York, 1951, s. 26 - 27

tek özsel niteliği uzama sahip olmasıdır. O bir ‘res extensa’dır. Bunun haricindeki özellikleri değişebilir ve sayısız farklı biçim alabilir. Demek ki cisimler yalnızca kavrama yetisi tarafından kavranabilir. Bu konuda Cottingham şunları söyler:

Bu saf zihinsel bilginin anahtarı “doğanın ışığıdır” : Bu, açık ve seçik fikirler” sayesinde gerçeğe, doğruluğa ulaşması için Tanrının kavrama yetimize verdiği (bahsettiği) doğuştan gelen yetidir. Bu açık ve seçik algıların duyular yoluyla gelen algılarla hiçbir bağlantıları yok; bunlar, temel ve kendiliğinden apaçık matematik önermelerini düşünürken yaptığımız türden saf kavrama yetisine ait algılardır.¹³⁶

Cottingham’ın açıklamasından da anlaşılacağı gibi Descartes için nesne, kavranılmaya bütün yönleriyle ve bütün nitelikleriyle açık olan şey değil, ama şeylerin kavranabilir yanıdır. Duyular bize nesnelerin özünü veremezler.Çünkü nesnenin özünü sertlik, renk vs. gibi ikincil nitelikler değil, uzam oluşturur. Hangi nesneyi ele alırsak alalım genişlik, derinlik gibi uzamsal niteliklere sahip olduğunda sertlik, ağırlık gibi özellikleri olmasa da, onu bir nesne kılan her şeyin onda varolduğunu açık ve seçik düşünebiliriz. Çünkü nesne varolmak için ne sertliğe ne de ağırlığa ihtiyaç duymaz, o, özü uzam olan bir tözden başka bir şey değildir.

Descartes için nesnede bilinebilir olan da işte bu birincil niteliklerdir.Descartes dış dünyayı uzama sahip olmakla geometrik olarak kavranan, bir boyuta, bir biçime sahip olmakla, bir yerde olmakla anlaşılan ölçülebilir bir şey olarak ortaya koymaktadır.Maddeye yönelimin temel amacı da ölçme olmalıdır. Ölçmek ya da anlamak, bir çırpıda kolayca sezilebilen doğanın temel yapı taşlarının algılanması ve onlardan gidilerek bütünün anlaşılması olarak tanımlanabilir.

¹³⁶ Cottingham, John, Akılcılık (çev: Bülent Gözkan) ,İst. 1995 s.46

e)Kozalaksı Bez

Bilindiği gibi İkicilik; Birbirinden ayrı, birbirinden bağımsız, birbirine geri götürülemeyen, birbirinin yanında ya da karşısında bulunan iki ilkenin varlığını kabul eden görüştür.¹³⁷

Descartes'ın da her metafiziksel İkicinin karşısına çıkan ciddi bir sorunla, eş deyişle, etkileşim sorunuyla yüz yüze kaldığını daha önce belirtmiştik. Eğer beden ve an biri uzay dolduran uzamlı ve öteki ise uzamsız olarak bütünüyle ayrı iki kendilik iseler, o zaman soru doğmaktadır: Etkileşim noktası nerededir? Üç - boyutlu bir nesnenin boyutlu olmayan bir töze değmesi ya da onunla ilişkiye girmesi nasıl olanaklı olmaktadır?

Descartes, ' Dünya' adlı eserinin bir bölümünde kaleme aldığı ' İnsan Üzerine İnceleme' de büyük ölçüde, merkez sinir sistemindeki mekanizmalara ilişkin fizyolojik açıklamalarla yetinerek beden deneni makineye Tanrı'nın akılcı bir ruh kattığını ve bunun merkezini beyne yerleştirdiğini öne sürmüştür.¹³⁸

'İnsan incelemesi' Descartes'çı bilgi kuramı açısından da önem taşır. Descartes'çı bilgi kuramı, kesin olarak beden ve ruh ayrılığını ileri sürer. Bu durumda bu iki ayrı tözün nerede birbirine kavuştuğunu da fizyolojik olarak açıklamak gerekirdi. Ruhun başlıca yeri beyin olmalı diye düşünür Descartes. Ruhla beden kavuşma noktası da 'kozalaksı bez'dir. Yani iki tözün bağlantı noktasını beynin bir eklentisi olan pineal beze yerleştiriyordu. Beynin ansal yaşamla büyük bir ilgisinin olduğunu biliyordu ve bu bütünüyle ilişkisiz tözlerin karşılaşma noktalarının ruhun yeri olarak nitelendirdiği bu beyin "Beyne kadar dolan kanın parçaları yalnızca beyin maddesini beslemeye ve sağlamaya değil, beyinde can ruhları denilen bir çeşit ince bir rüzgar ya da canlı ve arı bir alev üretmeye de yararlar."

Ruh ile beden birbirlerine karşı nasıl etkide bulunur? "Ruhun başlıca merkezinin dimağın ortasında bulunan kozalaksı bezde bulunduğunu, oradan da ruhlar, sinirler ve hatta ruhların izlemelerine katılarak, onları atardamar yolu ile bütün uzuvlara taşıyabilen kan aracılığı ile vücudun bütün geri kalan bölümlerine yayıldığını kabul edelim; ve vücudumuzun makinesi hakkında yukarıda söylediğimizi hatırlayarak, sinirlerimizin küçük iplikleri vücudumuzun bölümlerinde o şekilde dağılmıştır ki duyulur şeylerin vücutta tahrik

¹³⁷ Akarsu Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, inkılap Yay.İst, 1998, s. 102

¹³⁸ Cogito. Öyleyse Descartes , sayı:10 s.278, John Cottingham,Yapı kredi yay., İst. 1997

ettiği hareketler vesilesiyle dimağın deliklerini birçok çeşitli şekillerde açarlar, bunun da neticesi olarak, bu kovuklarda duran hayvan ruhları çeşitli şekillerde kaslara girerler, bu vasıta ile de uzuvları harekete getirirler. Ruhları çeşitli şekillerde harekete getirebilen bütün başka sebepler onları kaslara getirmek için kafi gelir. Burada şunu da eklemek gerekir, ki ruhun başlıca merkezi olan kozalaklı bez, bu ruhları ihtiva eden kovuklar arasında öyle asılmış bir durumda bulunur ki, nesnelerde ne kadar duyulur çeşitlik varsa, o kadar çeşitli tarz da ruhlar tarafından harekete geçirilebilir. Fakat bu bez ruh tarafından harekete getirilebilir, ruhun da öyle bir tabiatı vardır ki bu beze ne kadar çeşitli hareketler gelirse o kadar da ruh çeşitli intibalar yani idrakler edinir. Aynı şekilde tersine olarak, vücudun makinesi o şekilde kurulmuştur ki, bu bezin ruh tarafından çeşitli şekillerde harekete getirilmesinden bu makine bezi çevreleyen ruhları dimağın deliklerine doğru iter, o da bunları sinirler yolu ile kaslara gönderir bu vasıta ile de uzuvları hareket ettirir.¹³⁹

“Bunun dışında belirtebilirim ki, anlık beden her parçasından değil, ama yalnızca beyinden, ve belki de giderek onun çok küçük parçalarından birinden, daha açık olarak sağ duyunun yeri denilen parçadan dolaysızca izlenimler alır; bu ne zaman aynı durumda olsa anlığa aynı şeyi sunar, gerçi bu arada burada sıralanması gerekmeyen sayısız deney tarafından tanıtıldığı gibi beden geri kalan parçaları değişik yollarla düzenlenmiş olabilseler de.”¹⁴⁰

Descartes, bu açıklamalarıyla uygun bir cevap verememiştir. Örneğin, erginlik sırasında insanda pineal bezin küçülmesi durumunda ne olduğunu açıklamayı başaramıyordu. O zaman etkileşim nasıl sürmektedir?Descartes’ın düşünce teorisi, zihinsel özdek teorisi ve fizik arasındaki bağlantılar Descartes’ın yazmalarında her zaman açık değildir.

Hele Descartes’ın beden sinir sistemindeki devinimler, aklın renk, ses, koku, tat ve benzeri deneyimlere nasıl çevrilmektedir? Sorusuna verdiği cevap kötü bir şöhret yapacak kadar muğlaktır.Descartes bu çevirinin kutsal bir düzenleme aracılığıyla gerçekleştiğini savunur. Açıkçası, aklın deneyimleri ile sinirlerdeki devinim ve dışsal nesnelerin beyindeki temsilleri arasındaki ilişkiyi hiçbir doğa yasası açıklayamaz.Böyle birkarşılıklı ilişki gerekli bile değildir. Tanrı, renkler, sesler ve kokular gibi duyuumsal uyarım araçları olmaksızın da şeylerin düşüncesine sahip olmamızı sağlayabilirdi¹⁴¹

¹³⁹ Descartes, Ruhun İhtirasları, s.44

¹⁴⁰ Descartes, Kurallar- Meditasyonlar, (çev: Aziz Yardımlı), İdea yay, İst. 1997, s.140

¹⁴¹ Sorell Tom, Düşüncenin Ustaları, Altın Yay.İst. 2002, s. 99

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

R. DESCARTES'İN ÖZNE-NESNE ANLAYIŞININ BAZI ÇAĞDAŞLARIYLA KARŞILAŞTIRILMASI

a) Pascal

17. Yüzyıl Descartes'la birlikte büyük felsefeler yüzyılı oldu. Descartes'ın ardılı olan iki büyük filozof, Spinoza ve Leibniz, Eskiçağ'ın iki büyük filozofuyla, Platon ve Aristoteles'le başlamış ve bitmiş olan dizgeci ve bütüncü kavrayışı Descartes'la birlikte yenileyen kişiler oldular. Platon ve Aristoteles'i o zamanlar dizgeci bir anlayışa yönelten elbette toplumda ve kafalarda belirmiş olan sorunlar çeşitliliğiydi. 17. Yüzyıl gibi iyiden iyiye karmaşıklaşmış ve çok yeni sorunlarla karşı karşıya gelmiş olan bir dönemde dizgecilik bir istek olmaktan çok bir gerekliliktir. Bununla birlikte bu çağın tüm filozofları dizgeci olma yolunda aynı kaygıyı taşımış değillerdir. Örneğin bir Pascal'ın bir bilim adamı ve bir Descartes eleştiricisi olarak tutumu daha çok düşünürlük düzeyinde kalmıştır. Pascal'ın düşüncesi Rönesans'la başlayan ve Aydınlanma'yla sürececek olan dinsizliğe ya da inançsızlığa bir tepkidir.

Pascal (1623-1662), dinin usa aykırı olmadığını, yalnızca Hristiyanlığın insan doğasına önem verdiğini, yalnızca bu dinin insanı en yüce iyiye ulaştırdığını bildirerek insanları inançsızlıktan kurtarmak, Katolikliğin esenlikli ortamına çekmek istemiştir. Bir yandan Rönesans'ın doğaüstünü yadsımaya kadar varan insancılığı, bir yandan bir yüzü iktisadi, bir yüzü dinsel nedenlerle örülmüş iç savaşlar ve bu savaşların getirdiği ahlaki çöküntü Pascal gibi inançlıları görev duygularıyla doldurmuştu. Ne kilisenin katı tutumu ne yönetimin sert çıkışları inançsızlık rüzgarını dindirebilecek gibiydi. İnsanlar her yerde dinsel gizlerle alay ediyorlar, Stoa'cılar gibi yalnızca doğaya ve usa uygun yaşamakla övünüyorlardı. Bütün bu gelişmelerle elbette Descartes usçuluğunun da büyük payı vardır.

Evet, Pascal bir filozof değildir, bir bilgindir. Bu çerçevede insanı, evreni, insanla evren ilişkisini incelemiş, us'un karşısına gönül'ü koymuş, böylece Descartes'a karşı çıkarak usçuluğu duyguyla yumuşatmak istemiştir. Onun "yararsız ve kesinliksiz

Descartes” sözü belki de Descartes’a çağdaşlarınca ve ardıllarınca yöneltmiş eleştirilerin en ağırıdır.

Ayrıca, insan ve dünya ilişkilerini öncelikle ele alması ve bu tutumu içinde özellikle öznelci bir bakış açısına yerleşmesi onu belki de çağdaş varoluşçu filozofların ilk esin kaynaklarından biri durumuna getirmiştir.

Varoluşçuların “dünyaya bırakılmışlık” konusunu ilkin Pascal’da buluruz. “Beni dünyaya kimin bıraktığını, ayrıca dünyanın ne olduğunu, benim ne olduğumu bilmiyorum. Her şey üstüne korkunç bir bilgisizlik içindeyim” der o. Pascal’a göre bütün bu görünür dünya uçsuz bucaksız doğada algılanması olanaksız olan bir noktadan başka bir şey değildir. Biz onu düşünceyle hiçbir biçimde kavrayamayız. “Kavrayışımızı düşünülebilir uzayların ötesine boşuna taşıyor, şeylerin gerçekliğine karşılık yalnızca küçük şeyler elde ediyoruz. Merkezi her yer, çevresi hiçbir yer olan sonsuz bir büyüklüktür bu.” Bu uçsuz bucaksız doğada insan pek cılız, pek sınırlı bir varlıktır. “Öyleyse nedir insan doğada .? Sonsuzluğun karşısında bir hiçlik, hiçliğin karşısında bir bütünlüktür, hiçlikle bütünlük arasında bir orta yerdir. Uçları anlamaktan sonuna kadar uzaktır. Nesnelerin sonları ve ilkeleri onun için kesin bir biçimde girilmez olan bir gizde saklıdır. O çıktığı hiçliği ve daldığı sonsuzluğu görececek güçte değildir. “Pascal bu güçsüz varlığı bir kamış olarak niteleyecektir.” İnsan bir kamıştır, doğanın en güçsüzüdür; ama düşünen bir kamıştır o. Onu ezmek için doğanın tepeden tırnağa silahlanması gerekmez: bir buğu, bir damla su yeter onu öldürmeye.”¹⁴²

Elbette insan doğada en alt sırada yer almıyor. Çünkü onu başka şeylere göre etkin ve güçlü kılan bir usu ve bir yüreği var. Hayvanları düşündüğümüzde insanın yetkinliğini kolayca anlayabiliyoruz. “Hayvanda doğallık olan şeyi insanda yoksulluk diye adlandırıyoruz.” Öyleyse kendi gücümüzün ne olduğunu, ne kadar olduğunu belirlemeye çalışmak bizim işimiz olacaktır. “Kendi gücümüzü bilelim: herhangi bir şeyiz, her şey değiliz.” Yerimiz tam tamına bir orta yerdir, bedenimiz doğanın uzamında hangi yeri tutuyorsa, zekamız da düşünülür şeyler arasında aynı yeri tutmaktadır.

¹⁴² Pascal, Düşünceler , (Çev:İsmet. Zeki Eyüboğlu), Say Yayınları, İst, 1996 s. 42

Gücümüzün sınırlı oluşu ya da bizim ortada bir yer alışımız bizi bilgi açısından da ortalama bir yerde bırakır. Ne aşırı sıcaklığı ne aşırı soğulu duyabilir insan, ayrıca aşırı nitelikler bizim düşmanımızdır, biz onlardan bilgi edinemeyiz, onlardan ancak zarar görürüz.

Gene de biz dünyada bir takım bilgiler elde edebilen bir yapıdayız. Bilgiler elde etme, elbette, nesneleri ve durumları tanıyabilme, ölçülür olanı ölçme anlamı taşıyacaktır. Bu arada en önemli şeylerden biri, bir olayı öğrenmeye yönelirken o olaya katılmış olan tüm öğeleri bilmeye çalışmaktır. Örneğin, ateş havasız olmadığına göre ateşin bilgisine ulaşmak için havanın da bilgisine yönelmek zorunludur. Böylece insan düşünebilen, bilime yükselebilen bir varlık olarak konulur. Pascal'a göre düşünce insanın büyüklüğünü oluşturmaktadır. Pekiyi, bu insan neden bir takım bilgilere açıldığında eli boş kalmaktadır ? Bunun açıklaması basittir. Şeyleri tanıyamayışımızın nedeni onların basit doğalı, bizim de karmaşık doğadan, ruhtan ve bedenden yapılmış olmamızdır. Ruhtan ve maddeden yapılmış olan insan ruhsal olsun cisimsel olsun basit şeyleri tam tamına tanıyamayacaktır.

Demek ki insan yanlışlarla dolu bir öznedir. Onun yanlışlarından tam olarak kurtulması olanaksızdır. İnsanın yanlışları doğal olan ve kayra olmaksızın silinemeyen yanlışlardır. Demek ki Tanrı bizi kayırmasa hiçbir yanlışımızı düzeltebilecek durumda olmayacağız. İnsanın böylece bilgide eksik oluşu ya da zaten kökten eksikli bir varlık oluşu onun ahlak yaşamına da yansır. “Böylece insan yaşamı aralıksız bir yanılsamadır; insanlar birbirlerini yanıltırlar, birbirlerini överler. Biz varken kimse bizi yokken andığı gibi anmaz ” . Bu eksiklik insanı zorda bırakır, ona ahlaki tutarsızlıklar getirir, onu kötü niteliklerle donatır. Bu eksikliğin en belirgin görünümü son derece acı bir görünümdür: “İnsanlar birbirlerinden doğal olarak nefret ederler.” Burada dünyasında yapayalnız bir birey çıkacaktır karşımıza, eksik bir yapı içinde kalmaya hazır bir birey: “İnsan için de başkaları için de örtülülükten, yalandan, iki yüzlülüğten başka bir şey değildir. Kendisine doğrunun söylenilmesini istemez, başkalarına doğruyu söylemekten kaçınır doğal kökeni onun yüreğindedir.

İyi yargılama için insanın belli bir olgunluğa erişmiş olması gerekir. Doğru yargılamanın bir koşulu da aşırılıktan uzak durmaktır. Nedir bu aşırılıkların özü?. Aşırılıkların iki kaynağı vardır, bunlardan biri usu dışlamak, öbürü de yalnızca usu benimsemektir. Böylece Pascal yargılamanın koşulu olarak us-duygu dengesini koyar.

Pascal'a göre duygularıyla yargılamak alışkanlığında olanlar usavurmayla hiç ilgilenmezler, çünkü onlarda her şeyi bir bakışta, bir çırpıda görmek eğilimi vardır, ilkeleri aramaya alışık değillerdir. İlkelerle düşünmeye alışmış olan öbürlerine gelince, onlar da duyguyla ilgili şeylerden hiçbir şey anlamazlar, her şeyde ilkeler bulmak isterler ve bir çırpıda görmeyi bilemezler. Oysa us ve duygu dengesi bilgi için de çok önemlidir: "Her şey usa götürülürse, dinimizin doğaüstü ve gizemsel bir yanı kalmayacaktır. Usun İlkeleri hiçe sayılırsa, dinimiz saçma ve gülünç olacaktır."

Evet, insanın yapacağı şey, sürekli kanat çırpıncasına, yukarılara doğru yükselmeye çalışmaktır. Pascal, insan tüm doğayı yüce ve dolgun büyüklüğü içinde tanımalı, bakışını kendisini çevreleyen bu aşağı nesneler ortamından uzaklaştırmalı, diye düşünür. Peki, bilimsel bilgiye ulaşabilecek durumda olmadıktan sonra habire yükseklerle kanat açış ne işe yarayacak .? Bu çaba bilgi açısından olmasa da ahlak açısından çok önemlidir: "İnsan kendi kendisini tanımalı, bu tanıma doğruyu bulmaya yaramadığı zaman hiç değilse yaşamımızı düzenlemeye yarayacaktır." Bundan daha doğru bir şey yoktur. Pascal'a göre, önemli olan şu dünyanın göreceli doğruluğundan gerçek doğruya doğru ilerleyebilmektir.

Her şeyin bir ölçüde doğru bir ölçüde yanlış olduğu şu dünyayı bir anlamda gözden çıkarmak gerekiyor. Gerçek doğrunun, tümüyle arı, tümüyle doğru olan doğrunun peşine gitmek gerekiyor. Peki, bir yandan biz " doğruya ve iyiye yatkın değiliz", bir yandan da doğrunun ve iyinin peşindeyiz. Bu bir çelişki değil mi? Olabilir, çelişki olması büyük bir önem taşımaz. Çelişki de insan yaşamının bir yüzüdür. Çelişki doğruluğun karşısı değildir. " Çelişki doğruluğun kötü bir işaretidir: bazı kesin şeyler çelişkilidir, bazı yanlış şeyler çelişkisizdir. Ne çelişki yanlışlığın belirtisidir, ne çelişmezlik doğruluğun belirtisidir.

Gerçekte Tanrı her şeyin kaynağıdır, doğada açınlanmış sonsuz güçlülüktür o. Bu yüzden doğayı bir belirtiler alanı saymak doğru olur. "Tanrı'nın imgesi olduğunu gösterecek yetkinlikleri de vardır doğanın, bir imgeden başka bir şey olmadığını gösteren yanlışları da. "Doğadan giderek, doğanın yetkinliklerinden giderek tanıyacağız Tanrı'yı. Ben ölümsüz değilim, sonsuz da değilim, diye düşünür Pascal, ama doğada zorunlu, hem de ölümsüz ve sonsuz bir varlık var. Peki nedir bu varlık? O sonsuz varlığın var olduğunu biliyoruz ama onun doğasını tanımıyoruz. Bir Tanrı'nın var olduğunu onun ne olduğunu bilmeden bilebilir miyiz ? Evet, bilebiliriz.

Biz Tanrı'nın varoluşunu ancak inançla bilebiliriz. Tanrı gerçekte ussallığımızla kavrayabileceğimiz gibi bir varlık değildir, o bizim için anlaşılmaz bir şeydir. Parçaları ve sınırları olmayan ve tümüyle bizim dışımızda bulunan bu şeyi nasıl olurda usumuzla kavrayabiliriz? "Öyleyse ne onun ne olduğunu, ne de olup olmadığını bilebiliriz". Pekiyi, nasıl çözülecek bu sorun? İnançla çözülecek, gönül yolundan çözülecek. Pascal burada duygularla usu, gönülle düşünselliği, duyularla inancı birbirinden ayıracaktır. "İnanç duyuların söylemediğini söyler, ama duyuların gördüğünün tersini söylemez. O üsttedir, karşıt değildir." Öyleyse işlevleri ve konuları ayrı olan iki şeyi, ussallıkla duygusallığı birbirinden hangi özellikleri ile ayırıyoruz. ? Us dediğimiz yeti yavaş yavaş iş gören bir yetidir, oysa duygu bir çırpıda edimde bulunur, duygu edimde bulunmaya hazırdır her zaman. Demek ki bizim doğruları kavramakta iki aracımız var, ayrı ayrı konulara yönelik iki ayrı aracımız: " Tanrı'yı gönül duyar, us değil." Gönül için duyulur olan Tanrı us için duyulur değildir.¹⁴³

Pascal bir dindar ve bir bilimciydi. İnancın bilimi engellemediğini, hatta kolaylaştırdığını düşünüyordu. Din yüzünden koptuğu dünyaya bilimle bağlandı. İnsan ve inanç üzerine görüşleri onu öznelci düşüncenin yapı taşlarından biri yaptı.

Görülüyor ki, bir yandan Descartes'a uyan Pascal, matematiği , gerçeği açık ve seçik olarak kavramada en sağlam bir bilgi çeşidi olarak kabul eder; ama öbür yandan, kaynağı akılda olan matematik bilginin bir sınırı vardır: Bu bilgi insanın iç dünyasını kavrayamaz. İnsanın iç dünyasındaki bilmeceleri kavrayıp aydınlatacak olan bilgi gönülden, duygudan, daha doğrusu 'dini yaşantıdan' doğan bir bilgidir ve bu bilgi de, değerce en yüksek olan bir bilgidir. Bununla da Descartes'ın salt doğru'yu kavramada akla olan sonsuz inancı sarsılmaktadır. Descartes için akıl, bütün konularda bizi açık ve seçik olan bilgiye ulaştırabilecek biricik yetimizdir. Pascal ise akla sınır çizmektedir.

Kısaca Pascal, Descartes felsefesine matematik ile yaklaşır, o da bu felsefenin doğa görüşünü çok iyi kavrayıp benimser. Ancak, onun derin din duygu kendisini Descartes felsefesinin çerçevesi dışına çıkarmış, bu güçlü din ve hayat duygusu, onu Descartes felsefesinin rasyonalist çizgisine değil de, içliliğe ve gönüle, kısaca: mistisizme ulaştırmıştır. Descartes felsefesinde , gerçekten de, mistisizme çıkan bir yol vardır.

¹⁴³ Pascal, Düşünceler, s.35

Çünkü Descartes “dünya”yı ve “ben” i bilmeyi , Tanrı’yı bilmeye bağlamıştır: Dış dünyanın varoluşuna, ancak “en yetkin olan” –dolayısıyla aldatmayan- varlık, Tanrı yüzünden inanıyorduk. Kendi varoluşumun da bir rüya olmadığına, hatırlamalarımla beni aldatmayan Tanrı yüzünden güvenebiliyordum. Ayrıca sonsuz töz (Tanrı) sonlu tözlerin (cisim ile ruh) Yaratıcısı idi. Sonraları Malebranche ile Spinoza da Descartes felsefesinin bu mistisizme çıkan çizgisini geliştireceklerdir.

b) Malebranche

Descartes’ın ilk büyük tilmizi olan Malebranche (1638-1715) irade sorusunda insanın iradesini mystique’ler gibi gölge olarak anlamış ve iradenin insan ruhundaki rolünü en aza indirmiştir. Bu teşebbüs Descartes sisteminin ruhuyla çatışma halindeki bu pragmatizm (eylem felsefesi) izinin kaybolmasını temin etmiştir. Fakat bu alanda en önemli adımı atarak düşünce ile varlığın tam uygunluğunu gösteren filozof Spinoza’dır.¹⁴⁴

Malebranche genç yaşta Oratoire tarikatına girmiş, az sonra papaz olmuş, böylece girdisi çıktısı olmayan bir yaşam sürerek kendisini düşünceye adamıştır. Fırtınada da dinginlikte de aynı kişilik özelliklerini rahatça sürdürebilen bu inançlı kişi Descartes’ın hem bir hayranı hem bir eleştiricisidir. Ona gerçek felsefe sevgisini Descartes kazandırmış olmalı: Malebranche 1664’de “İnsan İncelemesi”ni okumuş, böylece hem felsefeye hem de özellikle Descartes’a bağlanmıştır. Ne var ki onu bir Descartes’çı dan çok bir Augustinus’ çu saymak doğru olur. (Aziz Augustinus o zaman Oratoire’ da görüşleri en çok tutulan filozoftur.)

Malebranche sonsuzun apaçık fikrine dayanarak Tanrı belirlemesine yönelir. Tanrı vardır ve biz her şeyi Tanrı’dan dolayı görmekteyizdir. Dünyanın gerçekliği Tanrı’dadır. Tanrı’nın varlığını göstermek için kanıtlara başvurmak gerekmez. Çünkü düşünsel yaşamımız bize onun sezgisini sağlamaktadır. Tanrı vardır ve insan ışığını ondan alır. Tanrı ışığıyla her şeyi aydınlatan sonsuz bir kaynaktır. Sonsuzu içeren tek şeydir Tanrı. Bizim fikirlerimiz, özü Tanrı’da olan şeylerdir. “Tüm düşünsel fikirlerimizin nesnesini yalnızca ve doğruca Tanrı’da gözlemlemekteyiz.” Malebranche’ ın Tanrı kavrayışı böylece Descartes’ın kavrayışına yaklaşır: bizde sonsuzluk fikrinin olması

¹⁴⁴ H.Ziya Ülken, Genel Felsefe Dersleri, s. 70

Tanrı'nın varlığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Descartes'ın; Tanrı tüm doğruları keyfince yaratmıştır ya da kendi isteğine göre yaratmıştır fikri Malebranche' a uymaz.

Şöyle der Malebranche: "Başvurduğumuz us yalnızca evrensel ve sonsuz değil, aynı zamanda zorunlu ve bağımsızdır, biz onu Tanrı'nın kendisinden bile daha bağımsız bir şey olarak kavırıyoruz. Çünkü Tanrı ancak bu usa göre edimde bulunabilir ve bir anlamda ona bağımlıdır, onu göz önünde tutması, onu izlemesi gerekir. Bu us ondan ayrı bir şey değildir öyleyse; sonsuza kadar onunladır ve onunla ortak bir töze sahiptir."

Böylece Malebranche Tanrı bilgisini felsefenin temeline yerleştirir. E Bréhier, onun bu felsefesini "kökten dinsel bir felsefe, usa uygun yaşamı dinsel yaşamın bir parçası sayan bir felsefe" olarak nitelendirir. Gerçekten Malebranche tüm yaşamı bir dinsellik örtüsüyle ister gibidir, "zihni inanca bağlı kılmak gerekir" diye düşünür. Ona göre felsefe dinden ayrı bir şey değildir, hatta din felsefeyi belirleyici bir anlam taşır, onun " din gerçek felsefedir" sözü bunu açıkça ortaya koyar. Malebranche 'a göre "yeni felsefe" dine bağlanan bir felsefedir. "Din bize bir tek gerçek Tanrı olduğunu öğretmekteyse, bu felsefe de bize tek bir gerçek neden olduğunu öğretmektedir."

Malebranche, zihnin bedenden daha iyi bilinebileceği öğretisini reddeder. Malebranche, Descartes'da ki ruh ve beden etkileşimine de karşı çıkar. Ruhun: ne uzam, ne de devinimi olmadığı gibi, tenin de: duygu ve eğilimleri yoktur.¹⁴⁵ Ona göre iki ayrı yapıya sahip olan bu iki ayrı töz birbirlerini etkileyemezler, bu iki töz arasında bağ kuran yalnızca ve yalnızca Tanrı'dır. Zaten sonlu tözlerin hiçbiri etkin değildir, ancak sonsuz töz yani Tanrı etkindir. Buna göre biz nesneleri tanımak için kendi dışımıza çıkmak durumunda değiliz. Biz şeyleri onlarla ilgili olarak sahip olduğumuz fikirlere göre tanırız. "Tanrı tek ışığımızdır, öyle ki, tüm bilgide, maddi nesnelerin bilgisinde de, Tanrı'yla ilişki içindeyiz!" Buna karşılık, " zihne görünür olmuş her şey yalnızca Tanrı'ya bağımlı olduğumuzu görmemizi sağlar." Şöyle der Malebranche: "Bedenim olmasaydı, ruhumdan başka yaratılmış bir şey bulunmasaydı, Tanrı, etkin fikirleriyle, gördüğüm ve duyduğum şeyleri bana gene gösterecek ve duyuracaktı." Kısacası, "Yaratılmış varlıkların fikirleri olmasaydı Tanrı yaratıda bulunamayacaktı; öyleyse fikirler Tanrı'dadır."¹⁴⁶

¹⁴⁵ Malebranche, Hakikatin Araştırılması, M.E.B. Yay.İst. 1989 s.37

¹⁴⁶ Cogito, Öyleyse Descartes sayı:10, Nicholas Jolley, Yapı Kredi Yay. İst.1997, s.261

Tanrı Malebranche' da tüm bilgilerin nedeni olarak kalmaz, evrendeki tüm oluşumların da nedeni olur. Tanrı'yla evren arasına ruh bir aracı gibi yerleşmiştir. "Gerçek neden odur ki kendisiyle sonucu arasında zihin zorunlu bir bağlantı bulacaktır."

Tanrı'da yarattığı tüm şeylerin fikri varken, düşünülür uzam da vardır. Herhangi bir şeyi algıladığımızda Tanrı bize düşünülür uzamın herhangi bir sınırını duyurmaktadır. "Tek açık ve seçik fikir uzamdır, fizikte mekanikliği sağlar. Mekanikliğin ve fiziğin dışında gösterilebilir bir şey yoktur. Çünkü göstermelerimizi dayandırabileceğimiz herhangi bir açık fikre sahip değilizdir."

Demek ki Tanrı tek yaratıcı ve tek etkin güçtür. Nesnelerde etkinlik gibi gördüğümüz şey gerçekte Tanrı'dan gelmedir. Ruh da bağımsız bir töz değildir. Ruhta olup bitenler aranedenlerle ilgilidir. Tanrı'nın etkisi olmadan bir cisim başka bir cisme çarpamayacağı gibi, gene bu etki olmadan insan ruhu hiçbir etkinlik gösteremez. Yaratıklar yalnızca birer ara varlıklardır ki aranedenlerle etkinlikte bulunurlar. Tanrı'yı tüm edimlerin tek nedeni sayan, tüm doğal nedenleri tek gerçek nedene bağlı aranedenler olarak belirleyen bu kavrayış "aranedencilik" (vesilecilik) olarak adlandırılır.

Vesileciliği yalnızca felsefi uslamamalar değil, daha çok teolojik güdüler teşvik ediyordu. Vesilecilik eğilimi açıkça Descartes'ın metafiziğinin Tanrı merkezli bir yöne kanalize edilmesi idi; bu yüzden de Aziz Paul'un Tanrı içinde "yaşadığımız, hareket ettiğimiz ve varlığımıza sahip olduğumuz" yolundaki öğretisine inanan Malebranche gibi düşünürlere çekici geliyordu. Felsefi açıdan, Malebranche' nin bu öğretisi, Descartes'ın fikirler kuramında ve aslında bütün zihin kuramında bulunduğu zayıflıkları gidermek için önerdiği bir çözümdür. Malebranche' ye göre, Descartes fiziksel dünyanın yeni bir mekanistik kuramını ortaya koyar, sonra da bu yeni kuramın katı standartlarına göre fiziksel olmayan her şeyi zihinsel olarak sınıflandırır; böylece kavramlar(örneğin üçgen kavramı), tekrarlanan düşünce ve duyumlara eşdeğer, bütünüyle zihinsel şeyler olarak ele alınır. Vesilecilik konusunu bir yana bırakacak olursak, Malebranche Descartes'ın fiziksel dünya kuramına ciddi bir itiraz yöneltmez, zihinsel olanla fiziksel olanın birbirini dışlayan kategoriler olduğu tezine de karşı çıkmaz; onun karşı çıktığı, bu iki kategorinin her şeyi kapsadığı iddiasıdır. Malebranche Descartes'a karşı, düşüncenin dolaysız nesnelerinin zihinsel ya da fiziksel olmayıp, aslında Tanrı'da bulunan soyut varlıklar olduğu noktasında ısrar eder. Başka bir deyişle, Malebranche Descartes'ın mantıkla psikolojiyi bir araya getirme eğilimine karşı çıkar ve bu eğilimin Descartes'ın ebedi doğruların yaratılması

öğretisinin temelinde yattığına inanır. Açık söylemek gerekirse, Malebranche' nin Tanrı'da görme öğretisini bundan daha ileri götürme arzusu olduğunu kabul etmek gerekir. Malebranche zihnin yalnız düşünmede değil, duyu algısında da Tanrı'daki soyut varlıklarla doğrudan doğruya ilişkili olduğunu savunmak ister.¹⁴⁷

Vesileciliği uç noktasına vardırın Malebranche oldu, ama başka Kartezyenlerde (az ya da çok açık bir şekilde) bu öğretiyi geliştirdiler.

Böylece Pascal ve Malebranche, Augustinus'un gizemci olmakla bulanık ve tam tamına gerekirci olmakla özgürlüğe kapalı felsefesine bağlanarak insancı ve bilimci girişimlere karşı durmuşlar, metafizik katışıklarından arınma yolunda olumlu düşünceye yönelmiş olan yeni anlayışlara büyük ölçüde ters düşmüşlerdir.

c) Leibniz

Leibniz (1646-1716) felsefesi tepkici yanıyla değil, uzlaşmacı ve uzlaştırmacı yanıyla ağır basar. Leibniz, Descartes'a tepkidir, Descartes'ın yerle bir edici eleştiriciliğine tepkidir. Bunun ötesinde Leibniz felsefesi Descartes felsefesini de kucaklar. Descartes kendinden önceki felsefeden hatta kendinden önceki felsefelerin tümünden uzak duruyor, onlardan hiçbir şey almıyor, almak istemiyordu, bu tutumuyla bir bakıma felsefede her şeye yeniden başlamak istiyordu. Leibniz geçmiş karşısında Descartes gibi kırıcı ve yıkıcı değildir, tam tersine yapıcı ve aşırı saygılıdır: Tüm geçmişi olumlu yanlarıyla kucaklamak çabası içinde tam anlamıyla seçmeci bir tutum almıştır. Ancak onun seçmeci tutumunu birleştirmeci bir tutum gibi değerlendirmek yanlışına düşmemeliyiz. Leibniz düşüncesinin kökeninde Descartes'çı eğilime benzer bir eğilim yoktur, yani düşüncenin tümünü kuşkuya koymak, sonra bu kuşkudan giderek sağlam bir dayanak bulmak, bilgi yolunda ilerlemeye bu dayanağı bulduktan sonra açılmak gibi bir eğilim Leibniz'e ters düşer.

Leibniz'de Descartes öncesinin felsefelerinde ortak olan bir eğilimi, önce her şeyi aydınlayabilecek bir sarsılmaz temel bilgiler düzenini kuşkuyu işe karıştırmadan kurmak eğilimini buluruz. Dış dünya hiçbir kuşkuyu gerektirmeyecek ya da uyandırmayacak bir biçimde vardır, ben de bir özne olarak hiçbir kuşkuyu gerektirmeyecek ya da

¹⁴⁷ Cogito, Öyleyse Descartes, a.g.e. sayı: 10 s. 262 ,

uyandırmayacak kadar var'ımdır, önemli olan dış dünyanın ya da ben'in varolup olmadığı sorunu değil, ne olup olmadığı sorunudur ve birbirleri karşısındaki konumlarının getirdiği sorunlardır. Bununla birlikte Leibniz, Descartes'a olan büyük saygısı ve bağlılığı içinde azçok Descartes'çı bir tutum alır, o da Descartes gibi deneyin dışına çıkmak, metafiziğin kesin yöntemini kullanarak temeldeki basit öğeleri, ortaya çıkarmak ister. O da Descartes ve çağın öbür filozofları gibi, Spinoza ve Malebranche gibi matematikçi ve mekanikçidir. Ama o, ne olursa olsun, eski felsefe geleneğine bağlıdır.

Leibniz , Descartes'ın zihin ile madde arasındaki fark yapan ikilikçiliğini (dualizmini) yadsımış ama farklı töz'ler arasında etkileşimin olanaksızlığı hususundaki görüşünü kabul etmişti. Leibniz Descartes'ın zihin- beden ilişkisi sorununu çözemediğini düşünür, bir yerde bunu şöyle ifade eder: “ Yazılarından bildiğimiz kadarıyla, Descartes bu sorunla uğraşmaktan vazgeçti.”¹⁴⁸

Leibniz felsefesinin temelinde, çağının öbür felsefelerinde olduğu gibi, töz kavrayışı yatar. Spinoza “her töz sonsuzdur” diyordu ve böylece bir tekçiliğe ya da heptanrıcılığa ulaşıyordu. Leibniz bundan kaçınacaktır, çünkü bu her şeyden önce Kutsal Kitap öğretisine aykırıdır. Leibniz, tektanrıca kavrayış içinde yetkin bir yaratıcıyla birlikte sonsuz sayıda tözün varlığını belirler. “Dünyaüstü olan, İlk neden olan Tanrı ancak kendisiyle belirlenebilir: onun kendiliğindenliği mutlak” Bu Tanrı sonsuz tözlerin yaratıcısıdır. Yani Tanrı bir töz yaratmamıştır, ama hem birbirine yetkin biçimde uyan hem birbirini açıklayan tözlerden sonsuz sayıda yaratarak bir evren kurmuştur. ¹⁴⁹

Leibniz , ‘tinsel monad’lar dediği bu farklı töz’lerin sonsuz sayıda olduklarını ileri sürüyordu.¹⁵⁰ Leibniz, Spinoza'nın her töz sonsuzdur görüşünü benimsemekle birlikte, heptanrıcılık çemberini kırmak üzere “bir sonsuz” u varsaymıştır.

Tözlerin neler olduğunu yani niteliklerini öğrenmeden önce nasıl oluştuklarını görmemiz uygun olur. Bunun için her şeyden önce Leibniz mantığının ana çizgilerini görmemiz gerekiyor. “Her doğru önerme ayrıştırmalı önermedir” der Leibniz. Yani, özneyi ayrıştırdığımız zaman onda yüklem a priori nedenini bulabiliriz. Yalnız zorunlu ve

¹⁴⁸ Cogito, Öyleyse Descartes, sayı: 10, Nicholas Jolley , Yapı Kredi Yay. İst. 1997 s.267

¹⁴⁹ Timuçin Afşar, Düşünce Tarihi, s . 382

¹⁵⁰ Ülken, Hilmi Z, Genel Felsefe Dersleri, s. 51

evrensel önermeler için değil, gündelik olgularla ilgili önermeler için de bu durum geçerlidir.

Zorunlu gerçekler üzerine edindiğimiz bilgi ve soyutlamaları da akla dayanarak yapıyoruz. Akla dayanan bilgilerimiz iki büyük ilkeye dayanır: Birincisi; özdeşlik ilkesidir, ikincisi; yeter neden ilkesidir. Yine Leibniz'e göre iki türlü gerçek vardır: Akıl gerçekleri, olgu gerçekleri. Akıl gerçekleri zorunludurlar; olgu gerçekleri ise olumsaldırlar.¹⁵¹

Özdeşlik ilkesi bir şeyin kendisinden başka bir şey olmadığı, dolayısıyla iki çelişkili önermeden birinin zorunlu olarak doğru, öbürünün zorunlu olarak yanlış olduğu ilkesidir. Öbür ilke, yeter neden ilkesi, Leibniz'in koyduğu bir ilkedir, yeter neden olmadan bir şeyin varolamayacağını belirtir; bu ilkede bir şeyin neden başka türlü olmayıp da böyle olduğunun nedeni yatar. Gerçekte ilkesinin bir başka anlatımı sayabileceğimiz yeter neden ilkesine göre her şeyin belli bir varoluş nedeni vardır.Özdeşlik ilkesi öncelikle matematik bilimlerde geçerlidir, bu alandaki apaçıklığı sağlar, yeter neden ilkesi matematik bilimlerde gördüğümüz bu apaçıklığı öbür bilgi alanlarına, tarihin, ahlakın, dinbilimin alanına yayar, böylece bu alanlarda tüm göstermeler matematik bir kesinlik kazanır. Kısacası Leibniz'de bir şeyin gerçekleşmiş olabilmesi için o şeyin çelişkiler içermemesi yetmez, onun varlığa götürülmüş olması da gerekir. Çelişmezlik ilkesi yalnızca ve yalnızca varoluşun zorunlu ama yeterli olmayan bir koşulunu ortaya koyar.¹⁵²

Burada şöyle bir soru çıkar karşımıza: evrensel bilim kavramı zorunlu önermelerle olumsal önermeler arasındaki ayrımı ortadan kaldırmıyor mu? Kaldırmıyor. Leibniz burada bir ayrım yapar, özdeşlik ilkesini olası şeylerin yasası olarak belirler ve zorunlu şeylerin temeli olarak ortaya koyar, yeter neden ilkesini gerçek şeylerin yasası olarak belirler ve olgusal şeylerin temeli olarak ortaya koyar. Çünkü bu iki tür önerme Tanrı'da aynı yükleme karşılık değildir. Zorunlu önermeler yalnızca tanrısal usa bağımlıdırlar ve olasıların dünyasını oluştururlar. Olumsal önermeler tanrısal isteme bağımlıdırlar, Tanrı'nın tüm öbür dünyalar arasından özgürce yaratmayı seçtiği gerçek dünyanın olgularını açıklarlar.

Ama bu yaratma ne kadar özgür olursa olsun, ona yönelen kişi için a priori açıklamasını ortaya koyan bir yeter nedenle belirlenmiştir. Burada bu iki tür önerme

¹⁵¹ Leibniz, Monadoloji (çev: Suut Kemal Yetkin), MEB Yayınevi, Ank, 1962, s.7

¹⁵² Tımuçin Afşar, a.g.e. s. 382

arasında başka bir ayırım belirir. Biz zorunlu önermelerin apaçıklığına ayırıştırma yoluyla ulaşabiliriz. Ama gerçek ya da olumsal apaçık kavramına ulaşamayız. Bu şeylerde ortaya çıkabilecek tüm özelliklerin açıklamasını ortaya koyabilecek böylesi bir kavrama ancak Tanrı ulaşabilir, çünkü onları Tanrı yaratmıştır, bizim için ancak bir yaklaşım sözkonusu olabilir.

Leibniz bu anlayışını her alanda olduğu gibi metafiziğin alanına da uyguladı, böylece çok ilgi çekici, çok özgün, azçok karmaşık monadlar öğretisini kurdu ve evrenle ilgili açıklamalarını ya da varlıkbilimsel açıklamalarını bu öğretiye dayandırdı. Bir 17.yüzyıl filozofu olarak Leibniz'in varlıkbilimle ilgili açıklamalarının temeline de, bilgi kuramıyla ilgili açıklamalarının temeline de töz kavrayışını ya da monad kavrayışını yerleştirmiş olması olağandır.

Töz Anlayışı

Leibniz tözü “Monad” diye adlandırdı. Monad, Leibniz'e göre, evrende her şeyin kendisiyle açıklandığı basit ve etkin tözdür. Monadlar elbette gerçek atomcuların anladığı anlamda atomlar değildir. Monad öğretisini kurmakla Leibniz yeni bir atomculuk öğretisi kurmuş olmaz, ama gene de monadları doğanın gerçek atomları olarak belirler. Bu atomlar elbet ruhsal atomlardır, Platon'un İdea'larını anımsatırlar, her varlığın ilksel ögesidirler ve her varlığa yetkin birliğini kazandırırılar. Demokritos' un, Epikuros' un, Gassendi' nin atomculuğu Leibniz'e ters düşer. Leibniz'e göre atom ya da boşluk fikri gelişigüzel konmuş karşılıksız bir fikirdir.

Monadların ilk özelliği basitliğidir. Nesneler bileşikler ve elbette her bileşik basitlerin toplaşmasından ya da katışmasından oluşmuştur, bir başka deyişle basitler bileşiklerin kurucu öğeleridir. Monad dediğimiz tözler basit olmakla uzamsızdırlar yani yer kaplamazlar. Uzamda bütünsüzlük çoklukla, birbiri ardınca gelen şeyler çokluğuyla karşılaşırız, uzamda her şey parçaların toplaşması biçiminde kendini gösterir.¹⁵³

Oysa monad uzamda bulunabilecek bir şey değildir, fiziksel bir şey değildir, dolayısıyla eni boyu, sağı solu olan bir şey değildir. Basit ve uzamsız monad, varolup yok olan bir şey de değildir. Doğmamıştır, ölmeyecektir : doğum ve ölüm katışmalarla ve

¹⁵³ Leibniz, Monadoloji, s.1

dağılmalarla gerçekleşir. Doğan ve ölenler parçalıdır, oysa basit olan monadın parçaları yoktur, böyle olmakla o varolma ve yok olma düzeyinin dışındadır. Monadların ne başlangıçları ne bitimleri vardır; öncesiz ve sonrasızdırlar. Onların bir özelliği de sonsuz sayıda olmalarıdır. Bu sonsuz sayıdaki monadların hiçbirisi öbürüne benzemez. Monadlar birbirlerinden niteliksel olarak ayırırlar, her biri kendi özelliğine sahiptir.

Her Monad diğerlerinden farklı ise de, gene de aralarında bir benzerlik ve akrabalık gibi bir şey vardır. Algı'ya ve eğilim'e sahip olmak bakımından hepsi birbirlerine benzerler. En yüksek ve mükemmelleri gibi, evrensel merdivenin en alt basamaklarında bulunanları da kuvvettirler, enerjidirler, ruh'turlar. Yalnız ruhlar vardır ve bizim yer kaplama dediğimiz şey, bulanık algıdan, fenomenden yani maddi olmayanın duyulur görünüşünden başka bir şey değildir. Bu suretle, her türlü bilinçten yoksun bir madde ile tabiatın bozulmuş bir ruh düalizmi tamamen bertaraf edilmiş bulunuyor.¹⁵⁴

“Monad” etkinlik ve güç demektir. Demokritos’ un atomları durağan şeylerdi, Leibniz’in atomları etkindir.

Bununla birlikte monadlar kendilerine kapalıdırlar, monadların “pencereleri yoktur”, onlar tam anlamında bir kendiliğindenlik içindedirler. Monadlardan herhangi bir şey ayrılmaz, monadlara herhangi bir şey katılmaz. Monad devinir, değişir, bir durumdan öbürüne geçer. Her monad deviniminin ilkesini kendinde taşır, her monadın devinimi ya da değişimi kendiliğinden olur. Bu devinimde ya da değişimde bir başka monadın mekanik etkisi sözkonusu değildir. Bir monad bir başka monadı doğrudan etkileyemez.¹⁵⁵ Ancak monadların değişimleri karşılıklı bir düzen içinde olur. Bu düzenlilik öncesel uyum’a bağlıdır. Leibniz ruh ve beden ilişkisini de bu uyumla açıklar. Köksel, öncesel bir karşılıklıdır bu. Şöyle der Leibniz: “Tanrı evren üzerinde sahip olduğu değişik görüşlerine göre çeşitli tözler yaratır; Tanrı’nın araya girişiyle her tözün kendine özgü doğası şu özelliğe sahip olmuştur: tözlerden birinde olan bir şey tüm öbür tözlerde olan biteni karşılar, ama tözler birbirleri üzerinde eylemde bulunmazlar.” Öncesel uyum Tanrı’nın varlığını gösteren bir kanıt değeri de taşır. “Organizmaların etkin sonsuzluğunda her yana yayılmış olan uyum ve ruhla beden arasındaki uyum bir ‘Yüce Uyumcu’ nun varlığına

¹⁵⁴ A. Weber, Felsefe Tarihi, (çev: H. Vehbi Eralp), Sosyal Yay. İst. 1991 s. 245

¹⁵⁵ Leibniz, Monadoloji, s.2-3

tanıklık eder.”¹⁵⁶ Descartes ruhla beden ilişkisini kozalaklı bez’de gerçekleşen bir kavuşma olarak koymuştu, Leibniz’e göre bu ilişki bir uyum ilişkisidir, saatlerin aynı göstermesine benzer bir ilişkidir, önceden kurulmuş bir ilişkidir.

Fakat şuur sahibi olan insandaki bilgi ile şüursuz olan bütün varlıklar arasında uygunluk her ne kadar yine Descartes’ın dediği gibi onlar arasında paralellik olmasından ise de, Leibniz bunun için ne bu filozofun her an tabiat olaylarına müdahale eden “devamlı yaratış” faraziyesine, ne de Spinoza’nın tek cevher fikrine başvurur. Çünkü tabiatın değişmez nizamı bir devamlı müdahale ile açıklanamayacağı gibi Allah’la tabiatın aynı görülmesi de ahlakın temeli olan günahı ve sorumluluğu, tabiatta mevcut olan eksikliği ve ızdırabı açıklamayı imkansız kılar. Leibniz’e göre bilgi ile varlığın, uygunluğu ruhla alem arasında Allah tarafından ezeliyette kurulmuş bir ahenk olmasındandır. O, bu paralelliği öyle iki saate benzetiyor ki, onlar ezeliyette yaratıcı tarafından kurulmuş olsunlar: Böylece ne zaman biri çalarsa, ötekinin sebebi veya eseri olmaksızın, öteki de çalsın. Ezeli ahenk fikri hem ruhla beden, düşünce ile varlık arasındaki paralelliği açıklıyor; hem de öncekilerin felsefelerinde görülen buhrandan kurtuluyor. Allah bir yandan ezeliyette ahengi kurduğu için artık tabiat nizamından, bilginin eşyaya tam uygunluğundan şüphe etmeye yer kalmaz; bir yandan da tabiatın eksikliği, insanın yanıltması, ızdırabı, ahlaki hata gibi varlığa ait kusurları görmeyen Spinoza felsefesinin ideal mükemmellik buhranına düşülmüş olmaz.¹⁵⁷ Birbirlerine tıpatıp uyan bir duvar saati ya da cep saati düşünün. Bu uyum üç türlü olabilir. Birincisi bir saatin öbürü üzerindeki etkisiyle ve ondan aldığı etkiyle; ikincisi o saatlere bakan bir adamın özenli dikkatiyle, üçüncüsü de onların kendi uyarlılıklarıyla. Burada birinci örnek Descartes’çı, ikinci örnek Malebranche’çi, üçüncü örnek Leibniz’ci anlayışı karşılamaktadır.

Şimdi monadlarla ilgili en önemli belirlemeye, bize gelişim fikrini açan noktaya geliyoruz. Her monad, her an, tüm geçmişinin izlerini ve tüm geleceğinin taslağını kendinde taşır. Monadlar tek bir evrenin aynaları ya da anlatımlarıdır. Aralarındaki tek ayırım anlatımdaki aydınlılık derecesidir yani bazılarının anlatımda daha aydınlık, bazılarının daha az aydınlık olmalarıdır. Her monadın iki ana niteliği vardır: algılama niteliği ve isteklilik niteliği. Algılama, birlik içinde çeşitlilik anlamı taşır, buna göre şeylerin

¹⁵⁶A. Weber, Felsefe Tarihi, s. 247-248

¹⁵⁷ Ülken, Hilmi Z., Genel Felsefe Dersleri, s. 71

sonsuz ayrıntısı bir monadda her an kendini gösterir. İstekliliğe gelince, isteklilik daha karanlık algıdan daha aydınlık algıya geçme yolunda kendiliğinden bir eğilimdir.

Evet, monadın başlıca özelliği algılama özelliğidir, bu da çokluğun basitteki sunumu demektir. Bu özellik varlıklar için sonsuz bir derecelenme düzeni koyar: bazı sunumlar daha açık ya da aydınlık, bazı sunumlar daha karanlıktır. “Sonlu bir tözün bir başka töz üzerindeki eylemi, der Leibniz, Tanrı onları uyuşmaya zorladığı ölçüde, eyleme uğrayan tözün anlatım derecelerinin azalması, eylemdeki tözün anlatım derecesinin artması biçiminde olur.” Buna göre evrende sonsuz bir derecelenme vardır, bir başka deyişle varlıkların düzeni sonsuz bir sıradüzenidir.

Leibniz tözlerle ilgili olarak şöyle der. “Her töz bütün bir dünya gibidir, Tanrı’nın ya da tüm evrenin aynası gibidir, her töz Tanrı’yı ya da evreni kendine göre açıklar, her kent onu değişik yerlerden gözleyene nasıl değişik görünürse. Böylece evren var olan tözler sayısınca çoğalmıştır diyebiliriz: her töz kendinde Tanrı’nın sonsuz bilgeliğinin, tam güçlülüğünün özyapısını taşır.

Çünkü her töz karışık bir biçimde de olsa, evrende geçmişle, şimdiyle, gelecekle ilgili olarak her olanı açıklar, bu da sonsuz bir algıya ya da bir bilgiye benzer. Tüm öbür tözler de bunu açıkladıklarından ve buna uyarlandıklarından her töz Yaradan’ın tüm güçlülüğünü öykünerek kendi gücünü öbür tözler üzerine yayar diyebiliriz.”¹⁵⁸

Böylece evren sıradüzenli tözlerin katışmasıyla oluşmuştur. Süreklilik ilkesine göre kurulmuş olan evrende hiçbir parçalılık yoktur. Doğada sonsuz bir tözler düzeni ya da tözlerin oluşturduğu bir düzen vardır. Tözler bu sıradüzeni içinde yetkinliklerine göre yerlerini alarak evreni kurmuşlardır. Bu düzende en aşağı varlıktan en üst varlığa doğru yükselen bir yetkinleşme söz konusudur. Maddeden başlayıp bitkiden ve hayvandan geçerek insana ulaşan, insandan üstün ruhlara, dehalara ya da meleklerle varan, oradan da Tanrı’ya kavuşan bu çizgi tam bir süreklilik ortaya koyar. Sıradüzeninin en alt basamağında “basit canlılar” vardır, yani bitkiler ve inorganik varlıklar(mineraller) vardır.

159

¹⁵⁸ Leibniz, (Çev: Afşar Timuçin), Dünya Klasikleri, Çağdaş Yay. İst.1999, s.83

¹⁵⁹ A. Weber, Felsefe Tarihi, s. 249

Bu basit canlılar yaşamsallığı olan ancak düşünselliği olmayan şeylerdir, bunların bilinci yoktur, algıları sağırdır. Bunlar düş görmeden ağır bir uykuya dalmış kişilere benzerler. Gene de bunlar ruhsallıktan tümüyle uzak değildirler, “Cismin tüm yapısı yalnızca uzamdan kurulmuş değildir. Onda ruhlarla ilgili olan ve genel tözsel biçim diye adlandırılan herhangi bir şeyin varlığını da zorunlu olarak görmek gerekir.” Böylece Leibniz canlı madde fikrine yönelir: “Belki de şu mermer parçası bir sonsuz canlı cisimler yığınıdır ya da balıklarla dolu bir göl gibidir.”¹⁶⁰ Filozof bu konuda şöyle bir açıklama getirir: “Her organik yapının canlı olması için mutlak bir zorunluluk bulunmamakla birlikte, Tanrı’nın Erdem’i olabildiğince yetkinlikler yarattığına göre, bundan organik yapıya can verme fırsatını kullanmaktan geri durmadığı yargısına varmak gerekir.

Leibniz, alemin monade’lardan ibaret olduğunu söylerken aynı zamanda alemin sonsuz sayıda ruhi varlıkların meydana getirdiğini, böylece objektif olarak alemin esasının ruhi olduğunu söylemiş oluyordu. Filozof bu teori ile ruh- beden paralelliği hipotezinin güçlüğünden kurtulmak, atomculuğun çıkmazına düşmemek istiyordu. Alem mekanik kanunlarına tabi ise de (ki çağdaş ilimde önemli rolü olan Leibniz bunu inkar edemezdi) bu mekanik kanunlar dinamik ilkelere dayanmaktadır. Çünkü maddenin temel vasıfları yalnız uzam ve hareket değil, nüfuzedilmezlik ve dirençtir. Direnç ise ancak direnen bir kuvvete bağlıdır. Öyle ise maddenin irca edilmez bir vasfı kuvvettir. Leibniz aynı yüzyılda Boskowicz ile birlikte maddenin temelini kuvvet saymak üzere mekanizmi dinamizm temeline oturtmakta idi. Fakat Leibniz, cartésien felsefenin en zayıf tarafını, ruh-madde ilişkisini çözebilmek için felsefesini bu ikilikten kurtarmaya çalıştı: alemin esasının ruhi cevherler olan sonsuz sayıda monade’lar olduğunu iddia etti. Ona göre: “Monad’lar bir anda başlar ve bir anda biterler. Yaradılışla başlar, yokoluşla sona ererler. Halbuki oluşum eseri olan bütün şeyler unsurların birleşmesiyle başlar, dağılmasıyla sona erer. Monad’ların dışarıya pencereleri yoktur, kendi başlarına birer alemdirler. Monad’ların değişimleri iç ilkelere gelir, hiçbir dış sebep onları etkileyemez.”¹⁶¹

Leibniz’in objektif ve çokçu ruhculuk görüşü cartésien’lerin açıklayamadıkları noktaları açıklamak, bu felsefeyi kendi ilkelerine tam uygun hale getirmek ihtiyacından doğmuştur.

¹⁶⁰ Leibniz, Monadoloji, s.15

¹⁶¹ Leibniz, a.g.e. s.1-3

Fakat kendisi de yeni çıkmazların doğmasını önleyememiştir: 1) Alemin temeli olan Monade'lara hiçbir yoldan girilemediği için, onları ancak insan ruhuna benzeterek (analogie ile) anlayabiliriz.2) Fakat alemin birbirine kapalı monade'lardan ibaret olması pek gevşek bir hipotezle kabul edilebilir. 3) Monade'lar hem kapalı alemlerdir, hem de aralarında Allah'ın ezelde kurmuş olduğu bir ahenk vardır demek paralellik hipotezini başka bir tarzda canlandırmaktır.

Herhalde atomlardan kaçan filozof onlardan daha güç anlaşılır bir fanteziye kapılmış görünüyor.¹⁶²

Ruh ve beden arasındaki karşılıklı etki sorununun, Leibniz'de, en basit ve en kolay şekilde çözümleneceği sanılır. Düşünce ve yer kaplama, biri ötekini uzaklaştıran ve bir arada bulunmayan cevherler değil, fakat aynı bir cevherin farklı sıfatlarıdır. Şu halde, zihinsel olaylarla fizyolojik olaylar arasında doğrudan doğruya bir bağlılık kabul etmekten daha tabii bir şey yok gibi görünüyor. Bununla birlikte sorun hiç de böyle değildir ve Leibniz'in metafiziği, bu esaslı problem karşısında Dekartçılık kadar aciz bir durumdur. Descartes'ta olduğu gibi Leibniz'de de, hakim monadın tabi monadlara, bedenin ruha yapacağı gerçek ve doğrudan doğruya bir etkiden söz edilemez. Bu etki ancak görünüştedir.¹⁶³

Descartes'ta ruhlar her bakımdan, cisimlerin karşıtıdır; yani özce aktif ve özgürdürler; cisimde yer kaplamayan hiçbir şey bulunmadığı gibi, ruhta düşünce olmayan, yer kaplayan, maddi olan hiçbir şey yoktur. Cisim ruhun olmadığı her şeydir; ruh, cisimde bulunan her şeyin tam inkarıdır, İki cevher birbiriyle tamamiyle uyuşmaz bir haldedir, tamamiyle birbirine karşıttır; cisim mutlak olarak sonsuzdur; ruh, mutlak olarak maddi olmayan' dır. (cevher düalizmi) Descartes'la Leibniz arasında, düalist spiritüalizm ile somut spiritüalizm arasındaki derin ayrılık burada kendini gösteriyor. Descartes, cisimde eğilim bulunduğunu inkara kadar gittiği halde, Leibniz cisimde (yani onu oluşturan monadlarda) yalnız eğilimi değil, fakat algı'yı da kabul ediyor; şu anlamda ki, cisim, bilincine sahip olmadığı halde, gerçekleştirmeye doğru gittiği fikri içerir. Cisimle

¹⁶² Ülken, Hilmi Z., a.g.e. s. 118

¹⁶³ A. Weber, Felsefe Tarihi, . s.247

karşılaştırılan ruhun ayırt edici vasfı algı değil, açık algıdır; eğilimin kendisi değil, eğilimin yönelik olduğu gayenin bilincidir.

Leibniz'in Descartes'ın orjinallik iddiasına yönelik eleştirisinin iki katmanı vardır. Bunlardan birincisi, Descartes'ın felsefe geleneğine kendi kabul ettiğinden çok daha fazla şey borçlu olduğudur. Leibniz belki de en çok Descartes'ın Platon'a olan borcunun altını çizer; kimi zaman onu bir tür kararsız Platoncu olarak görüyor gibidir. İkincisi, Leibniz Descartes'ın orjinallik iddiasını asıl olarak dayandırdığı şeylerin onun felsefesinde yer tutmadığını söyler ve bunlarla alay eder: "Bunlar bir eczacının reçetesine benziyor: ihtiyacın olan şeyi al, yapman gerekeni yap, istediğini elde edersin." Bunun gibi Descartes'ın doğruluk kriteri de -açık seçik algıladığım şey doğrudur- açık seçikliğin kriterleri ortaya konmadıkça yararsızdır; Leibniz Descartes'ın bu noktada uygun kriterler bulamadığını düşünür.

Leibniz'in Kartezyen fiziğe yönelttiği eleştiri de bir anlamda Descartes'ın yöntem kuralları üstüne bir yorum gibi görülebilir; Bir yöntemin değeri, verdiği sonuçlarla ölçülmelidir; Descartes'ın yönteminin gerçek bir değeri olsaydı, onun fizik sorunlarına uygulanması gerçek buluşlara yol açardı. Oysa Descartes'ın fiziği hatalarla doludur ve Leibniz bunları büyük bir memnuniyetle sıralar; onun çarpma yasalarının ampirik verilerle ciddi bir uyuşmazlık halinde olduğu gösterir. Dolayısıyla, Descartes'ın kendi ilkelerine sadık kaldığını kabuk edersek, bundan yönteminin değersiz olduğu sonucu ortaya çıkar. Gördüğümüz gibi, Leibniz'in görüşü Descartes'ın yöntem kurallarının özlü ama yanlış olduğu değil, bunların gerçek bir içerikten yoksun olduğudur.¹⁶⁴

¹⁶⁴ Cogito ,Öyleyse Descartes, Nicholas Jolley , sayı: 10, Yapı Kredi Yay. İst. 1997 s.268-269

SONUÇ

Descartes felsefesinin çağında ve günümüzde büyük bir etkisi olmuştur. Bu felsefe yöntem şüphesini ortaya koymakla, bilgilerimizin çözümlenmesi gerektiğini ileri sürmekle, gelenek ve göreneğe dayanan kabullere değer vermemekle özgür araştırmayı uyarmış, insanın kendi başına düşünmesine iyiden iyiye yol açmıştır.

Descartes felsefesinin kısa zamanda yayılıp büyük bir etki elde etmesinin çeşitli nedenleri var: öncelikle, bu felsefenin derli toplu bir sistem olmasının, kendi içine kapalı bir birliği olmasının başarı kazanmasında büyük yeri olmuştur. Çünkü madde ile ruhu kesin olarak ayırışı, bunların özce ayrılıklarının metafizik kanıtlarını vermesi, inan ile bilgiyi uzlaştırmayı kolaylaştırıyordu. Bir de, bu felsefenin doğruya varmak için her türlü bilgide kullanılabilecek genel bir yöntem ileri sürmesi büyük başarısının nedenleri arasında yer alır.

Kısa zamanda büyük bir etkiye ulaşan Descartes felsefesi, hemen büyük tartışmalar yol açmış, taşıdığı olanaklar çeşitli bakımlardan ileriye götürülmüş, güçlüklerini yenmek için denemelere girişilmiştir. Bu felsefenin hem doğduğu hem de yayılıp işlendiği başlıca memleketler Fransa ve Hollanda'dır. Bu iki memlekette Descartes felsefesi gittikçe artan yandaşlar kazanmış, ama karşısında olanlar da az olmamıştır. Onun en zorlu düşmanları Cezvitler idi. Cezvitler, Descartes felsefesi ile olan savaşlarında zaman zaman ağır basmışlardır. Hatta 1662 yılında Descartes'ın yapıtlarının Kilisenin yasak ettiği kitaplar listesine alınmasının sağlamışlar, sonra da XIV. Louis'ye Descartes'ın öğretisinin bir iki üniversitede, bu arada Paris Üniversitesinde de okutulmasını yasak ettirmişlerdir.

Felsefesiyle bahsettiğimiz etkilere yol açan Descartes yanıt verme denemesinde nasıl bir yol izlemiştir? İçinde yaşadığı ortamla olan ilişkileri bu yanıt verme sürecine nasıl yansıtmıştır? .Bu bağlamda da asıl sorununu çözmüş müdür; çözebilmiş midir? Duyduğu büyük sıkıntıları gerçekten aşabilmiş midir ?

Bu soruları temel sorunumuz olan özne-nesne ilişkisine değinerek cevap vermeye çalışalım. Ele aldığımız filozoflar özne ve nesne kavramlarına farklı anlamlar yüklemiş olsalar da öznenin bilen, nesnenin ise bilinen olması hepsinde ortaktır. Öznenin nesneyi bilebilmesinin olanağı konusunun ele alınışı ise farklı felsefeler için çıkış noktası olmuştur. Descartes nesneler dünyasında öznenin kendisine içe bakışında olduğu gibi doğrudan bir bilgi olamayacağı için daha bulanık bir bilginin söz konusu olduğunu söyleyerek bizim yalnızca cisimde tözsel olanı bilebileceğimizi belirtmiştir. Duyular tarafından verilen ikincil nitelikler ancak görelî bir varoluşa sahip oldukları halde tözsel olan geometri gibi kavramlarla bilinebilmektedir.

Descartes'ın kuşkuculuk ağırlıklı 'Evrensel Matematik yöntemi'nin en dikkat çekici yönü, döneminin genel eğilimine uygun olarak, bilimsel çalışmada yöntemin taşıdığı büyük önemi vurgulamış olmasıdır. Ancak bu çalışmanın çağdaş yöntembilim açısından bazı olumsuzlukları içerdiği de açıktır. Her şeyden önce matematiğin, geometrinin öneminin sıklıkla vurgulanması olumlu bir nitelikken, bütün bilimlerin nesnelerini birer geometri ögesi olarak tasarlanması ise o ölçüde olumsuzluktur. Çünkü ilkesel olarak matematiğe indirgenemeyen bilim konuları da bulunmaktadır. Descartes böyle yapmakla diğer bilimlerin tek başına taşıdıkları değerleri göz ardı etmiş olmaktadır. Bundan dolayı da onun matematik anlayışı bizim bilimde matematiksel ifade kullanma anlayışımızla bağdaşmamaktadır.

Öte yandan Descartes'ın doğru olarak gözlem ve deneyin, olayların oluşumuna yol açan koşulların bilgisini sağlayacağını düşünmesine karşın, ciddi bir doğrulama aracı olan deneyin bilimsel çalışmadaki rolünü ikinci plana iterek, açıklamaları formüle etmede yardımcı bir öge olarak görmesi hiç isabetli görünmüyor.

Descartes bir varsayımının o varsayımın temel yasalarla birlikte fenomenleri açıklama gücü tarafından doğrulandığını savunmaktadır. Varsayım temel yasalarla tutarlı olmalıdır. Fakat onun spesifik içeriği gündemdeki fenomenlerle ilgili açıklamaların dedüktif yönüne izin verecek şekilde düzenlenmelidir. Descartes sık sık, gündelik tecrübelerden çıkartılan analogilere dayanan varsayımlar önermiştir. O gezegenlerin hareketini bir girdaba yakalanmış mantar parçalarının dönüşüne, ışığın yansımaları tenis toplarının katı yüzey üzerinde sekmesine benzetir. Her örnekte gündelik tecrübeyle kazanılan analogi sonuçta ortaya çıkan kuram için çok büyük önem taşır.

Ancak her şeye karşın, çalışmasını bir bütün olarak ele aldığımızda, onun sağlam bir doğruluk bulmayı istemesi, matematiği yoğun olarak vurgulaması ve düşüncenin kurgulanmasında yeni bir tavır getirmesi bakımından önemli olduğu da bir gerçektir. Daha önce de değindiğimiz gibi, Descartes ortaya bir yöntem sorunu koymuştur: Her şeyde en doğru olanı bir çırpıda kavrayan şaşmaz bir ussalığımız olmadığına göre, nasıl etsek de doğrulara varmada zihnimizi en tutumlu ve en etkin biçimde kullanabilirsek ? Bu soru her zaman yöntem sorununu ortaya koyar. Önemli olan, bir yere ulaşmaktır. Hiçbir filozof bu yöntem sorununu, bizi yanlışlardan kurtaracak ve doğrulara en güvenilir biçimde ulaştıracak olan yolları bulmak sorununu Descartes kadar önemsememiştir. Descartes'tan önce bu sorun hiçbir zaman başlıbaşına konu edinmemiştir. Onlar hiçbir zaman yöntemli olmak diye bir sorun ortaya koymadılar. Aristoteles insan zihninin işleyiş biçimini araştırmış, buradan ünlü mantığına yükselmiştir. Ama mantıklılık yöntemliliğin ilk koşuludur, kendisi değildir. Zihnin işleyiş yasalarını ortaya koymak başka, zihnimizi özel olarak nasıl işletmemiz gerektiğini araştırmak başka şeydir.

Tezimizin önemli konularından olan “Ruh fikri” Descartes'dan başlayarak, ruhla beden münasebeti şeklinde bir psikoloji problemi halini aldı. Daha sonraki psikoloji araştırmalarına başlangıç oldu. Filozof ‘Tutkular Kitabı’nda (Traité sur les Passions) ruhla beden ilişkisini inceledi. Madde, uzam ve hareket, ruh da düşünce ve irade sıfatları ile görünen birer cevherdir. Cevher olmaları bakımından dıştan bir etki almazlar. Ne ruhun beden, ne bedenin ruh üzerinde etkisi vardır. Böyle olmakla beraber ruh ve beden olayları arasında yine de ilişki görülüyor.

Descartes'ı izleyenler tarafından bir yana bırakılan beyindeki kozalaksal bezde olup bitenleri bilmezlikten gelirse Descartes sistemi iki koşul fakat bağımsız dünya ortaya koymuştur . Onlardan biri zihin, ötekiyse madde dünyasıdır. Bu dünyalardan her biri ötekine başvurmaksızın incelenebilir. Burada ifade edilen zihnin bedeni devindirmemesi yeni bir düşünceydi. 'Düşünceler' de beden susuz olduğu zaman zihnin neden "üzüntü duyduğu" konusunda hatırı sayılır bir tartışma görülür. Buna verilen Descartes'çı karşılık, zihin ve bedenin iki saat gibi olduğu ve birinin susuzluk göstermesi durumunda ötekinin "üzüntü" yü çalması biçimindeydi.

Descartes, insan zihninin ya da ruhunun (bu ikisi arasında ayrım yapmıyordu) temelde fizik dışı olduğuna ömrü boyunca kesin bir şekilde inandı. İlk yapıtlarından Kurallar'da "en dar ve kesin anlamıyla şeyleri bilmemizi sağlayan yetenek tamamen manevidir ve bedenin bütününden ayrılığı, kanın kemikten veya elin gözden ayrılabilceğinden daha fazla değildir" diyordu. Son yapıtı olan 'Ruhun Tutkuları' nda da insanın yaşamı sırasında ruh bedendeki organların oluşturduğu bütün bir topluluk ile birleşmiş ya da ona eklenmiş de olsa, doğasının uzam ile ya da bedeni meydana getiren maddenin boyutları veya diğer özellikleri ile hiçbir ilişkisi olmadığını belirtti. Kısaca denilebilir ki, verilen mesaj hep aynıdır. Zihnin cisim dışı ya da cisimsiz olduğu tezi, başından sonuna kadar Descartes'ın düşüncesinde değişmez bir tema olarak gözükür.

Descartes, ortak yanları bulunmayan tözlerin etkileşimini sağladıklarını savunduğu kimi aracı ilkeler benimsemek durumunda kalmıştır. Descartes'ın düzenekçi doğa görüşü fiziksel bir nedenin etkisini basınç, değme veya çarpma yoluyla, yani uzayda devimi içererek meydana getirmesini zorunlu kılıyordu. Uzayda bulunmayan tin ile temel niteliği uzayda yer kaplamak, yani uzam olan gövde arasında var olduğu söylenen nedensel ilişkinin Descartes felsefesinin tutarlılığı için bir güçlük yarattığı söylenebilir.

Çünkü, önce de söylediğimiz gibi - Descartes ruhla beden arasında Allah'ın kurduğu bir paralellik olduğunu kabul eder. Bu iki cevher o tarzda düzenlenmiştir ki ne zaman ruhta bir değişiklik olsa ona paralel olarak bedende de bir değişiklik olur. Fakat Descartes'ın izinden filozoflarca türlü şekillerde yorumlanmış olan bu paralellik hipotezi ruh ve madde ilişkisini tam aydınlatamadığı gibi, onların büsbütün ayrı iki cevher gibi düşünülmesi de felsefe ve ilim alanında problemi çözülmez güçlükler içinde bırakmıştır.

Bir başka açıdan baktığımızda sorun şöyle doğmaktadır: Birbirinden indirgenemezlik ölçüsünde ayrı olan ve biri uzayda bulunurken öbürü uzayda bulunmayan iki töz birbirlerini nasıl etkileyebilir? Bir etkileşim söz konusu olduğunda, birbirine nedensel olarak bağlı anlıksal olaylar zincirinde bir son olay ve birbirine nedensel olarak bağlı fiziksel olaylar zincirinde bir ilk olay bulunacaktır. Örneğin, bir istek ve beyinde meydana gelen bir kimyasal / elektriksel değişim gibi... Şimdi bir kimyasal veya elektriksel olaya neden olan olayın en azından kimi elektriksel veya kimyasal nitelikleri olması ve de neden olduğu olayın bitişiğinde (veya çevresinde) bulunması beklenmez mi? Öyle ise nedenin ya anlıksal olmaması ya da anlıksal ise fiziksel nitelikler taşıması gerekecektir ki bu da etkileşimcilikle bağdaşamaz.

Descartes açıklamalarında bulunan başka bir sorunda , fiziksel ve anlıksal olaylar arasındaki nedensel ilişkinin, fizik biliminin temel direklerinden biri olan 'enerjinin korunumu' ilkesiyle çelişmesidir. Bu ilke, bütün fiziksel süreçlerde dizgedeki toplam enerji niceliğinin değişmediğidir. Öte yandan, yine fizik biliminin bildirdiğine göre, her nedensel ilişkide nedenden etkiye bir enerji aktarımı söz konusudur. Şu halde bir anlıksal olaya neden olunduğunda, fiziksel evrenden belirli bir enerji yitirilmiş olacak ve böylece korunum ilkesiyle çelişen bir durum doğmuş olacaktır. Öyle ise, modern bilim açısından vazgeçilmez bir ilke olan bu ilke korunmak isteniyorsa, ikinci etkileşimcilik kabul görmeyecektir.

Diyebiliriz ki, Descartes felsefesinde 'res cogitans' ve 'res extensa' olarak ikiye ayrılan özne ve nesne aynı zamanda bir kesinlikler ve mutlak hakikatler alanıyla, yanımlar ve çapraşıklıklarla dolu duyulabilir dünyanın ayrılmasıdır . Bu iki alan arasındaki etkileşim ise son derece belirsizdir. Descartes her ne kadar dış dünyanın varlığını kabul etmiş olsa da bilginin nesnesiyle ilişkisini içinden çıkılmaz bir hale sokmuştur. Descartes'ın düşüncesinin ve varoluşunun kesinliğine getirdiği açıklama çok önemli bir dizi sorunu yanıtsız bırakmaktadır. Descartes'ın ruh ile bedeni , düşünce il uzamı birbirinden bu şekilde ayırması Batı felsefesine günümüze kadar süren derin bir etkide bulunmuştur Bu düalizmin öğeleri olan iki cevheri Spinoza ortak ve sonsuz bir cevherde Monistik olarak , Leibniz ise Monadların ezeli ahenginde Pluralist bir tarzda birleştirmeyi denemiştir.

Özne ve nesne arasındaki ilişkiyi problemlerle bırakan Descartes'ın, ortaya koyduğu 'Cogito ergo sum' , yeniçağ için çok iddialıdır, ve özne'nin ön plana çıkmasına yol açmıştır. Descartes'ın özne-nesne ilişkisinde ağırlığı tümüyle özneye verdiğini, hatta nesneyi öznenin içinde neredeyse erittiğini söyleyebiliriz. Descartes'ın zihnimizde doğuştan fikirler olduğu anlayışı yani " innatizm", Locke ile başlayan deneycilik tarafından eleştirilmiş ve Kant tarafından her iki bilgi yaklaşımı "sentetik a priori" formülüyle ortak bir nokta toplanmıştır. Batı felsefe tarihindeki bu tartışmanın günümüzde de devam ettiğini görüyoruz.

Ayrıca Özne'nin kendisine olan aşırı güveni ve tabiat üzerindeki otoritesi, zamanla Tanrı'nın devre dışına çıkmasına sebep olacak problemler doğurmuştur. Gerçekten de bu düşünce Batı'nın Tanrı karşısına çıkardığı bir yön olmuştur. Bu düşünen' den , bu kendisi için doğrudan doğruya kesin olan şuurdan kalkarak işe başlamak; Descartes'ın ölümünden sonra çağımıza kadar geçen yüzyıllar boyunca, ister Berkeley'in yahut Kant'ın tarzında, ister Fichte' nin yahut Hegel' in tarzında olsun, felsefeye bir idealizmin kurulması için bir vesile veya teşvik yerine geçmiştir. Felsefe'de görülen bu etki, Batı insanının dünya'ya bakışında da kendini göstermiş, bazı problemlerin ortaya çıkmasına da yol açmıştır, diyebiliriz. Çünkü Descartes'ın ilk yaptığı Tanrı'nın varlığını onaylamadan önce kendi şahsi varlığını onaylamak olmuştur. Descartes, bu birinci basamaktan sonra ikinci basamağa, yani Tanrı'nın varlığına geçiyor. Cogito ergo sum'dan dolayı Descartes Tanrı'ya çok şey borçludur. Eğer o,Tanrı'yı devreye sokmamış olsaydı solipsizm'e saplanıp kalacaktı. İşte onu bu düşünceden kurtaran Tanrı fikri olmuştur.

KAYNAKÇA

DESCARTES'İN KENDİ ESERLERİ

Descartes, R. : Aklın İdaresi için kurallar, Çev. Mümtekim Ökmen, Sosyal Yayınevi İstanbul. 1999

..... : Felsefenin İlkeleri, Çev. Mesut Akın, Say yayınları, İstanbul,1984

..... : Metot Üzerine Konuşma, Çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994

..... Tabiat ışığı ile hakikati arama, Çev. Mehmet Karasan, M.E.B.Yayınları, Ankara, 1960

..... :İlk Felsefe Üzerine Düşünceler, Çev. Mehmet Karasan,M.E.B. Yayınları İstanbul, 1998

..... :Ruhun İhtirasları, Çev. Mehmet Karasan M.E.B. Yayınları, Ankara, 1972

.....: Ahlak Üzerine Mektuplar, Çev. Mehmet Karasan, M.E.B. Yayınları İstanbul, 1992

..... : Meditasyonlar, Çev: A.Yardımlı, İdea Yayınları İstanbul,1997

FAYDALANILAN DİĞER ESERLER

Adam Charles : Descartes Hayatı ve Eserleri M.E.B. Yayınları,İstanbul, 1991

Aristoteles : Metafizik, çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İst. 1996,

Aristoteles : Ruh Üzerine, çev: Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İst. 1999,

Bolay Süleyman H. : Aristo Metafiziği İle Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması, M.E.B. Yay., İstanbul 1993

Bümin Tülin : Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza. İstanbul., 1996

Cottingham John : Descartes Sözlüğü. Çev. Bülent Gözkan, A. Çitil, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1996

..... : Akılcılık. Çev. Bülent Gözkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995

Descartes, Meditations, çev: Laurence J. Lafleur, Florida State Univ., Liberal Art Press,New York, 1951

Descartes, Meditations On First Philosophy Cambridge Univ. Press, 1996

J.Ayer-Jane o 'Grady, A Dictionary of Philosophical Quotations Blackwell Press,2001

Gökberk Macit : Felsefe Tarihi, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1996

Lacombe Olivier : Descartes Üzerine Dersler, Çev. Mehmet Karasan, Ankara Üniversitesi D.T.C.F Felsefe Enstitüsü Yayını, Ankara, 1943

Labertonniere : Descartes Üzerine Tetkikler, Çev.Mehmet Karasan, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1997

Leibniz: Monadoloji, çev: Suut Kemal Yetkin, MEB Yayınevi, Ankara,1962

Leibniz, çev: Afşar Timuçin, Dünya Klasikleri, Çağdaş Yay. İstanbul, 1999

Malebranche: Hakikatin Araştırılması, M.E.B. Yay. İstanbul, 1989

Pascal : Düşünceler, çev: İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yay. İstanbul, 1996

Platon : Timaios, çev:Erol Güney, Lütfi Ay, Sosyal Yayınları, İstanbul 2001

Russell Bertrand : Batı Felsefesi Tarihi . Çev.Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul, 1996

Sorell Tom : Descartes Düşüncenin Ustaları. Altın Yay. İstanbul, 2002

The Blackwell Guide to the Modern Philosophers from Descartes Oxford Press, 2001

Timuçin Afşar : Düşünce Tarihi. İnsancıl Yayınları, İstanbul, 1992

Ural Şafak : Bilim Tarihi, İstanbul, 1998

Ülken Hilmi Ziya : Genel Felsefe Dersleri, Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları Ankara, 1972

Ülken Hilmi Ziya : Felsefeye Giriş. Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yay, Ankara, 1963

Weber Alfred : Felsefe Tarihi. Çev.H .V.Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1991

DERGİ VE MAKALELER

Cogito Dergisi: Nicholas Jolley, Descartes Felsefesinin Kabul Edilmesi, çev: Doğan Şahiner 10. Sayı, İstanbul 1997

..... : Öyleyse Descartes, sayı:10 yapı kredi yay. İstanbul 1997

**..... : G.W.F. Hegel. Descartes. Çev.Doğan Şahiner 10.Sayı
İstanbul 1997**

**Felsefe Arkivi : Gueroult Martial .Descartes'ta Psikolojizm ve Matematizm
Çev.H.Vehbi Eralp Sayı:12 İstanbul 1961**

**..... : Nutku Uluğ, Descartes'ın İmmanent Apriorisi Sayı:20
İstanbul 1976**

**..... : H. Heimsoeth, Çev. N. Uygur Cilt 3 Sayı:3 s.1 İstanbul
1957**

**..... : G.Savran, "Düşünüyorum Öyleyse Varım" Sayı:21 s.157
İstanbul 1978**

**..... : Hüseyin Gazi Topdemir. Descartes'ın Yöntem Çalışması
Sayı:19 s.39-53 Ankara 1996**

**Felsefe Semineri Dergisi : Eralp H. Vehbi, Descartes Fiziğinin Metafizik Temelleri,
"Felsefe Seminerleri" Eralp s.87-152 İstanbul. 1939**

SÖZLÜKLER

Akarsu Bedia : Felsefe Terimleri Sözlüğü,İnkılap Yayınları, İstanbul 1998

Bolay Süleyman H. : Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Akçağ Kitapevi, 6. Baskı, Ankara 1996

Cevizci Ahmet : Felsefe Terimleri Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999

T.D.K. Türkçe Sözlük: Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.